المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
(٠٣٢)
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

اختلافات الأشاعرة في مسائل التوحيد والإيمان والقدر عرض ودراسة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

رسالة علمية مقدم لنيل درجة العالمية الماجستير

إعداد الطالب

بن عباس بوفلجة

إشراف

فضيلة: أ.د. صالح بن محمد بن علي العقيل

العام الجامعي: ١٤٣٣-١٤٣٤هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه نستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيِّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً رسول الله ﷺ.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾[1].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾[2].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾[3].

أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

إن من علامات الخير بالعبد المسلم أن يفقهه الله في دينه، كما قال الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والتسليم: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[4]، ومما يدخل في هذا الحديث دخول أوليًّا فقه التوحيد؛ فهو أعظم الفقه وأجله، وهو الغاية الأسمى التي خلق للعبادة من أجلها الجن والإنس.

وهذا الفقه الأكبر مستنده الكتاب والسنة؛ لأن الفقه الصحيح المبني على هذين الأصلين يثمر وينتج الاعتقاد السليم، والعمل الصالح، بخلاف من خالف ذلك، وبنى عقيدته على آراء الرجال، وقدَّم عقول النَّاس، وما تنتجه من أفكار، فإنَّه لا محالة ولا مرية

---

(١) سورة آل عمران الآية(١٠٢).

(٢) سورة النساء الآية(١).

(٣) سورة الأحزاب الآية(٧٠-٧١).

(٤) أخرجه البخاري رقم(٧١)(كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقه في الدين)، ومسلم رقم(١٠٣٧)(كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة).

سيضل عن الطريق المستقيم، الذي بيَّنه الله لنا في كتابه، ودعانا إليه رسوله الكريم ﷺ، وسيقع في كثرة الاختلاف، والحيرة والاضطراب، كما وقع ذلك لكثير من طوائف أهل الأهواء والبدع.

يقول أبو سليمان الخطابي رحمه الله[1]: ((قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[2]: فأخبر سبحانه أن ما كثر فيه الاختلاف فإنه ليس من عنده، وهذا من أدل الدليل على أن مذاهب المتكلمين فاسدة؛ لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف، المفضي بهم إلى التكفير والتضليل، وذلك صفة الباطل الذي أخبر الله سبحانه عنه))[3].

فسبيل النَّجاة والسلامة من كثرة الاختلاف والتفرق هو التمسك بالكتاب والسنَّة، والاعتصام بهما في أصول الدين وفروعه، قال الله ﷻ: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[4]، وعدم الاعتصام بهما، والتمسك بهديهما سبيل الاختلاف والتفرق، قال ﷻ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[5].

ومن ثمَّ كان من أصول أهل السنة والجماعة الاعتماد على الكتاب والسنة في أصول الدين وفروعه، فكان نتيجة ذلك أن كانوا هم أهل الحق والاستقامة، ومن خالفهم كان من أهل البدعة والضلالة.

ومن هذا المنطلق وغيره، أحببت أن يكون موضوع رسالتي لنيل درجة الماجستير

---

(١) هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، الحافظ الفقيه، سلك -عفا الله عنه- طريقة ابن كلاب، فهو يعتبر من أئمة الكلابية، وافق ابن كلاب في نفي الصفات الاختيارية، وله كتاب ((أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري)) تأول فيه كثيرا من الصفات الخبرية الذاتية والفعلية، كالساق، والأصابع، والقبضة، وغيرها، توفي سنة(٣٨٨هـ). انظر: وفيات الأعيان(٢/٢١٤)، والسير للذهبي(١٧/٢٣)، وبيان تلبيس الجهمية(٣/٣٦).

(٢) سورة النساء الآية(٨٢).

(٣) انظر: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام للسيوطي(١/١٤٦).

(٤) سورة آل عمران الآية(١٠٣).

(٥) سورة النساء الآية(٨٢).

هو: ((**اختلافات الأشاعرة في مسائل التوحيد، والإيمان والقدر، عرض ودراسة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة**)).

والمقصود من طرحها هو بيان تناقض هؤلاء واختلافهم في مسائل التوحيد والإيمان والقدر، والذي سيفيدنا فائدة عظيمة، وهي أن دعواهم أنهم أهل التوحيد، وحماة العقيدة الإسلامية، وأهل التحقيق، إلى غير ذلك من الأسماء التي تخالف حقيقة مسمياتها، هي دعوة باطلة، عارية عن الحقائق، يكذِّبها واقعهم العلمي والعملي، المليء بالانحرافات وبالاضطرابات والتناقضات والاختلافات، والتي هي علامات واضحات على فساد مذهبهم العقدي في الغالب الأعم

أهمية الموضوع، وسبب الاختيار

١- صلة الموضوع بأعظم مطلوب، وأسمى غاية خلق من أجلها الجن والإنس؛ وهي توحيد رب العالمين، تكسبه أهمية كبرى؛ إذ شرف العلم من شرف المعلوم.

٢- فيه التنبيه والإشارة إلى ضرورة ووجوب التمسك بالكتاب والسنة، والاعتصام بهما في أصول الدين وفروعه، ويتأكد الوجوب في مسائل التوحيد والعقيدة؛ لأنه لا مجال للرأي والعقل فيهما.

٣- وفيه الإشارة إلى وجوب السَّير على منهج السلف الصالح، والاقتفاء لآثارهم؛ لأن فيه النَّجاة والسلامة من الزيغ والضلال.

هذه أهم الميزات العامة التي تحلى بها الموضوع.

٤- أضف إلى ذلك الامتداد القوي الواضح لمذهب الأشاعرة، وانتشاره العريض في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي، ويُسمون أنفسهم -زوراً وبهتاناً- بأهل السنة والجماعة، وساعدهم على ذلك:

أولاً: تبنِّي كثير من الجامعات الإسلامية لمذهب الأشاعرة، وإدخاله في مناهج التعليم.

ثانياً: ظهور وسائل جديدة وحديثة؛ من مرئيات، ومسموعات، وشبكات عنكبوتية، ساعدهم على استغلالها في نشر مذهبهم، والدعوة إليه، بشتى الطرق والوسائل.

ثالثاً: الحيلولة بين مذهب السلف ومحاربته؛ وذلك بنبزهم بالألقاب الشنيعة، التي تنفر الناس عن تعلمه، واعتقاده والعمل به، وذلك كوصفهم بأنهم مشبهة، ومجسمة، وحشوية، وشكاكة....إلى غير ذلك من الأسباب.

٥- إن كثرة اختلاف الأشاعرة فيما بينهم، في أعظم المسائل؛ وهي مسائل العقيدة، وأصول الدين: دليل بيِّن على أنه ليس المذهب الحق الذي يلزم اتِّباعه، كما يروج لذلك أتباعه، وإنما هو مذهب مبتدع من جهة، ومضطرب غير مستقر من جهة أخرى، وإذا كان أمراً مطلوباً فيما مضى، فهو متأكد في هذه الحقبة المتأخرة؛ حيث أضحى للأشاعرة

نشاطهم ودعوتهم، ومواقعهم الالكترونية التي يبثون من خلالها بدعهم.

فأرجو أن تكون دراسة هذا الموضوع سبباً في الدفاع عن عقيدة السلف، وردِّ شبهات أعدائها، من خلال نقد هذا المذهب من داخله.

٦- إن إبراز هذه الاختلافات له أهمية كبرى في إقناع أتباع هذا المذهب ودعوتهم؛ لأنهم إذا رأوا هؤلاء النُّظار من الأشاعرة، وفحول أئمتهم قد اختلفوا، وردَّ بعضهم على بعض في أصول الدين، تحققوا من أنه ليس المذهب الذي كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، ومن بعدهم من السلف الصالح، الذين كانوا في الاعتقاد متفقين، غير مختلفين.

وإذا كان هذا نافعاً نفعاً عامًّا -نظراً لانتشار هذا المذهب في كثير من بلاد المسلمين-؛ فإنه نافع نفعاً خاصا للباحث؛ من حيث تمكّنِّه من نقد هذا المذهب، ومعرفة مكامن الضعف فيه بدقة، ومن حيث دعوة بني قومه الذين تلوثت عقائد كثير منهم بأدران البدع.

٧- إن البحث في هذا الموضوع المهم يفيد المتخصص في دراسة هذا المذهب؛ من حيث الدقة في نسبة الأقوال إلى أئمته، ومعرفة الفروق بين أقوال شيوخه.

٨- ثمَّ إن دراسة هذا الموضوع سيفيد في معرفة من أحدث الأصول التي بنوا عليها عقيدتهم، وهذا يفيد أيضاً في معرفة تطور وتسلسل المذهب، وهو نافع -إن شاء الله- لمن يتصدى لنقدهم، وبيان بطلان مذهبهم.

٩- كما تظهر أهمية الموضوع كذلك من خلال إبراز النتيجتين الآتيتين:

النتيجة الأولى: أثر اختلافهم في القدح في أصولهم.

النتيجة الثانية: التباين بين المتقدمين والمتأخرين، وإثبات أن مذهب المتأخرين هو إلى الجهمية والمعتزلة أقرب، وإلزام أتباع المذهب المتأخرين بأقوال أئمتهم المتقدمين، الذين هم -دون شك- أقرب إلى الحق من المتأخرين.

١٠- ثمَّ إن هذا المنهج -وهو بيان اختلاف الأشاعرة، وردود بعضهم على بعض- استخدمه شيخ الإسلام ابن تيمية، الخبير بمذهب الأشاعرة وغوره، في كثير من كتبه؛ لأنه رأى فيه فوائد علمية، بل قد استخدمه بعض العلماء قبل شيخ الإسلام ابن تيمية.

الدراسات السابقة:

مما هو معلوم أن الأشاعرة من أشهر الفرق الموجودة حاليا، وكان بداية ظهورها منذ بداية القرن الرابع الهجري، وقد كتب عنها الكثير، ما بين منتقد لهم، رادٍّ عليهم، وبين ناصر لهم ذاب عنهم، ولم تخلو هذه الكتابات من إشارات وتنبيهات إلى اختلافهم في مسائل العقيدة، ما بين مستقل ومستكثر، وكان لشيخ الإسلام ابن تيمية الحرَّاني - رحمه الله- اليد الطولى في الرد عليهم، وبيان عوارهم، وكان من أبرز السمات التي ظهرت في منهجيته في الرد عليهم، هو أنه كثيرا ما يورد أقوالهم في المسألة، ويبين وجه اختلافهم فيها، وتناقضهم فيها، ورد بعضهم على بعض؛ لأنه أبلغ في النقض والإبطال؛ ولأن من أظهر علامات الفساد والبطلان هو كثرة الاختلاف والتفرق، والتناقض والاضطراب.

فظهر لي من خلال هذه المنهجية أن أفرد مؤلفا مستقلا في بيان اختلافهم في مسائل العقيدة؛ إذ لم أقف -وذلك بعد البحث والتقصي، والتحري والسؤال-، على مصنف مفرد في ذلك، اللهم إلا ما كتبه الأستاذ أبو بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلي -رحمه الله- حول الأشعري وأتباعه في العقيدة وذلك في رسالته العلمية الماجستير الموسومة بــ: «بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين له في العقيدة»[1]، إلا أنه رحمه الله إنما اقتصر في ذلك على باب الصفات، وجعل الخلاف بين أبي الحسن الأشعري وأتباعه فقط، فلم يستقص الأقوال كلها في الباب، هذا مع أن بعض المسائل التي ذكرها تحتاج إلى تحرير أكثر، كمسألة الكلام، ومسألة بعض الصفات الاختيارية؛ كالغضب، والرضا، ونحو ذلك فإنه رحمه الله ذكر أن الأشعري على مذهب السلف في هذه المسائل، وهذا غير صحيح مطلقا، كما سيتضح ذلك -إن شاء الله- من خلال هذه الأطروحة.

وقد وُجدت بعض الكتابات المعاصرة التي فيها بعض الإشارات والتنبيهات إلى اختلافات الأشاعرة في مسائل العقيدة، ككتاب «موقف ابن تيمية من الأشاعرة»

---

(١) طبعت هذه الرسالة طبعتها الأولى سنة(١٤١٠هــ)، ولم أقف بعد ذلك على طبعة أخرى لها، ولعلها الطبعة الأولى والأخيرة.

للدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود، وقد نبه على أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد سلك هذا المنهج؛ لأن فيه فوائد قيمة كبرى، وله الأثر البالغ في بيان بطلان عقيدة الأشاعرة.

ومن تلكم الكتب التي أشارت إلى ذلك أيضا كتاب «منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة» للدكتور خالد بن عبد اللطيف، لكنها إشارات يسيرة مقارنة مع ما ذكر في كتاب «موقف ابن تيمية من الأشاعرة»، وغير ذلك من الكتب التي نبهت على اختلافات الأشاعرة في مسائل العقيدة.

خطة البحث: تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب، وخاتمة، ثمَّ فهارس فنية.

المقدمة تشتمل على: أهمية الموضوع، وأسباب الاختيار، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجي فيه

التمهيد: اشتمل على ستة مطالب:

المطلب الأول: ذكر معنى الاختلاف، وأنواعه، وأسباب كل نوع.

المطلب الثاني: خطورة التفرق والاختلاف، والتحذير من ذلك، وذكر الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة، وأقوال السلف والأئمة.

المطلب الثالث: سمات وخصائص منهج أهل السنة والجماعة.

المطلب الرابع: سمات منهج أهل البدع والأهواء.

المطلب الخامس: التعريف بالأشاعرة، ونشأة الأشعرية.

المطلب السادس: أسباب وجود الاختلافات الكثيرة في مذهب الأشاعرة.

الباب الأول

اختلافات الأشاعرة في توحيد الربوبية والألوهية

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول

اختلافات الأشاعرة في بعض المسائل المتعلقة بتوحيد الربوبية

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: تعريف توحيد الربوبية، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه.

المبحث الأول: اختلاف الأشاعرة في مفهوم التوحيد، ودليل التمانع، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اختلاف الأشاعرة في مفهوم التوحيد، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثاني: اختلاف الأشاعرة في دليل التمانع، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثالث: ما يستفاد من دراسة هذه المسألة.

المبحث الثاني: اختلاف الأشاعرة في أول واجب على المكلف، وإيمان المقلد، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

التمهيد: بيان قول أهل السنة والجماعة في أول واجب على المكلف.

المطلب الأول: اختلاف الأشاعرة في أول واجب على المكلف، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثاني: اختلاف الأشاعرة في إيمان المقلد، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثالث: ما يستفاد من دراسة هذه المسألة.

المبحث الثالث: اختلاف الأشاعرة في الاستدلال بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على إثبات وجود الباري ﷻ، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه تمهيد ومطلبين:

التمهيد: شرح دليل حدوث الأعراض وحدوث الأجسام، وذكر مبدئه ومن قال به.

المطلب الأول: اختلاف الأشاعرة في الاستدلال بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثاني: ما يستفاد من دراسة هذه المسألة.

الفصل الثاني

اختلافات الأشاعرة في بعض المسائل المتعقلة بتوحيد الألوهية

ويشتمل على تمهيد ومبحثين:

التمهيد: في تعريف توحيد الألوهية، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه.

المبحث الأول: اختلاف الأشاعرة في معنى الإله، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اختلاف الأشاعرة في معنى الإله، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثاني: ما يستفاد من دراسة هذه المسألة.

المبحث الثاني: اختلاف الأشاعرة في تجويزهم بعض مظاهر الشرك، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه تمهيد ومطلبين:

التمهيد: مفهوم الشرك وحقيقته عند الأشاعرة.

المطلب الأول: اختلاف الأشاعرة في تجويزهم بعض مظاهر الشرك، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثاني: ما يستفاد من دراسة هذه المسألة.

الباب الثاني

اختلافات الأشاعرة في توحيد الأسماء والصفات

ويشتمل على تمهيد وفصلين:

التمهيد: في تعريف توحيد الأسماء والصفات، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه.

الفصل الأول

اختلافات الأشاعرة في بعض الأصول العقدية المتعلقة بباب الأسماء والصفات

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: اختلاف الأشاعرة في حكم الاشتغال بعلم الكلام، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الثاني: اختلاف الأشاعرة في دلالة القرآن والسنة على الصفات، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الثالث: اختلاف الأشاعرة في حكم تأويل الصفات، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الرابع: اختلاف الأشاعرة في نفي التشبيه والتجسيم، وما يستفاد من دراسة ذلك.

الفصل الثاني
اختلاف الأشاعرة في الأسماء والصفات

ويشتمل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: اختلاف الأشاعرة في الأسماء، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اختلاف الأشاعرة في أسماء الله هل توقيفية أم لا؟.

المطلب الثاني: اختلاف الأشاعرة في الاسم والمسمى، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثالث: ما يستفاد من دراسة هذه المسألة.

المبحث الثاني: اختلاف الأشاعرة في الصفات العشرين، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه تمهيد، وأربعة مطالب:

التمهيد: اختلاف الأشاعرة في تقسيم الصفات في الجملة.

المطلب الأول: اختلاف الأشاعرة في الصفات النفسية.

المطلب الثاني: اختلاف الأشاعرة في الصفات السلبية.

المطلب الثالث: اختلاف الأشاعرة في الصفات العقلية.

المطلب الرابع: ما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الثالث: اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية الذاتية الفعلية (صفة الكلام)، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثاني: اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية اللازمة، مع الرد والمناقشة.

المطلب الثالث: ما يستفاد من دراسة هذه المسألة.

المبحث الرابع: اختلاف الأشاعرة في الصفات الخبرية الذاتية، مع الرد والمناقشة، وما

يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الخامس: اختلاف الأشاعرة في رؤية الله تعالى، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

الباب الثالث

اختلافات الأشاعرة في مسائل الإيمان والقدر

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول

اختلافات الأشاعرة في مسائل الإيمان

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: في تعرف الإيمان، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه.

المبحث الأول: اختلاف الأشاعرة في تعريف الإيمان، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الثاني: اختلاف الأشاعرة في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الثالث: اختلاف الأشاعرة في مسألة الاستثناء في الإيمان، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

الفصل الثاني

اختلافات الأشاعرة في مسائل القدر

ويشتمل على تمهيد وخمسة مباحث:

التمهيد: في تعريف القدر، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه.

المبحث الأول: اختلاف الأشاعرة في مسألة أفعال العباد (الكسب)، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الثاني: اختلاف الأشاعرة في الاستطاعة (القدرة)، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الثالث: اختلاف الأشاعرة في مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الرابع: اختلاف الأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح العقلي، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الخامس: اختلاف الأشاعرة في مسألة تكليف ما لا يطاق، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

منهج البحث: وأما عن المنهج الذي سرت عليه في كتابة هذا البحث هو كالآتي:

١- ذكر أصول المسائل وأهمها، التي وقع الخلاف فيها فيما بينهم، والتي ردَّ فيها بعضهم على بعض، وكان لها أثر كبير في انحرافهم عن المنهج الحق.

٢- عدم ذكر المسائل التي خالف فيها بعضهم بعضا، وهي محل اجتهاد ونظر حتى بين علماء أهل السنة.

٣- عدم ذكر المسائل الدقيقة، التي لا فائدة فيها، والتي ليس لها أثر واضح وبيِّن، بحيث تقدح في عقيدة المرء، وقد تكون هذه المسائل من فضول العلم، وقد تخفى على كثير من كبار طلاب العلم، فضلا عمن دونهم.

٤- ذكر أهم الأقوال وأشهرها في الغالب الأعم، سواء قال بها الجمع الكبير منهم، أو كان مما انفرد بها أحد أئمتهم الكبار، وفحول نظارهم، وأما الأقوال المغمورة، أو الأقوال التي قال بها من ليس معدودا من أئمتهم الفحول، التي ليس لها أثر ظاهر في القدح، فهذه لا أحرص على ذكرها، إلا إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

٥- الضابط في ذكر الأقوال المختلفة راجع إلى أصل المسألة، وليس هو راجع إلى طبقات الأشاعرة، فقد يقول القول جماعة من متقدمي الأشاعرة ويوافقهم عليه جماعة من المتأخرين، فليس العبرة بالتقدم والتأخر، إنما العبرة بذات الأقوال.

٦- المقصود بمتقدمي الأشاعرة في الغالب الأعم هم من كان قبل أبي المعالي الجويني، والمتأخرون هم الذين جاؤوا بعده، وقد يدخل أبو المعالي الجويني وطبقته في متقدمي الأشاعرة، وذلك في بعض المسائل، كمسألة الانحراف في توحيد العبادة؛ إذ أن هذا الانحراف إنما ظهر بعد الجويني، كما سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى.

٧- التقديم لكل موضوع من الموضوعات، التي هي محور البحث ملخصا موجزا، يتضمن تعريفا به، ويبين معتقد أهل السنة والجماعة فيه.

٨- إبراز ردود الأشاعرة بعضهم على بعض، سواءً أكانوا من المتقدمين أو من المتأخرين.

٩- إرداف بيان اختلاف الأشاعرة في المسألة، وردود بعضهم على بعض بذكر ما يستفاد من دراسة هذه المسألة، وهذه هي أهم مقاصد البحث؛ من بيان تناقضهم، أو التباين بين منهج المتقدمين والمتأخرين منهم، وأهم ذلك: تميز معتقد أهل السنة والجماعة، ووضوح الحق في مذهبهم، في مقابل ما عليه الأشاعرة من تناقض وانحراف.

١٠- الاعتماد على ما قرره الأشاعرة في كتبهم، والاستفادة من نقد أئمة أهل السنة لهم، وبيانهم لتناقضهم، لا سيما شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك الإمام الناقد البصير، الخبير بهذا المذهب وأغلاطه.

وأما عن المنهج العام للرسالة فيتمثل في:

١- عند توثيقي لكلام الأشاعرة وأقوالهم، أنقلها من كتبهم، فإن لم أقف عليها في كتبهم أنقلها عمن نقلها عنهم، مع ذكر المصدر، أو المرجع في ذلك.

٢- عزو الآيات القرآنية، بذكر اسم السورة، ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.

٣- عزو الأحاديث النبوية الواردة في الرسالة إلى كتب السنة، ناقلا حكم العلماء عليها، إلا إذا كان الحديث في الصحيحين، أو أحدهما فإني أكتفي بتخريجه منهما؛ لتلقي الأمة لهما بالقبول.

٤- عزو الآثار الواردة في الرسالة من مصادرها الأصلية، أو ممن نقلوا عنهم.

٥- الترجمة للأعلام غير المشهورين ترجمة موجزة، فلا أترجم للخلفاء الراشدين، وبقية العشرة المبشرين بالجنة، ولا أترجم للصحابة المكثرين من رواية الحديث، وغيرهم من المشهورين، كما لا أترجم للأئمة الأربعة، ومثلهم أصحاب الكتب الستة، وكما لا أترجم لابن تيمية، وابن القيم وغيرهم من الأئمة الأعلام المشهورين من المتقدمين والمتأخرين، ولا أترجم للمعاصرين.

٦- التعريف بالطوائف والفرق، والأماكن والبلدان، وكل ما يحتاج إلى تعريف، وذلك عند أول ذكر لها.

٧- شرح الكلمات الغريبة، والألفاظ الغامضة، وتبيين معناها، وكذلك المصطلحات العلمية والكلامية والفلسفية.

٨- الالتزام بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلى ضبط.

٩- تذييل الرسالة بفهارس فنية على النحو المبين في الخطة.

التمهيد

اشتمل على ستة مطالب

المطلب الأول

معنى الاختلاف، وأنواعه، وأسبابه

المطلب الثاني

خطورة التفرق والاختلاف، والتحذير من ذلك، وذكر الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة، وأقوال السلف والأئمة

المطلب الثالث

سمات وخصائص منهج أهل السنة والجماعة

المطلب الرابع

سمات منهج أهل البدع والأهواء

المطلب الخامس

التعريف بالأشاعرة ونشأة الأشعرية

المطلب السادس

أسباب وجود الاختلافات الكثيرة في مذهب الأشاعرة

المطلب الأول

معنى الاختلاف، وأنواعه، وأسبابه

أولا: في اللغة: الاختلاف مصدر (خلف): والخاء، واللام، والفاء أصول ثلاثة: أحدهما: أن يجيء شيء بعد شيءٍ يقوم مقامه، وهو الخَلَف. والثاني: خلاف قدَّام، وهو الخَلْف. والثالث: التغيَّر[1].

والاختلاف: من الباب الأول؛ فيقال: اختلف النَّاس في كذا، والناس خَلْفَةٌ؛ أي مختلفون؛ لأن كل واحد منهم ينَّحي قول صاحبه، ويقيم نفسه مقام الذي نحَّاه[2].

والاختلاف والخِلاَف والخُلْف بمعنى واحد، وهو المضادة، يقال: قد خالفه خلافة ومخالفة، وتخالف الأمران واختلافا؛ أي لم يتفقا، وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف[3].

ثانيا: في الشرع: الاختلاف في الشرع هو بمعنى التضاد، والتعارض، والتناقض؛ كذا ورد معناه عن أئمة السلف، يقول ابن تيمية: ((ولفظ الاختلاف في القرآن يراد به التضاد والتعارض، ولا يراد به مجرد عدم التماثل، كما هو اصطلاح كثير من النّظار، ومنه قوله: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾[4]، وقوله: ﴿ إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴾[5]، وقوله: ﴿ وَلَـٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ﴾[6]))[7].

وقوله رحمه الله: ((ولا يراد به مجرد عدم التماثل، كما هو اصطلاح كثير من

---

(١) انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس(٢/٢١٠).

(٢) انظر المصدر نفسه(٢/٢١٣).

(٣) انظر تهذيب اللغة للأزهري(٧/٤٠٩)، ولسان العرب لابن منظور(٢/١٢٣٩، ١٢٤٠).

(٤) سورة النساء الآية(٨٢).

(٥) سورة الذاريات الآية(٨).

(٦) سورة البقرة الآية(٢٥٣).

(٧) مجموع الفتاوى(١٣/١٩).

النظار»؛ يشير إلى اصطلاح المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم، كقول الجويني [1]: «كل شيء ثبت تماثلهما لم يصح اختلافهما بوجه من الوجوه، وكل شيئين ثبت اختلافهما لم يصح تماثلهما» [2].

وهذا الاصطلاح مبني عندهم على أصل فاسد في نفي الصفات بدعوى نفي التشبيه، وهذه المسألة لها تعلق باختلاف الأشاعرة في نفي التشبيه، يأتي التفصيل فيها إن شاء الله تعالى.

فالمقصود أن ابن تيمية نبه على التعريف الاصطلاحي الذي اصطلح عليه هؤلاء؛ لأنه تعريف قاصر، ولأنه مبني على أصل فاسد.

والتعريف الشرعي الذي ذكره ابن تيمية هو الذي ورد بمعناه عن أئمة السلف، كما ذكر ذلك عنهم جماعة من أئمة التفسير المعتبرين.

يقول الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله -تحت تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾-: «فإن ذلك لو كان من عند غير الله، لاختلفت أحكامه، وتناقصت معانيه، وأبان بعضه عن فساد بعض» [3].

ويقول البغوي -رحمه الله- أيضا: «أي تفاوتاً وتناقضا كثيرا، قاله ابن عباس. وقيل: لوجدوا فيه -أي في الإخبار عن الغيب بما كان، وبما يكون- اختلافا كثيرا، أفلا يتفكرون فيه، فيعرفوا بعدم التناقض فيه، وصدق ما يخبر، أنه كلام الله تعالى؛ لأن ما لا

---

(١) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الملقب بإمام الحرمين، من أئمة الأشاعرة الكبار، وكان كثير المطالعة لكتب المعتزلة، له مصنفات كلامية كثيرة في تقرير العقيدة الأشعرية: كـ: الشامل في أصول الدين، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، وغيرها. توفي سنة(٤٧٨هـ). انظر: تبيين كذب المفتري(ص٢٧٨)، وطبقات الشافعية(١٦٥/٥)، والسير للذهبي(٤٦٨/١٨)، ومن كتب ابن تيمية: درء التعارض(٢٧٥/٧)، ومجموع الفتاوى(٩١/١٦).

(٢) الشامل للجويني(ص٣١٢)، وانظر: أبكار الأفكار للآمدي(٢٧١/٣).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن(٥٦٧/٨) -مكتبة ابن تيمية-.

يكون من عند الله، لا يخلوا عن تناقض واختلاف»[1].

ويقول ابن كثير -رحمه الله- أيضا : «أي اضطراباً وتضادا كثيراً، أي وهذا سالم من الاختلاف -أي كتاب الله-؛ فهو من عند الله»[2].

فيتلخص مما سبق أن الاختلاف في العقيدة: هو التضاد والتعارض والتناقض بين الأقوال والأخبار، في الإثبات والنفي، وهذا لا يوجد إلا في كلام البشر، وأما في كلام الله فكله حق لا تضاد ولا تعارض بين أقواله وأخباره، كما أنه لا تعارض بين أحكامه.

---

(١) معالم التنزيل(٢/٢٥٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم(٤/١٧٢).

أنواع الاختلاف وأسبابه

ينقسم الاختلاف إلى أقسام متنوعة، باعتبارات مختلفة، وأظهر التقسيمات هو ما ينقسم باعتبار مسائله، ويرجع إلى نوعين رئيسين:

- النوع الأول: الاختلاف في المسائل العملية.
- النوع الثاني: الاختلاف في المسائل العلمية.

فأما النوع الأول: فموضوعه الفقه ومسائله، وهو ما يطلق عليه بفروع الدين، وكثيرا ما يعنون لهذا النوع بـــ: (علم الخلاف)، والمصنفات فيه كثيرة، وليس هو المقصود هاهنا.

وإنما المقصود هاهنا النوع الثاني: وهو الاختلاف في المسائل العلمية؛ إذ هو متعلق بمسائل العقيدة، والاختلاف على ما ذكره الله ﷻ في كتابه قسمان[1]:

- أحدهما: اختلاف يذم فيه كلا الطائفتين.
- الثاني: اختلاف يذم فيه إحدى الطائفتين.

فالنوع الأول: وهو ما كان صاحبه مخالفا للكتاب المستبين، والسنة النبوية، و لما أجمع عليه سلف الأمة، كاختلاف أهل الأهواء والبدع، بجميع أصنافهم وفرقهم، فهؤلاء فارقوا الكتاب والسنة، وخالفوا إجماع الأمة، فكانوا بذلك من جملة أهل البدعة والضلالة، وبسبب مفارقتهم للكتاب والسنة فقد وقع بينهم كثير من الاختلاف والتنازع في مسائل العقيدة، كما وقع للأمم السابقة؛ من اليهود والنصارى، ويدل على هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾[2]، فجعل سبحانه وتعالى أهل الرحمة مستثنين من الاختلاف، وكذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم(١/١٣٠)، ودرء التعارض(٥/٢٨٣)، ومجموع الفتاوى(١٦/٥١٤).

(٢) سورة هود الآية(١١٨-١١٩).

ﭐخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾[3]، وغيرها من الآيات.

ومن السنة قوله ﷺ: «افترقت اليهود على ثنتي وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على إحدى وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة، وهي الجماعة -وفي رواية قالوا: وماهي؟. قال: من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابه»[4]؛ فبين أن عامة المختلفين هالكون من الجانبين، إلا فرقة واحدة، وهم أهل السنة والجماعة.

يقول ابن تيمية: ((وأما الاختلاف في الكتاب، الذي يذم فيه المختلفون كلهم؛ فمثل أن يؤمن هؤلاء ببعض دون بعض، وهؤلاء ببعض دون بعض؛ كاختلاف اليهود والنصارى، وكاختلاف الثنتين وسبعين فرقة))[5].

النوع الثاني: وهو الاختلاف الذي يذم فيه إحدى الطائفتين، وتحمد فيها إحداهما، وهذا كما يكون بين المؤمنين والكفار، وأهل السنة وأهل البدعة، والنصوص التي مرت تدل على ذلك، ومما يدل على ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ وَمِنۡهُم مَّن كَفَرَ ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلۡمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ

---

(١) سورة البقرة الآية(١٧٦).

(٢) سورة آل عمران الآية(١٩).

(٣) سورة النساء الآية(٨٢).

(٤) أخرجه أبو داود رقم(٤٥٩٦، ٤٥٩٧)(باب شرح السنة)، وابن ماجة رقم٣٩٩١ ،٣٩٩٢ ،٣٩٩٣، ٣٩٩٤)، (باب افتراق الأمم)، والترمذي رقم(٢٦٤٠، ٢٦٤١)(باب ما جاء في افتراق الأمة) قال الترمذي: ((حديث حسن صحيح)).

(٥) درء التعارض(٥/٢٨٣).

(٦) سورة البقرة الآية(٢٥٣).

ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ ﴾[2]، وأمثال ذلك من الآيات، فيحمد فيه المؤمنون، ويذم فيه الكافرون، كما يحمد فيه أهل السنة الموافقين للكتاب والسنة، ويذم فيه أهل البدعة المفارقين للكتاب والسنة.

---

(١) سورة الحج الآية(١٧).

(٢) سورة الحج الآية(١٩).

أسباب الاختلاف

أسباب الاختلاف في مسائل الدين كثيرة جدا، ولكن لما كان المقام مقام إجمال واختصار، فسأذكر أهم أسبابه وأصوله، والتي تتفرع عنها سائر الأسباب، وهي في الحقيقة ترجع إلى خمسة أسباب:

١- البغي:

يعتبر هذا السبب من أظهر الأسباب في وقوع الاختلاف والتفرق، وقد أخبر الله تعالى في آيات كثيرة من كتابه العزيز عن سب افتراق الأمم السابق، وأن ذلك بسبب البغي والعدوان، وكان ذلك بعد مجيء البينات والعلم.

والبغي: جنس من الفساد، فالبغي: الظلم، وأصله الحسد، وسمي الظلم بغيا؛ لأن الحاسد يظلم المحسود جهده، طلبا لزوال نعمة الله عليه(١).

والبغي: مجاوزة الحد، وهو إما تضييع وتفريط للحق، وإما تعدٍّ للحد، فهو إما ترك واجب، وإما فعل محرم، وتارة يكون من بعضهم على بعض، وهذا مما يوجب التفرق، وتارة يكون في حقوق الله تعالى، وهما متلازمان(٢).

يقول الله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾(٣)، ويقول تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾(٤)، ويقول أيضا: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا﴾(٥)، وغيرها.

يقول أبو بكر الآجري رحمه الله: «إن الله ﷻ بمنّه وفضله أخبرنا في كتابه عمن تقدم من أهل الكتابين؛ اليهود والنصارى، أنهم إنما هلكوا لما افترقوا في دينهم، وأعلمنا

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة(١/٢٧١)، وتهذيب اللغة(٨/٢٠٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١/١٤-١٦).

(٣) سورة البقرة الآية(٢١٣).

(٤) سورة آل عمران الآية(١٩).

(٥) سورة الشورة الآية(١٤).

مولانا الكريم أن الذي حمله على الفرقة عن الجماعة، والميل إلى الباطل، الذي نهوا عنه، إنما هو البغي والحسد، بعد أن علموا ما لم يعلم غيرهم، فحملهم شدة البغي والحسد، إلى أن صاروا فرقا فهلكوا، فحذرنا مولانا الكريم أن نكون مثلهم، فنهلك كما هلكوا»[1].

ويقول ابن بطة العكبري رحمه الله: «أما بعد: فاعلموا يا إخواني وفقنا الله وإياكم للسداد والائتلاف، وعصمنا الله وإياكم من الشتات والاختلاف، أن الله عز وجل قد أعلمنا اختلاف الأمم الماضين قبلنا، وأنهم تفرقوا واختلفوا، فتفرقت بهم الطرق، حتى صار بهم الاختلاف إلى الافتراء على الله عز وجل، والكذب عليه، والتحريف لكتابه، والتعطيل لأحكامه، والتعدي لحدوده، وأعلمنا تعالى أن السبب الذي أخرجهم من الألفة بعد الفرقة، والاختلاف بعد الائتلاف: هو شدة الحسد من بعضهم لبعض، وبغي بعضهم على بعض، فأخرجهم ذلك إلى الجحود بالحق بعد معرفته، ورد البيان الواضح بعد صحته»[2].

ويقول ابن تيمية: «فأخبر أن التفرق بينهم كان بغيا، والبغي: الظلم، وهكذا التفرق الموجود في الأمة، مثل الفتن الواقعة بينها في المذاهب، والاعتقادات، والطرائق، والعبادات، والممالك، والسياسات، والأموال، فإنما تفرقوا بغيا بينهم، من بعد ما جاءهم العلم، بغيا بينهم»[3].

٢- مفارقة الكتاب والسنة:

يعتبر هذا السبب من أعظم الأسباب في وقوع الاختلاف والتفرق؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[4]، فكل من كان أعظم مفارقة للكتاب والسنة، كان أعظم اختلافا وفرقة، وكل من كان معتصما بالكتاب والسنة، كان أعظم اتفاقا وائتلافا، وهذا أمر مشاهد في الفرق التي ظهرت في الأمة الإسلامية.

يقول أبو المظفر السمعاني رحمه الله: «وكان السبب في اتفاق أهل الحديث: أنهم

---

(١) الشريعة(١/١١٣).

(٢) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية(١/٢٧٠).

(٣) جامع المسائل(٦/٤١).

(٤) سورة النساء الآية(٨٢).

أخذوا الدين من الكتاب والسنة، وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والائتلاف، وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء، فأورثهم الافتراق والاختلاف»[1].

ويقول ابن تيمية: «ولست تجد اتفاقا وائتلافا إلا بسبب اتباع آثار الأنبياء، من القرآن والحديث، وما يتبع ذلك، ولا تجد افتراقاً واختلافاً إلا عند من ترك ذلك، وقدم غيره عليه، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾[2]، فأخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون، وأهل الرحمة هم أتباع الأنبياء قولا وفعلا، وهم أهل القرآن والحديث من هذه الأمة، فمن خالفهم في شيء فاته من الرحمة بقدر ذلك، ولهذا لما كانت الفلاسفة[3] أبعد عن اتباع الأنبياء كانوا أعظم اختلافا، والخوارج، والمعتزلة، والروافض، لما كانوا أيضا أبعد عن السنة والحديث كانوا أعظم افتراقا في هذه، لا سيما الرافضة [4]، فإنه يقال: إنهم أعظم الطوائف اختلافا، وذلك لأنهم أبعد الطوائف عن

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة(٢/٢٢٦).

(٢) سورة هود الآية(١١٨-١١٩).

(٣) الفلاسفة: جمع فيلسوف وهو فيلسوفا نسبة إلى الفلسفة، مركبة من «فيلا» بمعنى محب، و«سوفيا» بمعنى الحكمة، والمعنى العام لها: محبة الحكمة، والفيلسوف هو محب الحكمة، والفلاسفة طوائف كثيرة: منهم فلاسفة الروم فهم الأصل، وهم ينقسمون إلى: القدماء الذين يقال عنهم: أساطين الحكمة، وإلى المتأخرين، كالمشائين أتباع أرسطوطاليس، ومن الفلاسفة من هو منتسب إلى الإسلام، كابن سينا، والفرابي، وغيرهم، وللفلاسفة عموما آراء كثيرة مخالفة للدين: كإنكارهم لحقيقة الخالق ﷻ، وقولهم بقدم العالم، ومنهم من ينكر النبوات، واليوم الآخر، إلى غير ذلك من العقائد الباطلة. انظر: الملل والنحل للشهرستاني(٢/٣٦٣)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٣١٦)، ودرء التعارض(٩/٣٩٩)، ومنهاج السنة(١/٣٥٧).

(٤) **الرافضة** صنف من أصناف الشيعة ويقال لهم السَّبَّابة؛ وهم طوائف من أشهرهم الإمامية، الذين يعتقدون أن علياً ﷺ هو الإمام الحق بعد النبي ﷺ بنص جليٍّ، أو خفي، وأنه ظلم ومنع حقه، سموا بذلك لرفضهم إمامة الشيخين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وهم يبغضون الصحابة ويسبونهم، ويسبونهم ويشتمونهما، والغالية منهم: كفَّروا جمهور الصحابة، إلاَّ نفر قليل، وكان ظهورهم في خلافة هشام بن عبد الملك، وذلك لَمَّا رفضوا زيد بن علي بن الحسين في حدود(١٢١هـ) أو

السنة والجماعة، بخلاف المعتزلة[1] فإنهم أقرب إلى ذلك منهم))[2].

٣- الإيمان ببعض الكتاب دون بعض، أو ترك العمل ببعضه دون بعض:

وهذا السبب داخل في السبب الذي قبله، إلا أنه ذكر هاهنا، لورود ذكره على وجه الخصوص، وهو مما يوجب التنازع والفرقة، وموجب لوقوع العداوة والبغضاء بين المتنازعين والمختلفين؛ كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾[3].

يقول ابن تيمية: ((فأخبر أن نسيانهم حظا مما ذكروا به؛ وهو ترك العمل ببعض ما أمروا به، كان سببا لإغراء العداوة والبغضاء بينهم، وهكذا الواقع في أهل ملتنا، مثلما نجده بين الطوائف المتنازعة في أصول دينها، وكثير من فروعه؛ من أهل الأصول

في(١٢٢هـ) حين سألوه عن أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- فترضى عنهما، وترحم عليهما، فقال لهم: رفضتموني. انظر: مقالات الأشعري(١/٦٥ – ١٣٠)، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص ٤٠٥)، والفصل لابن حزم(٥/٣٥)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٥٨٩)، والتسعينية لابن تيمية(١/٢٦٣- ٢٦٤)، ومنهاج السنة له(١/١٢، ١٨، ٣٤ ، ٧٢)، وبيان تلبيس الجهمية(١/٢٩٠).

(١) فرقة من أشهر فرق المتكلمين، أتباع واصل بن عطاء الغزال البصري، وعمرو بن عبيد، سموا بالمعتزلة لسببين: أحدهما معنوي، والآخر حسي، فأما الأول: فهو لاعتزالهم الأمة بالقول بالمترلة بين المترلتين؛ أي أن الفاسق الملي ليس كافرا ولا مؤمنا، بل هو في مترلة بين المترلتين، والثاني: لاعتزال واصل وأصحابه حلقة الحسن البصري، وكان ذلك في البصرة في أوائل المائة الثانية، كما اشتهروا بأصولهم الخمسة وهي: التوحيد، والعدل، وإنفاذ الوعيد، والمترلة بين المترلتين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهذه الأصول كلها تدل على معان فاسدة. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري(١/٢٣٥)، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص٩٣)، والملل والنحل للشهرستاني(١/٣٨)، ومن كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى(٨/٢٢٨، ١٠/٣٥٨، ١٣/٣٦).

(٢) مجموع الفتاوى(٤/٥٢).

(٣) سورة المائدة الآية(١٤).

والفروع، ومثلما نجده بين العلماء، وبين العباد»[1].

٤- اتباع الأهواء والآراء:

وهذا من أظهر أسباب الفرقة والاختلاف؛ لأن الأهواء مختلفة، والآراء متعددة، ولو ترك الناس إلى أهوائهم وآرائهم، فقطعا سيقع الاختلاف؛ إذ لا يضبط الناس، ولا يجمع كلمتهم إلا الوحي المعصوم، فلهذا لما اعتمد أهل الأهواء والبدع على أهوائهم وآرائهم، ظهر فيهم الفرقة والاختلاف، فصار ذلك من أبرز سماتهم، وأظهر علاماتهم.

وكان أهل العلم يسمي تلك الفرق الخارجة عن منهج الكتاب والسنة بأهل الأهواء، والجمع دليل على كثرة التفرق والاختلاف، والآيات في ذم الأهواء كثيرة جدا.

يقول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾ وَءَاتَيْنَٰهُم بَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ۖ فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٧﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[2].

يقول ابن تيمية: «أخبر سبحانه أنه أنعم على بني إسرائيل بنعم الدين والدنيا، وأنهم اختلفوا بعد مجيء العلم، بغيا من بعضهم على بعض، ثم جعل محمدا ﷺ على شريعة شرعها له، وأمره باتباعها، ونهاه عن اتباع أهواء الذين لا يعلمون، وقد دخل في الذين لا يعلمون كل من خالف شريعته»[3].

ويقول أبو العالية الريَّاحي رحمه الله: «تعلموا الإسلام، فإذا تعلمتموه فلا ترغبوا عنه، وعليكم بالصراط المستقيم فإنه الإسلام، ولا تحرفوا الإسلام يمينا وشمالا، وعليكم بسنة نبيكم، والذي كان عليه أصحابه، وإياكم وهذه الأهواء التي تلقي بين الناس العداوة والبغضاء»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى(١٤/١)، وانظر: الاستقامة(٣/١).

(٢) سورة الجاثية الآية(١٦-١٨).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم(٨٥/١).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه(٣٦٧/١١) رقم(٢٠٧٥٩)، وأبو نصر المروزي في السنة(ص٥٣)

ويقول أبو المظفر السمعاني: ((فلما حدثت هذه الأهواء المرديَّة، الدَّاعية صاحبها إلى النار، ظهرت العداوة، وتباينوا وصاروا أحزابا، فانقطعت الأخوة في الدين، وسقطت الألفة، فهذا يدل على أن هذا التباين والفرقة، إنما حدثت من المسائل المحدثة))[1].

٥- اتباع المتشابه من الكلام:

وذلك مثل الألفاظ المجملة، وأكثر اختلاف الناس من جهة الاشتراك في الألفاظ، ولهذا كان من أبرز سمات أهل البدعة والفرقة اتباع المتشابه من الكلام، كالألفاظ المجملة، التي تحمل حقا وباطلاً، فأورثهم ذلك كثرة التفرق والاختلاف.

يقول ابن تيمية: ((وأمَّا الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة، ولا اتفق السلف على نفيها، أو إثباتها، فهذه ليس على أحد أن يوافق من نفاها، أو أثبتها، حتى يستفسر عن مراده بها، فإن أراد بها معنى يوافق خبر الرسول أقر به، وإن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره، ثم التعبير عن تلك المعاني إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال، عبر بغيرها أو بيَّن مراده بها، بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي؛ فإن كثيراً من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة، ومعان مشتبهة، حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها))[2].

ويقول أيضا: ((ولقد صدق القائل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء))[3].

رقم(٢٧)، والآجري في الشريعة(١/٣٠٠) رقم(١٩)، واللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة(١/٦٢) رقم(١٧).

والأثر صحيح؛ لأن رجاله من طريق عبد الرزاق كلهم ثقات؛ فقد رواه عن معمر بن همام عن عاصم الأحول عن أبي العالية الريَّاحي. انظر: التاريخ الكبير للبخاري(٣٧٨/٧، ٤٨٥/٦)، وتقريب التهذيب لابن حجر(ص٤٣٧، ٢٢٨).

(١) الحجة في بيان المحجة(٢/٢٢٨).

(٢) مجموع الفتاوى(١٢/١١٤).

(٣) المصدر نفسه(٨/٣٩٢).

ويقول ابن القيم رحمه الله: ((فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة، والمعاني المشتبهة، ولا سيما إذا صادفت أذهانا سقيمة، فكيف إذا انضاف إلى ذلك هوى، وتعصب))[1].

٦- **الجهل**: وهو أصل كل شر، كما قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾[2]، وللجهل صور كثيرة.

قال ابن تيمية: ((ويكون سببه تارة جهل المختلفين بحقيقة الأمر الذي يتنازعان فيه، أو الجهل بالدليل الذي يرشد به أحدهما الآخر، أو جهل أحدهما بما مع الآخر من الحق: في الحكم، أو في الدليل، وإن كان عالما بما مع نفسه من الحق حكما ودليلا، والجهل والظلم هما أصل كل شر))[3].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة(١/٣١٦).

(٢) سورة الأحزاب الآية(٧٢).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم(١/١٣٢).

المطلب الثاني

خطورة التفرق والاختلاف، والتحذير من ذلك، وذكر الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة، وأقوال السلف والأئمة

مما هو معلوم بالدين بالضرورة وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة، والنهي عن التفرق والاختلاف، فهذا أصل عظيم من أصول الدين والملة، وذلك معلوم في كتب المرسلين والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهو في كتاب الله تعالى أكثر من أن يحصر، وكذلك في سنة النبي ﷺ، وأجمعت كلمة الصحابة والتابعين، ومن بعدهم على ذم التفرق والاختلاف؛ لأنه يؤول إلى الشر والفساد في الدين والدنيا.

يقول ابن تيمية: «فصل: فيما اختلف فيه المؤمنون من الأقوال والأفعال، في الأصول والفروع، فإن هذا من أعظم أصول الإسلام؛ الذي هو معرفة الجماعة، وحكم الفرقة والتقاتل، والتكفير والتلاعن، والتباغض وغير ذلك»[١].

وقد اهتم أئمة السلف رحمهم الله تعالى بتقرير هذا الأصل، وصنفوا المصنفات السُنيَّة، وعقدوا فيها التراجم السَنِيَّة، المتضمنة لوجوب الاعتصام بالكتاب والسنة، ونبذ الفرقة والاختلاف، مستندين في ذلك إلى الكتاب والسنة والإجماع[٢].

فمن القرآن: الآيات أكثر من أن تحصر في هذا المقام، وقد تنوعت دلالاتها في تقرير هذا الأصل: فمرة يأمر بالاعتصام وينهى عن ضده، ومرة يحذر من الاختلاف ويبين أنه من سنن الأمم السابقة، وقد نُهينا عن اتباع آثارهم، ومرة ينهى عن الاختلاف ويبين نتائجه الفاسدة، ونحو ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾[٣]، ثمَّ حذرنا عن مواقعة ما أتاه من قبلنا من أهل الكتاب، فيصيبنا ما أصابهم؛ فقال تعالى: ﴿

---

(١) الاستقامة(١/٢٤).

(٢) انظر: الشريعة للآجري(١/١١٣)، والإبانة الكبرى لابن بطة(١/٢٧٠)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي(١/١٠٧).

(٣) سورة آل عمران الآية(١٠٣).

﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1]، فأخبرنا أنهم عن الحق رجعوا، ومن بعد البيان اختلفوا، ثم أوعدهم بالعذاب العظيم.

وقال تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾[3]، وغيرها.

وأما من السنة: فمنها ما جاء من طريق أبي هريرة ﷺ أنه قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمَّر وجهه، كأنما فقئ في وجنتيه الرمَّان فقال: «أبهذا أمرتم، أم بهذا أرسلت إليكم، إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم، عزمت عليكم أن لا تتنازعوا فيه»[4].

وقوله ﷺ لمعاذ بن جبل ﷺ وأبي موسى الأشعري ﷺ لما بعثهما إلى اليمن: «يسِّرا ولا تعسِّرا، وبشِّرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا»[5]، والشاهد هو قوله ﷺ: «ولا تختلفا»، وإن كان سببه النهي عن الاختلاف عند مواجهة الأعداء، إلا أنه عام؛ لأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب كما هو مقرر عند أهل العلم.

وقوله ﷺ للَّذيْن اختلفا في قراءة آية من القرآن: «كلاكما محسن». قال شعبة: أظنه قال: «لا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا»[6]، فبين أن الاختلاف يؤدي إلى

---

(١) سورة آل عمران الآية(١٠٥).

(٢) سورة الأنعام الآية(١٥٣).

(٣) سورة الشورى الآية(١٣).

(٤) أخرجه الترمذي رقم(٢١٣٣)(ص٤٨١)(باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر)، وابن ماجة رقم(٨٥)(ص٣١)(باب في القدر). حسنه الألباني كما في سنن الترمذي(ص٤٨١)، وقال عنه: حسن صحيح كما في سنن ابن ماجة(ص٣١).

(٥) أخرجه البخاري رقم(٣٠٣٨)(كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب..)، ومسلم رقم(٤٥٢٦)(كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير).

(٦) أخرجه البخاري رقم(٢٤١٠) (٣/١٣٠).

الهلكة، كما وقع للأمم السابقة.

وكذلك قوله ﷺ: «لا تختلفوا فتختلف قلوبكم». قال ابن مسعود: ((فأنتم اليوم أشد اختلافاً))[1]. وهو إن كان سببه خاص بتسوية الصفوف عند الصلاة، إلا أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، ونحو ذلك من الأحاديث الكثيرة في هذا الباب.

فالخلاصة من هذا الباب أن الاجتماع والائتلاف يوجب الرحمة من الله تعالى، والرضوان والمغفرة، ونحو ذلك، والفرقة والاختلاف توجب العذاب، والطرد من رحمة الله تعالى، ونحو ذلك.

يقول الإمام ابن تيمية: ((فظهر أن سبب الاجتماع والألفة: جمع الدين، والعمل به كله، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما أمر باطنا وظاهرا، وسبب الفرقة: ترك حظ مما أمر العبد به، والبغي بينهم.

ونتيجة الجماعة: رحمة الله، ورضوانه، وصلواته، وسعادة الدنيا والآخرة، وبياض الوجوه، ونتيجة الفرقة: عذاب الله، ولعنته، وسواد الوجوه، وبراءة الرسول ﷺ منهم))[2].

---

(١) أخرجه مسلم -واللفظ له-رقم(٢٨)(ص١٨٤)(باب تسوية الصفوف وإقامتها)، والبخاري رقم(٧٢٢)(١/١٤٥)(باب إقامة الصف من تمام الصلاة).

(٢) مجموع الفتاوى(١/١٧).

المطلب الثالث

سمات وخصائص منهج أهل السنة والجماعة

أطلق أئمة السلف (السنة) على ما يتعلق بالأمور الاعتقادية، أو ما يتصل بها مما هو من شعارهم، وإن لم يكن من مسائل الاعتقاد، كالمسح على الخفين، ونحو ذلك، ويدل على ذلك صنيعهم في مؤلفاتهم ومصنفاتهم العقدية، وهذا مما هو مشهور ومعلوم لدى طلاب العلم.

ولهذا فإن أهل السنة والجماعة كما عرفهم الإمام أبو نصر السِّجزي: ((هم الثابتون على اعتقاد ما نقله إليهم السلف الصالح رحمهم الله عن الرسول ﷺ، أو عن الصحابة ﵃ فيما لم يثبت فيه نص في الكتاب، ولا عن الرسول ﷺ))[1].

وهناك تعاريف أخرى أشمل ذكرها بعض أهل العلم؛ منها قول ابن حزم: ((وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة؛ فإنهم الصحابة ﵃، وكل من سلك نهجهم؛ من خيار التابعين، ثم أصحاب الحديث، ومن اتبعهم من الفقهاء، جيلا فجيلا إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام، في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم))[2].

ويقول ابن تيمية: ((فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع، فهو من أهل السنة والجماعة))[3].

ولأهل السنة والجماعة سمات وخصائص تميزوا بها من بين سائر فرق أهل الأهواء والبدع؛ جعلتهم هم أهل الحق والاستقامة، ومن خالفهم كان من أهل البدعة والضلالة، ومن أبرزها وأهمها:

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص٩٩).

(٢) الفصل في الملل والنحل(٢/٢٧١).

(٣) مجموع الفتاوى(٣/٣٤٦).

١- الاعتصام بالكتاب والسنة، والتمسك بما أجمع عليه الصحابة ﭫ في مسائل العقيدة، وفي غيرها، وهذا من أبرز ما يتميز به منهج أهل السنة عن غيرهم.

قال الإمام أحمد رحمه الله: ((أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم، وترك البدع))[1].

وقال الإمام البربهاري رحمه الله: ((والأساس الذي تبنى عليه الجماعة: هم أصحاب محمد ﷺ، ورحمهم الله أجمعين، وهم أهل السنة والجماعة، فمن لم يأخذ عنهم، فقد ضل وابتدع، وكل بدعة ضلالة، والضلالة وأهلها في النَّار))[2].

وقال أبو القاسم التيمي رحمه الله: ((قال بعض العلماء: وأهل السنة والجماعة لم تتعد الكتاب والسنة، وإجماع السلف الصالح، لم تتبع المتشابه وتأويله، ابتغاء الفتنة، وإنما اتبعوا الصحابة والتابعين، وما أجمع المسلمون عليه قولاً وعملاً))[3].

٢- ومن خصائص أهل السنة والجماعة الاتفاق والائتلاف، فاتفقوا في مسائل العقيدة دون اختلاف، فأورثهم الائتلاف والمحبة، وهذا نتيجة تمسكهم بالأصل الأول، وهو القرآن والسنة والإجماع.

يقول أبو المظفر السمعاني رحمه الله: ((ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق: أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة، من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم من الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد، يجرون فيه على طريقة واحدة، لا يحيدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد، ونقلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً، ولا تفرقا في شيء ما وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم، ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل

---

(١) أصول السنة -ضمن عقائد السلف-(ص١٩).

(٢) شرح السنة(ص٦٧).

(٣) الحجة في بيان المحجة(٤١٠/٢).

على الحق دليل أبين من هذا))[1].

وقال أيضا: ((وكان السبب في اتفاق أهل الحديث: أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة، وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والائتلاف))[2].

ويقول الإمام ابن قتيبة رحمه الله: ((أصحاب الحديث كلهم مجمعون على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لا يكون، وعلى أنه خالق الخير والشر، وعلى أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وعلى أن الله تعالى يرى يوم القيامة، وعلى تقديم الشيخين، وعلى الإيمان بعذاب القبر، لا يختلفون في هذه الأصول))[3].

ويقول ابن تيمية: ((ولو اعتصموا بالكتاب والسنة -يعني أهل البدع- لاتفقوا، كما اتفق أهل السنة والحديث؛ فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا في شيء من أصول دينهم))[4].

٣- من خصائص أهل السنة والجماعة الثبات على الحق، والاستقرار عليه، وإن امتحنوا بأنواع المحن، وفتنوا بأنواع الفتن، وقد أورثهم ذلك اليقين والطمأنينة والسكينة، وهذا نتيجة تمسكهم بالأصل الأول: القرآن والسنة والإجماع.

يقول ابن تيمية: ((وأما أهل السنة والحديث فما يعلم أحد من علمائهم، ولا صالح عامتهم رجع قط عن قوله واعتقاده، بل هم أعظم الناس صبرا على ذلك، وإن امتحنوا بأنواع المحن، وفتنوا بأنواع الفتن، وهذه حال الأنبياء وأتباعهم من المتقدمين؛ كأهل الأخدود ونحوهم، وكسلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين...-إلى أن قال-: وبالجملة فالثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة أضعافُ أضعافِ ما هو عند أهل الكلام والفلسفة))[5].

---

(١) الحجة في بيان المحجة(٢/٢٢٤).

(٢) المصدر نفسه(٢/٢٢٦).

(٣) تأويل مختلف الحديث(٦٤).

(٤) درء التعارض(١٠/٣٠٦).

(٥) مجموع الفتاوى(٤/٥٠).

٤- ومن أبرز خصائص منهج أهل السنة والجماعة الوسطية في كل الأمور، فهم وسط بين الفرق، كما أن المسلمون وسط بين الملل، ففي باب الأسماء والصفات، هم وسط بين أهل التعطيل والتمثيل، وفي باب القدر، وسط بين القدرية النفاة والجبرية المثبتة، ووسط في باب الأسماء والأحكام بين الخوارج[1] والمعتزلة، وبين المرجئة[2]، ووسط في باب الصحابة بين الرافضة وبين الخوارج والمعتزلة، وهكذا.

---

(١) الخوارج: هم الذين خرجوا على علي رضي الله عنه بعد معركة صفين، وأنكروا عليه تحكيم الحكمين، وذلك في حدود سنة(٣٨هـ)، وأول الخوارج وأقبحهم ذو الخويصرة التميمي الذي اعترض على النبي صلى الله عليه وسلم قسمة الذهبة التي بعثها له علي رضي الله عنه من اليمن، والخوارج فرق كثيرة تجمعهم: تكفير علي رضي الله عنه، وعثمان رضي الله عنه، والحكمين، وأصحاب الجمل، وكل من رضي بالتحكيم، وأجمعوا على تكفير مرتكبي الكبائر -إلا النجدات منهم-، والخروج على الإمام الجائر -في نظرهم -، وذكر ابن حزم في الفصل: أن كل من قال بقول الخوارج الذي امتازوا به فهو خارجي.

وقد ذكر الأشعري في مقالاته أن الخوارج تقول بقول المعتزلة في «التوحيد»، وأنهم جميعاً يقولون: بخلق القرآن، وهذا كما ذكر ابن تيمية قد يكون قول من تأخر من الخوارج إلى حدوث مقالات الجهمية، وأمَّا قبل ذلك فإن قدماء الخوارج الذين كانوا في زمن الصحابة، والتابعين، فلم يكونوا على مذهب الجهمية، فإنهم ماتوا قبل حدوث هذه الأقوال المضافة إلى الجهمية. انظر: مقالات الأشعري(١/١٥٦، ١٨٩)، والفرق للبغدادي(ص ٧٢)، والفصل لابن حزم(٢/٢٧٠)، والملل للشهرستاني(١/٨٤)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٥٤٥)، وبيان تلبيس الجهمية(٢/٥٨٤، ٤/٢١١)، والتسعينية(١/٢٣٢)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٣/٥٨٧).

(٢) المرجئة في عرف السلف تطلق على طائفتين: الأولى: قوم أرجو أمر عثمان وعلي رضي الله عنهما فلا تتولاهما ولا تتبرأ منهما، وهؤلاء قد مضوا. والثانية: وهم الذين أخرجوا العمل عن مسمى الإيمان واختلفوا فيما بعد في الاعتقاد والقول، وهم ثلاثة أصناف: مرجئة الفقهاء قالوا: الإيمان قول واعتقاد، والجهمية غلاة المرجئة قالوا: الإيمان مجرد ما في القلب، والكرامية قالوا الإيمان قول باللسان فقط، وهذا الإطلاق الثاني هو المراد هنا وهو الأشهر. انظر: مقالات الأشعري(١/٢١٣)، والفرق للبغدادي(ص ١٩٠)، والفصل لابن حزم(٣/٢٢٧(٥/٧٣)، وانظر من كتب السنة: تهذيب الآثار لابن جرير الطبري(٢/٦٦١)، والسنة لعبد الله بن أحمد(ص٢٨٤)،

يقول ابن تيمية: ((وكذلك أهل السنة في الإسلام متوسطون في جميع الأمور؛ فهم في عليٍّ وسط بين الخوارج، والروافض، وكذلك في عثمان وسط بين المروانية، والزيدية[1]، وكذلك في سائر الصحابة وسط بين الغلاة فيهم، والطاعنين عليهم، وفي الوعيد وسط بين الخوارج والمعتزلة، وبين المرجئة، وهم في القدر وسط بين القدرية من المعتزلة، ونحوهم، وبين القدرية المجبرة؛ من الجهمية[2] ونحوهم، وهم في الصفات وسط بين المعطلة، وبين الممثلة))[3].

والإيمان لابن منده(١/٣٣١)، ومجموع الفتاوى(٧/٥٠٩).

(١) فرقة من فرق الشيعة، ويطلق عليهم المفضلة وهم: الذين يفضلون عليًّا ﷺ على أبي بكر، وعمر -رضي الله عنهما-، ولكن يعتقدون إمامتهما، وعدالتهما، ويتولونهما، وهذه الدرجة وإن كانت باطلة، فقد انتسب إليهم طوائف من أهل الفقه والعبادة، ممن هم أقرب إلى أهل السنة، وهذه الدرجة هي المرقاة التي تصعد منها الرافضة، فهم لهم باب.

وهذا وإن أهل المقالات -كالأشعري في مقالاته، وغيره- لا يذكرون عن أحد من الشيعة أنه وافق المعتزلة في توحيدهم، وعدلهم ونحو ذلك، إلاَّ عن بعض متأخريهم، كابن النوبختي، وأمثاله، وإنما يذكرون عن بعض قدمائهم التجسيم، وإثبات القدر، وغيره.

انظر: مقالات الأشعري(١/٦٥ – ١٣٠)، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص ٤٠٥)، والفصل لابن حزم(٥/٣٥)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٥٨٩)، والملل والنحل للشهرستاني(١/١٠٦)، والتسعينية لابن تيمية(١/٢٦٣- ٢٦٤) ومنهاج السنة له(١/١٢، ١٨، ٣٤ ، ٧٢)، وبيان تلبيس الجهمية(١/٢٩٠)، والشريعة للآجرِّي(٣/٥٥٤).

(٢) فرقة من أشهر فرق أهل الكلام، أتباع الجهم بن صفوان الترمذي، نشأت في أواخر الدولة الأموية؛ أي في أواخر المائة الثانية، وأوائل المائة الثالثة على يد الجهم بن صفوان(ت١٢٨ هـ)، في خراسان، ناحية المشرق، اشتهروا بمقالة نفي الصفات، كما اشتهروا بالقول بالجبر في القدر، والقول بالإرجاء في مسائل الإيمان، وغيرها من البدع والضلالات، وقد كفرهم أئمة السلف. انظر: مقالات الإسلاميين(١/٣٣٨)، والفرق بين الفرق(ص١٩٩)، والملل والنحل للشهرستاني(١/٧٢)،ومن كتب ابن تيمية مجموع الفتاوى(٨/٤٥٩).

(٣) منهاج السنة(٥/١٧٢)، ولمعرفة تفاصيل ذلك ينظر: وسطية أهل السنة بين الفرق للدكتور محمد باكريم محمد باعبد الله حفظه الله.

فهذه أهم وأبرز خصائص منهج أهل السنة والجماعة، ومما لا شك فيه أن لهم خصائص كثيرة تفوق ما ذكر، لمن تتبعها وجردها، وذلك موجود في بطون كتب أهل السنة، وفيما ذكر فيه الإشارة والتنبيه لما لم يذكر.

المطلب الرابع
سمات منهج أهل البدع والأهواء

أهل البدع والأهواء: هم كل من خالف الكتاب المستبين، والسنة النبوية، وما أجمع عليه الصحابة والتابعون، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

يقول الإمام سفيان بن عيينة رحمه الله: ((السنة عشرة، فمن كن فيه، فقد استكمل السنة، ومن ترك منها شيئا فقد ترك السنة: إثبات القدر، وتقديم أبي بكر وعمر، والحوض، والشفاعة، والميزان، والصراط، والإيمان قول وعمل، والقرآن كلام الله، وعذاب القبر، والبعث يوم القيامة، ولا تقطعوا بالشهادة على مسلم))(١).

ويقول ابن تيمية: ((من خالف الكتاب المستبين، والسنة المستفيضة، أو ما أجمع عليه سلف الأمة، خلافا لا يعذر فيه، فهذا يعامل بما يعامل به أهل البدع))(٢).

ولأهل الأهواء والبدع سمات وخصائص تميزوا بها عن أهل السنة والجماعة، وفارقوا بها الكتاب والسنة، وما عليه سلف الأئمة، وأصدق كلمة بينت سمات أهل البدعة مقولة الإمام المبجل أحمد بن حنبل رحمه الله؛ حيث قال: ((فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله، وفي الله، وفي كتاب الله بغير علم، يحتجون بالمتشابه من الكلام، ويضلون الناس بما يشبهون عليهم))(٣).

١- نبذ الكتاب والسنة، وترك الاحتجاج بهما، والعمل بهما، وهذا هو شعار أهل البدعة والضلالة، وهذا معنى قول الإمام: ((مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب)).

قال أبو نصر السجزي: ((وخصومنا المتكلمون، معلوم منهم أجمع اجتناب النقل، والقول به، بل تمحينهم لأهله ظاهر، ونفورهم عنهم بيِّن، وكتبهم عارية عن إسناد، بل

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي(٢/١٧٤).

(٢) مجموع الفتاوى(٢٤/١٧٢).

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة لأحمد(ص٥٦).

يقولون: قال الأشعري، وقال ابن كلاب، وقال القلانسي[1]...»[2].

ويقول ابن تيمية: «وأما الفرق الباقية: فإنهم أهل الشذوذ، والتفرق، والبدع والأهواء، ولا تبلغ الفرقة من هؤلاء قريبا من مبلغ الفرقة الناجية، فضلا عن أن تكون بقدرها، بل قد تكون الفرقة منها في غاية القلة، وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسنة والإجماع»[3].

وقال أيضا: «ومتى تركوا الكتاب والسنة، فلا بد أن يختلفوا؛ فإن الناس لا يفصل بينهم إلا كتاب منزّل من السماء»[4].

٢- ومن سمات أهل البدع وعلاماتهم ترك انتحال مذهب السلف، بل والطعن فيهم، والوقيعة في أعراضهم، ومعاداتهم، ونبزهم بالألقاب السيئة المنفرة، وهذه من أظهر سماتهم.

يقول الشيخ أبو إسماعيل الصابوني: «وعلامات أهل البدع على أهلها بادية ظاهرة، وأظهر آياتهم وعلامتهم شدة معاداتهم لحملة أخبار النبي ﷺ، واحتقارهم لهم، وتسميتهم إياهم حشوية [5]، وجهلة، وظاهرية، ومشبهة، اعتقادا منهم في أخبار رسول الله ﷺ أنها

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، اعتقاده موافق لاعتقاد ابن كلاب، قال عنه ابن عساكر: «إنه من معاصري أبي الحسن -رحمه الله- لا من تلاميذه كما قال الأهوازي». انظر: تبيين كذب المفتري (ص ٣٨٩هـ).

وقد رأيت ممَّن يهتم بنقل أقواله وآرائه: عبد القاهر البغدادي؛ كما في كتابيه «أصول الدين» و «الفرق بين الفرق»، ولم أقف على تاريخ وفاته.

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٠٠).

(٣) مجموع الفتاوى(٣/٣٤٦).

(٤) درء التعارض(٥/٢٨٤).

(٥) من الحشو: وهو الزائد الذي لا طائلة تحته، والحشو من الكلام: الفضل الذي لا يعتمد عليه، ويقال: فلان من حِشوَةِ بني فلان؛ أي من رُذالهم.

انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/٥١)، ولسان العرب لابن منظور(٣/١٩) -دار إحياء التراث-.

بمعزل عن العلم، وأن العلم ما يلقيه الشيطان إليهم من نتائج عقولهم الفاسدة، ووساوس صدورهم المظلمة»[1].

ويقول ابن تيمية: «...أما أن يكون انتحال السلف من شعار أهل البدع، فهذا باطل قطعاً؛ فإن ذلك غير ممكن، إلا حيث يكثر الجهل، ويقل العلم؛ يوضح ذلك: أن كثيرا من أصحاب أبي محمد -يعني العز بن عبد السلام-، من أتباع أبي الحسن الأشعري يصرحون بمخالفة السلف في مثل مسألة الإيمان، ومسألة تأويل الآيات والأحاديث، يقولون: مذهب السلف: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، وأما المتكلمون من أصحابنا فمذهبهم كيت وكيت.

وكذلك يقولون: مذهب السلف أن هذه الآيات والأحاديث الواردة في الصفات لا تتأول، والمتكلمون يريدون تأويلها؛ إما وجوبا، وإما جوازاً، ويذكرون الخلاف بين

وأمَّا عن مسمَّى الحشوية فيقول شيخ الإسلام بن تيمية: «قلت: مسمَّى الحشوية في لغة الناطقين به، ليس اسماً لطائفة معينة لها رئيس قال مقالة فاتبعته، كالجهمية والكلابية والأشعرية، ولا اسماً لقول معين من قاله كان كذلك، والطائفة إنما تتميز بذكر قولها، أو بذكر رئيسها، ولهذا كان المؤمنون متميزون بكتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ....

وإذا كان كذلك: فأول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا اللفظ عمرو ابن عبيد، رئيس المعتزلة؛ فإنه ذُكر له عن ابن عمر شيئاً يخالف قوله، فقال: كان ابن عمر حشوياً؛ نسبة إلى الحشو، وهم العامة والجمهور، وكذلك تسميهم الفلاسفة، كما سمَّاهم بذلك صاحب الكتاب — يقصد الرازي – ، والمعتزلة ونحوهم يسمونهم الحشوية، والمعتزلة تعني بذلك: كل من قال بالصفات وأثبت القدر، وأخذ ذلك عنها متأخرو الرافضة، فسموهم الجمهور بهذا الاسم، وأخذ ذلك عنهم القرامطة الباطنية، فسموا بذلك كل من اعتقد صحة ظاهر الشريعة....

والفلاسفة تسمي من أقرَّ بالمعاد الجسمي والنعيم الحسِّي حشوياً، وأخذوا ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية، فسمُّوا من أقرَّ بما ينكرونه من الصفات، ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام و الجهمية و الإرجاء حشويًّا». بيان تلبيس الجهمية(١٢٤/٢)، وانظر: درء التعارض (٣٥١/٧)، ومجموع الفتاوى(١٧٦/١٢)، ومنهاج السنة(٥٢٠/٢) وغيرها من المواضع.

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث(ص١٠٩).

السلف، وبين أصحابهم المتكلمين، هذا منطوق ألسنتهم، ومسطور كتبهم))[1].

٣- ومن أبرز سمات منهجهم أيضا تقديم العقل والذوق على نصوص الوحيين، فما وافق عقولهم قبلوه، اعتضاداً لا اعتماداً، وما خالفها تأولوه إن كان من القرآن، أو ردوه وطعنوا فيه إن كان حديثا أو أثراً، وهذا معنى قول الإمام: ((مجمعون على مفارقة الكتاب)).

يقول أبو المظفر السمعاني: ((وأما سائر أهل الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم، وخواطرهم، وآرائهم، فطلبوا الدين من قبله، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة، عرضوه على معيار عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردُّوه، فإن اضطروا إلى قبوله حرَّفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستكرهة، فحادوا عن الحق، وزاغوا عنه، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، وجعلوا السنة تحت أقدامهم، تعالى الله عما يصفون))[2].

ويقول ابن تيمية: ((وأما قوله بأنهم: ((متفقون على مخالفة الكتاب))؛ فهذا إشارة إلى تقديم غير الكتاب على الكتاب؛ كتقديم معقولهم، وأذواقهم، وآرائهم، ونحو ذلك على الكتاب، فإن هذا اتفاق منهم على مخالفة الكتاب))[3].

ويقول ابن القيِّم: ((ومنها: أن أهل البدع يأخذون من السنة ما وافق أهواءهم، صحيحا كان أو ضعيفا، ويتركون ما لم يوافق أهواءهم من الأحاديث الصحيحة، فإذا عجزوا عن ردِّه بغوه عوجا بالتأويلات المستنكرة، التي هي تحريف له عن مواضعه))[4].

٤- اتباع المتشابه من الكلام، كاستعمالهم للألفاظ المجملة، التي تحمل حقا وباطلا، ليلبسوا بها على الجهال من الناس، وهذا معنى قول الإمام: ((يحتجون بالمتشابه من الكلام، ويضلون الناس بما يشبهون عليهم))

---

(١) مجموع الفتاوى(٤/١٥٦).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة(٢/٢٢٤).

(٣) درء التعارض(٥/٢٨٤).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة(٤/١٦٠٧).

يقول الله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾[1]، وقد سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية فقال: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمَّى الله فاحذروهم»[2].

يقول ابن تيمية: ((والمقصود هنا قوله: ((يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم))؛ وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس، هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة، التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون موجودة مستعملة في الكتاب والسنة، وكلام الناس، لكن بمعان أخر، غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أخر، فيحصل الاشتباه والإجمال))[3].

ويقول ابن القيِّم: ((هؤلاء المعارضين للكتاب والسنة بعقلياتهم، التي هي في الحقيقة جهليات، إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة، مجملة تحتمل معاني متعددة، ويكون ما فيها من الاشتباه في المعنى، والإجمال في اللفظ، يوجب تناولها بحق وباطل، فبما فيها من الحق يقبل من لم يحط بها علما ما فيها من الباطل؛ لأجل الالتباس والاشتباه، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء، وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع كلها))[4].

٥- الفرقة والاختلاف، وهذا معنى قول الإمام أحمد: ((مختلفون في الكتاب))، وهذا أمر بديهي؛ لأنه فرع عن مفارقتهم للكتاب والسنة، واعتمادهم على

---

(١) سورة آل عمران الآية(٧).

(٢) أخرجه البخاري برقم(٤٥٤٧)(كتاب التفسير، باب: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ ﴾)، ومسلم برقم(٢٦٦٥)(كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن).

(٣) درء التعارض(١/٢٢٢).

(٤) مختصر الصواعق(١/٣١٤-٣١٥).

عقولهم وآرائهم الكاسدة، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[1].

يقول ابن قتيبة: ((وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس، وإعداد آلات النظر، أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحُسَّاب، والمُسَّاح، والمهندسون؛ لأن آلتهم لا تدل إلا على عدد واحد، وإلا على شكل واحد، وكما لا يختلف حذَّاق الأطباء في الماء، وفي نبض العروق؛ لأن الأوائل قد وقفوهم من ذلك على أمر واحد، فما بالهم أكثر الناس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين))[2].

ويقول أبو المظفر السمعاني: ((وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع، رأيتهم متفرقين مختلفين، و شيعاً وأحزابا، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد، يبدع بعضهم بعضا، بل يرتقون إلى التكفير، يكفر الابن أباه، والرجل أخاه، والجار جاره، تراهم أبدا في تنازع وتباغض واختلاف، تنقضي أعمارهم ولمَّا تتفق كلماتهم ﴿ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾[3]...-إلى أن قال-: وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء، فأورثهم الافتراق والاختلاف))[4].

٦- ومن سماتهم أنك تجدهم من أكثر الناس اضطرابا وتناقضا، فلا يستقرون على قول أو رأي، وهذا فرع عن تقديمهم للمعقول عن المنقول، بلا حجة ولا برهان، وقد أورثهم ذلك عدم اليقين والشك والارتياب، كما هو المشهور من حالهم.

يقول أبو نصر السجزي: ((ووجدنا القائلين بالعقل المجرد، وأنه أول الحجج مختلفين فيه، كل واحد يزعم أن الحق معه، وأن مخالفه قد أخطأ الطريق، ولا سبيل إلى من يحكم بينهم في الحال، وإنما الحاصل دوام الجدل المنهي عنه، ونجدهم أيضا

---

(١) سورة النساء الآية(٨٢).

(٢) تأويل مختلف الحديث(ص٦٢).

(٣) سورة الحشر الآية(١٤).

(٤) انظر: الحجة في بيان المحجة(٢/٢٢٥-٢٢٦).

يقولون اليوم قولا، يزعمون أنه مقتضى العقل، ويرجعون عنه غدا إلى غيره، وما كان بهذه المثابة، لا يجب أن يكون حجة في نفسه»[1].

ويقول ابن تيمية: «أنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالاً من قول إلى قول، وجزما بالقول في موضع آخر، وهذا دليل على عدم اليقين»[2].

فهذه أهم سمات وخصائص منهج أهل البدع والأهواء، وهناك علامات أخرى كثيرة تركتها خشية الإطالة، لكن كل علامة وسمة هي ظاهرة فيهم، إنما هي فرع عن تنكبهم للكتاب والسنة والإجماع، وهذا ظاهر لمن تأمله.

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص٩٤).

(٢) مجموع الفتاوى(٣/٥٠).

المطلب الخامس

التعريف بالأشاعرة، ونشأة الأشعرية

الأشاعرة أو الأشعرية: فرقة من أشهر فرق المتكلمين، تنسب إلى أبي الحسن الأشعري في الاعتقاد، وهم من جملة أهل الأهواء والبدع؛ لأنهم سلكوا طريقة أهل الكلام في تقرير مسائل الاعتقاد.

يقول الفقيه ابن خويز منداد[1] في تأويل قول الإمام مالك -رحمه الله-: «لا تجوز شهادة أهل البدع، وأهل الأهواء»: «أهل الأهواء عند مالك، وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع: أشعريّاً كان أو غير أشعري، ولا تقبل لهم شهادة في الإسلام، ويُهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها، استتيب منها»[2].

وأبو الحسن الأشعري: هو علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري المتكلم، ولد سنة(٢٦٠هـ)، بصري سكن بغداد، أقام على الاعتزال أربعين سنة، ثم انتقل إلى مذهب ابن كلاب واستقر عليه، ثم أظهر الانتساب إلى الإمام أحمد رحمه الله، وأهل السنة والجماعة، كما في آخر كتبه، كـ: «مقالات الإسلاميين»، و«الإبانة عن أصول الديانة»، توفي على الأرجح سنة(٣٢٤هـ)[3].

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله بن خواز منداد الفقيه المصري المالكي، وبعضهم قال هو: محمد بن علي بن إسحاق بن خويز منداد، وكنَّاه بعضهم بأبي عبد الله، وبعضهم بأبي بكر، تفقه بأبي بكر الأبهري، وسمع الحديث، كان يجانب الكلام، وينافر أهله، ولأجل هذا حط من قيمته بعض من ترجم له، ممن يميل إلى طريقة المتكلمين، كالقاضي عياض، وغيره. توفي سنة(٣٩٠هـ). انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي(ص ١٦٨)، وترتيب المدارك لعياض(٧/٧٧)، والوافي بالوفيات للصفدي(٢/٣٩).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان فضل العلم وأهله رقم(١٨٠٠)(٢/٩٤٢).

(٣) انظر: تاريخ بغداد(١١/٣٤٧)، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر(ص٣٤)، وطبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير(١/٢٠٨).

تكلم الناس كثيرا على المراحل التي مر بها الأشعري، واختلفوا في أي المرحلة كان استقراره عليها، والذي معنا هاهنا ثلاث مراحل ذكرها أهل العلم:

المرحلة الأولى: وهي المرحلة التي أظهر التوبة منها، وأعلن براءته منها، وهي مرحلة الاعتزال، والتي بقي فيها أربعين سنة، أو إلى أن بلغ الأربعين سنة.

ويرى جماعة من أهل العلم المتقدمين المحققين، أن أبا الحسن الأشعري، إنما رجع عن الفروع، وبقيت عليه الأصول الكلامية، كدليل الحدوث والأعراض، الذي هو أصل أصولهم الفاسدة، وحكم بعضهم على رجوعه وتوبته من الاعتزال، بأنها تمويه وتلبيس، ومن الذاهبين إلى هذا الرأي: خلف المعلم(١)، وأبو عمر البسطامي(٢)، وأبو نصر السجزي، وشيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي(٣)، وغيرهم.

ساق أبو نصر السِّجزي بسنده عن خلف المعلم أنه قال: «أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال، ثمَّ أظهر التوبة، فرجع عن الفروع، وثبت في الأصول». قال أبو نصر: «وهذا كلام خبير بمذهب الأشعري وغوره»(٤).

---

(١) هو أبو سعيد خلف بن عمر وقيل: عثمان بن خلف، وقيل: عثمان بن عمر المعروف بابن أخي هشام الربعي الخياط، من أهل القيروان، كان يعرف بشيخ الفقهاء، أو معلم الفقه، إمام أهل زمانه في الفقه والورع. توفي سنة(٣٧١هـ). انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض(٦/٢١٠)، والدِّيباج المذهب لابن فرحون المالكي(١/٣٤٧).

(٢) هو أبو عمر محمد بن الحسين بن محمد بن الهيثم البسطامي الشافعي، قاضي نيسابور، كان في أول أمره يعقد المجالس للوعظ، ثم تركها وأقبل على الإفتاء، والتدريس. توفي سنة(٤٠٨هـ). انظر: طبقات الشافعية لابن شهبة(١/١٨٦)، وسير أعلام النبلاء(١٧/٣٢٠).

(٣) هو شيخ الإسلام الحافظ الإمام الزاهد أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي بن محمد الأنصاري الأنصاري الهروي من ذرية أبي أيوب الأنصاري ﷺ ، كان سيفاً مسلولاً على المخالفين وجذعاً في أعين المتكلمين، كان من المكثرين في ذم الجهمية، وكذا الأشعرية؛ لنفيهم الصفات، وله كتاب في «تكفير الجهمية»، توفي سنة (٣٩٦هـ). انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي(٣/٢٤٩)، و شذرات الذهب لابن العماد(٣/٣١٤). ومن كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى(١٤/٣٥٤).

(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٤٠).

قال شيخ الإسلام بن تيمية مبيِّناً لكلامه: ((قلت: ليس مراده بالأصول: ما أظهره من مخالفة السنة، فإن الأشعري مخالف لهم فيما أظهروه من مخالفة السنة؛ كمسألة الرؤية، والقرآن، والصفات، ولكن أصولهم الكلامية العقلية، التي بنوا عليها الفروع المخالفة للسنة، مثل هذا الأصل، الذي بنوا عليه حدوث العالم، وإثبات الصانع، فإن هذا أصل أصولهم))[1].

وقال أيضا في موضع آخر: ((قلت: وسبب هذا مقدمات هذه الحجة ونحوها؛ حيث لم يبطلها))[2].

وقال أبو عمر البسطامي: ((كان أبو الحسن الأشعري أولاً ينتحل الاعتزال، ثمَّ رجع فتكلم عليه، وإنما مذهبه التعطيل، إلاَّ أنه رجع من التصريح إلى التمويه))[3].

فسلوك الأشعري لهذه الطريق، كما في كتابه «اللمع» -وهو من آخر كتبه-، في إثباته لوجود الرب تعالى، وتسليمه لصحتها، والتزامه للوازمها الفاسدة؛ كنفي الصفات الاختيارية، واعتماده على مسألة الجوهر الفرد[4] في ذلك، هي من البقايا التي بقيت عليه من الاعتزال، فهو -رحمه الله- أراد أن يسلك سبيل السنة في إثبات وجود الخالق ﷻ، لكن لم يكن عنده إلاَّ هذه الطريق، طريقة الأعراض وحدوث الأجسام، التي بقيت عليه

---

(١) درء التعارض (٢٣٧/٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(١٦٣/٢).

(٣) أخرجه الهروي في ذم الكلام(٤٠٧/٤) كالمقرر له.

(٤) الجوهر عند هؤلاء: عبارة عن المتحيِّز، وهو ينقسم إلى بسيط: وهو الجوهر الفرد، وإلى مركب: وهو الجسم.

والجوهر الفرد عندهم: هو الجزء الذي لا يقبل التجزِّي، لا بالفعل، ولا بالقوة، وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض.

انظر: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ٢١١)، والإنصاف للباقلاني (ص ١٦)، والاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي (ص ٤٦)، والمطالب العالية للرازي (٥/٤)، وأبكار الأفكار للآمدي (٥٥/٣)، وغيرها من المراجع.

من الاعتزال، وذلك لأن خبرته بالكلام كانت خبرة مفصلة، ولم تكن له الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه، والحديث وأقوال الصحابة، فذهب مذهباً مركباً من هذا وهذا.

والسبب الذي جعل هؤلاء الأئمة يحكموا على توبته بأنها مجرد تمويه؛ لأنه كثيرا ما يطلق بعض العبارات الموافقة لمذهب السلف في الظاهر، لكنها في الباطن توافق ما عليه الجهمية والمعتزلة، كإطلاقه لفظ الاستواء، والنزول، والمجيء، وأن القرآن كلام الله تعالى، وأنه غير مخلوق، وإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، ونحو ذلك، ومراده بذلك غير مراد أئمة السلف، كما سيتضح ذلك من خلال هذه الأطروحة.

يقول ابن تيمية: ((الثاني-يعني من أوجه الفساد التي تلزم على طريقتهم-: وهو أن الفضلاء إذا تدبروا حقيقة قولكم الذي أظهرتم فيه خلاف المعتزلة، وجدوكم قريبين منهم، أو موافقين لهم في المعنى، كما في مسألة الرؤية؛ فإنكم تتظاهرون بإثبات الرؤية، والرد على المعتزلة، ثم تفسرونها بما لا ينازع المعتزلة في إثباته، ولهذا قال من قال من الفضلاء في الأشعري: إن قوله قول المعتزلة، ولكنَّه عدل عن التصريح إلى التمويه، وكذلك قولكم في مسألة القرآن...))[1].

ويقول: ((الوجه الثاني: أن لوازم نفاة الجسم أعظم من لوازم مثبتة؛ فإن من نفاه يقال عنه: إنه يلزمه أن الله لا يرى، وأن الله لا يتكلم، وأن القرآن مخلوق، وأن الله ليس على العرش، وأنه لا يقوم به صفة، وإن إقراره بالكروية، وبأن كلام الله غير مخلوق، وأن الله تعالى على العرش، وغير ذلك، إنما هو لمحض التقيَّة، والمصانعة لأهل السنة والحديث، وهذا يقوله خلق كثير من الأشعرية، وغيرهم، حتى قالوا: إن الأشعري إنما صنَّف كتاب «الإبانة» تقيَّة، وإلا فالرجل باطنه يشبه بواطن شيوخه المعتزلة، وأنهم بمنزلة المنافقين الذين يوافقون أهل السنة والحديث في الظاهر، ويخالفونهم في الباطن))[2].

فالشاهد هو قوله: ((وإلا فالرجل باطنه يشبه بواطن شيوخه))؛ وذلك للأصول

(١) التسعينية(٣/٩٦١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٥/٣٦٢).

الكلامية العقلية التي بقيت عليه، فلهذا رأى هؤلاء الأئمة أن أبا الحسن الأشعري لم يرجع عن مذهب الاعتزال رجوعاً كليا، بل بقيت عليه تلك الأصول الكلامية، التي بنيت عليها تلك الفروع، التي أظهر رجوعه عنها، ورأوا أن توبته من الاعتزال إنما هي تمويه وتلبيس، وإلا فمذهبه في اعتقادهم هو التعطيل.

والذي يظهر والله أعلم أن الأشعري رجع عن الاعتزال فيما ظهر له، وانتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة، التي خالفهم فيها المعتزلة، لكن لعدم خبرته بمقالات السنَّة التفصيلية، ومعرفته التفصيلية بالأصول الكلامية، وقع في التناقض والاضطراب، فلم يستطع التخلص من تلك الأصول الكلامية، فذهب مذهبا مركبا من هذا وهذا.

يقول ابن تيمية: ((ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية، وغيرهم، وقد شاركهم في بعض أصولها، ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة؛ كمسألة القرآن، والرؤية، فإنه قد اشتهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف، وأهل السنة والحديث: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله يرى في الآخرة، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث، وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية، التي ظنها صحيحة، ولم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه، والحديث، وأقوال الصحابة، ما لأئمة السنة والحديث، فذهب مذهبا مركبا من هذا، وهذا، وكلا الطائفتين ينسبه إلى التناقض، وهذه طريقة الأشعري، وأئمة أتباعه))[1].

ويقول أيضا: ((بل هو انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة، التي خالفهم فيها المعتزلة؛ كمسألة الرؤية، والكلام، وإثبات الصفات، ونحو ذلك، لكن كانت خبرته بالكلام خبرة مفصلة، وخبرته بالسنة خبرة مجملة، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم، التي التزموا لأجلها خلاف السنة، واعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول، وبين الانتصار للسنة، كما فعل في مسألة الرؤية، والكلام، والصفات الخبرية، وغير ذلك.

والمخالفون له: من أهل السنة، ومن المعتزلة، والفلاسفة، يقولون: إنه متناقض، وإن

---

(١) درء التعارض(٧/٣٥)، وانظر: مجموع الفتاوى(١٢/٢٠٥).

ما وافق فيها المعتزلة، يناقض ما وافق فيه أهل السنة»[1].

المرحلة الثانية: وهي التي تلي المرحلة الأولى، وهي المرحلة الكُلاَّبية، ويكثر ذكر هذه المرحلة في كلام ابن تيمية رحمه الله، ومن جاء بعده، وهذه المرحلة هي برزخ بين مذهب السلف، ومذهب الجهمية؛ إذ أن ابن كلاب أراد أن يتوسط بين المذهبين، فوافق الجهمية في مسائل، ووافق أئمة السلف في مسائل.

فمما وافق فيه الجهمية: نفي الصفات الاختيارية، المتعلقة بمشيئة الرب تعالى، بناء على الأصل الجهمي الفاسد، وهو امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى.

ومما وافق فيه أئمة السلف: هو إثبات الصفات الذاتية اللازمة لله تعالى، سواء كانت خبرية ذاتية، كاليدين، والوجه، والعينين، وأمثالها، أو خبرية عقلية ذاتية؛ كما يمثلون لها بالصفات السبعة العقلية: السمع، والبصر، والإرادة، والكلام، والقدرة، والعلم، والحياة.

يقول ابن تيمية: «وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين: فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال، التي يشاؤها ويقدر عليها، والجهمية من المعتزلة، وغيرهم تنكر هذا وهذا، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، من الأفعال وغيرها، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري، وغيرهما»[2].

فالمقصود أن أبا الحسن الأشعري اشتهر بعد رجوعه عن الاعتزال بموافقته لمذهب ابن كلاب، ويرى ابن تيمية أنه استقر على هذا المذهب مع ميله لأهل السنة والجماعة.

يقول ابن تيمية: «وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة، سلك طريقة ابن كلاب، ومال إلى أهل السنة والحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها؛ كالإبانة، والموجز، والمقالات، وغيرها، وكان مختلطا بأهل السنة

---

(١) مجموع الفتاوى(١٢/٢٠٤)، وانظر: درء التعارض(٧/٤٦١-٤٦٢).

(٢) درء التعارض(٢/٦).

والحديث، كاختلاط المتكلم بهم، بمنزلة ابن عقيل[1] عند متأخريهم، لكن الأشعري، وأئمة أصحابه أتبع لأصول الإمام أحمد وأمثاله، من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله، وممن اتبع ابن عقيل؛ كأبي الفرج بن الجوزي[2] في كثير من كتبه»[3].

فابن تيمية ذكر أولا رجوعه عن الاعتزال، ثم سلوكه لطريقة ابن كلاب، مع ميل لمذهب أهل السنة والجماعة، وليس رجوعا إلى مذهبهم جملة وتفصيلا، كما هو ظاهر من كلامه، فليس هاهنا إلا مرحلتين إذاً، والمرحلة الثانية هي مرحلة مختلطة، أظهر فيها الأشعري تناقضه واضطرابه، بسبب بعض الأصول العقلية الكلامية التي بقيت عليه من الاعتزال، كما سبق تقريره.

وهذا القول أقرب إلى القول السابق؛ إلا أن بعض أصحاب القول الأول جعلوا توبته من الاعتزال تمويه؛ أي أنه رجع من التصريح إلى التمويه، وهذا يخالف تصريح الأشعري من توبته من الاعتزال حقيقة، وعلنا أمام الملأ، وقد قبل جمهور المسلمين توبته فيما ظهر منها، والبواطن علمها عند ربي سبحانه وتعالى.

---

(١) هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي كان ممن سمع الأحاديث والآثار، مع تعظيمه للسلف، لكنه شارك الجهمية في بعض أصولهم الباقية، وقد اختلفت طريقته في الصفات فتارة يسلك مسلك التأويل، وتارة مسلك التفويض، وتارة يُثبت ولا يتأول، بل يرد على النفاة، وينهى عن التأويل، كما فعله في الصفات الخبرية. توفي سنة(٥١٣هـ). انظر: سير أعلام النبلاء(١٩/٤٤٣)، ولسان الميزان(٤/٢٤٣)، ومن كتب ابن تيمية: درء التعارض(١/١٦، ٧/٣٤، ٨/٦٠).

(٢) هو: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن عبد الله بن حُمَّادي القرشي التيمي البكري البغدادي الحنبلي الواعظ صاحب التصانيف الكثيرة الشهيرة في أنواع العلوم، إلا أن أكثر العلماء لم يرتضوا تصانيفه في العقيدة، ولا طريقته فيها، فكان ممن يميل إلى التأويل، مع اضطراب أقواله واختلافها. توفي سنة(٥٩٧هـ). انظر: السير للذهبي(٢١/٣٦٥)، والذيل لابن رجب(٢/٤٥٨)، وشذرات الذهب(٦/٥٣٧)، ودرء التعارض(٧/٣٣).

(٣) درء التعارض(٢/١٦)، وانظر: مجموع الفتاوى له(١٢/٣٧٦).

وهذا الرأي -أي رأي ابن تيمية- هو الذي مال إليه بعض الباحثين المتخصصين[1]، والنفس إليه تميل؛ لأن الأشعري بقيت عليه بعض المسائل الاعتزالية، والكلابية، كما في كتبه المتأخرة، وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن المحمود جملة منها، وستظهر للقارئ جملة منها مفصلة من خلال هذه الأطروحة العلمية.

وقد تقدم النقل عن بعض أولئك الأئمة الأعلام أن أبا الحسن الأشعري إنما رجع عن الفروع، وبقيت عليه الأصول الكلامية، وهم أقدم وأعلم ممن جاء بعدهم، وأخبر بمذهب الأشعري وغوره.

وهذه المرحلة إنما اعتمد منها من جاء بعده من الأشاعرة فيما وافق فيه الجهمية، وكذا فيما وافق فيه ابن كلاب، وأما ما وافق فيه أئمة السلف، فأكثر المتقدمين على القول به، مع اضطراب وتناقض بيِّن، وأما عن متأخريهم؛ كأبي المعالي الجويني، ومن جاء بعده إلى يومنا الحاضر، فإنما سلكوا مسالك مركبة من مذاهب الجهمية، والمعتزلة، والكلابية، بل ومنهم من خلطها بمسالك الفلاسفة، فمذهبهم مركب من تلك البدع كلها، مع دعوى الانتساب إلى أبي الحسن الأشعري، وأئمته السابقين، كابن كلاب وغيره.

المرحلة الثالثة: وهي التي تلي المرحلة السابقة، وهي المرحلة السُنيَّة، الموافقة لمذهب أهل السنة والجماعة، كما ذكر ذلك جماعة من أهل العلم، ويظهر من كلامهم أنه رجع جملة وتفصيلا عن مذهب المعتزلة، ومذهب ابن كلاب، فلم يبق عليه شيء من ذلك، وبناء على ذلك يرى أصحاب هذا القول أن أبا الحسن الأشعري مر بثلاث مراحل[2].

---

(١) كالدكتور عبد الرحمن المحمود كما في كتابه موقف ابن تيمية من الأشاعرة(١/٣٥٨)، والدكتور عبد القادر عطا صوفي كما في كتابه: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في نفي الصفات(٢/٢٠)، وغيرهما.

(٢) انظر: ما ذكره ابن كثير في كتابه طبقات الفقهاء الشافعيين(١/٢١٠)، وما ذكره محب الدين الخطيب كما في حاشيته على المنتقى من منهاج الاعتدال(ص٤٦)، وأيضا كلام الشيخ حافظ الحكمي في معارج القبول(١/٤٨٦) فإنه لم يوافق ما ذهب إليه ابن تيمية، وابن القيم في كون

وقد اعتمد هؤلاء على نصوصِ الأشعري نفسه، التي أظهر فيها توبته، وبراءته من الاعتزال، وأنه على مذهب أحمد بن حنبل، كما صرح بذلك في «إبانته»، وكذلك ما ذكره في «مقالات الإسلاميين» من أنه يقول بمقالة أهل السنة والجماعة[1].

والحق في ذلك أن كلام هؤلاء الأئمة الأعلام فيه نظر؛ إذ من نظر في تقريرات الأشعري نفسه في آخر كتبه: كــ: «اللمع»، و«المقالات»، و«الإبانة»، يظهر له جليا تلك البقايا التي بقيت عليه من الاعتزال؛ كاستدلاله بدليل الحدوث والأعراض على إثبات وجود الخالق ﷻ، وكقوله بأزلية الصفات الاختيارية، كالرضا، والسخط، والغضب، وكذلك مخالفته في بعض المسائل المتعلقة بباب القدر لمذهب أهل السنة والجماعة، ونحو ذلك، بل إنه لم يرد عنه تصريحه بإثبات الصفات الاختيارية، كما أثبتها أئمة السلف، وهذا هو أصل مذهبهم الذي فارقوا به السلف.

فالأشعري رحمه الله ليس في أصل مقالته على السنة المحضة، بل هو مقصر عنها تقصيرا معروفاً، مع انتسابه للإمام أحمد رحمه الله[2].

وأما قوله: ((إنه على مذهب أحمد، وأنه يقول بمقالة أهل السنة))، فهو أقرب إلى ذلك، وإنما حكى ذلك بحسب علمه، وإلا فإن خبرته بعلم الكلام خبرة تفصيلية، وخبرته بمقالة أهل السنة خبرة مجملة، فلهذا بقيت عليه تلك الأصول الكلامية، التي لم يستطع التخلص منها، والتزم لوازمها الفاسدة؛ كنفي الصفات الاختيارية، ونحوها.

يقول ابن تيمية: ((ولهذا تجد أفضل هؤلاء -أي أفضل المتكلمين-؛ كالأشعري يذكر مذهب أهل السنة والحديث على وجه الإجمال، ويحكيه بحسب ما يظنه لازماً، ويقول: إنه يقول بكل ما قالوه، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام، من المعتزلة، وغيرهم، حكاها

الأشعري لم يرجع عن مسألة الكلام، التي قال بها ابن كلاب، ونصر القول بأنه رجع إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وكذلك نصر القول بذلك أبو بكر خليل الموصلي كما في كتابه بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة(ص٣٩)، وغيرهم.

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة(ص٤٣)، ومقالات الإسلاميين(١/٣٥٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٦/٥٣).

حكاية خبير بها، عالم بتفاصيلها.

وهؤلاء كلامهم نافع في معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم، معرفة فساد أقوالهم، وأما في معرفة ما جاء به الرسول، وما كان عليه الصحابة، والتابعون، فمعرفتهم بذلك قاصرة»[1].

ويقول أيضاً: «وأمَّا ما حكاه عن أهل السنة والحديث، وقال: «وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب» فهو أقرب ما ذكره، وبعضه ذكره على وجهه، وبعضه تصرف فيه، وخلطه بما هو من أقوال جهم في الصفات، والقدر؛ إذ كان هو نفسه يعتقد صحة تلك الأصول، وهو يحب الانتصار لأهل السنة والحديث وموافقتهم، فأراد أن يجمع بين ما رآه من رأي أولئك، وبين ما نقله عن هؤلاء، ولهذا يقول فيه طائفة: إنه خرج من التصريح إلى التمويه، كما يقوله طائفة: إنهم الجهمية الإناث، وأولئك الجهمية الذكور[2]»[3].

فالذي يتلخص مما سبق تقريره: أن القول بأن أبا الحسن الأشعري رجع عن مذهب الاعتزال جملة وتفصيلا غير صحيح، بل رجع عن الفروع؛ وهي المسائل المشهورة، التي خالف فيها المعتزلة السلفَ، وبقيت عليه الأصول الكلامية العقلية، لكنه اختار طريقة ابن كلاب، فاستقر عليها، وهي أقرب إلى مذهب أهل السنة والجماعة، من مذهب المعتزلة، مع ظهور التناقض والاضطراب في مذهبه الذي استقر عليه.

وأمَّا عن نشأة الأشعرية: فمما هو معلوم أن كل فرقة إنما تعرف وتتميز برجالها،

---

(١) درء التعارض(٧/٣٦).

(٢) نقله ابن تيمية عن يحي بن عمار؛ فقال: «كان يحي بن عمار يقول: «المعتزلة الجهمية الذكور، والأشعرية الجهمية الإناث»». مجموع الفتاوى(٥/٣٥٩)، ووقفت على كلام يشبهه لتلميذه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي؛ حيث قال-وهو يتكلم على مذهبهم في القرآن-: «وإنما اعتقادهم القرآن غير موجود، لفظته الجهمية الذكور بمرة، والأشعرية الإناث بعشر مرات». ذم الكلام(٥/١٣٦-١٣٧).

(٣) مجموع الفتاوى(١٦/٣٠٨).

فالأشعرية نسبة إلى أبي الحسن الأشعري، وأبو الحسن كما ذكر سابقا نهج منهج ابن كلاب، فالكلابية هم شيوخ الأشعرية، فالنشأة هاهنا مرتبطة بظهور ابن كلاب وأئمة أصحابه.

وابن كلاب هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، وكان متأخرا في زمن محنة الإمام أحمد رحمه الله تعالى، وكان الإمام أحمد يحذر منه، ومن أتباعه، توفي قبل سنة(٢٤٠هـ)[1].

وصار لابن كلاب أتباع يتبنون مذهبه، سموا بالكلابية، ومن أشهرهم أصحاب الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو علي الثقفي[2]، وأبو بكر الصبغي[3]، وقصتهم مع الإمام مشهورة، وكانت تقريبا في سنة(٣٠٩هـ)؛ إذ لما علم بمذهبهم أمر بهجرهم، واستتيبوا، فأظهروا الرجوع، لكن كانوا في الباطن على مذهب ابن كلاب[4].

فجاء بعدهم الأشعري، فتبنى مذهب ابن كلاب بعد رجوعه عن الاعتزال، لكن لم تظهر النسبة إليه بعد، وإنما ظهرت وانتشرت في زمن ابن الباقلاني[5]، في أثناء المائة

---

(١) انظر: السير للذهبي(١٧٤/١١)، وطبقات الشافعية للسبكي(٢٩٩/٢).

(٢) هو: أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن الثقفي النيسابوري الشافعي المحدث الفقيه، اشتغل بالتصوف، وبه ظهر بنيسابور، وكان من أئمة الكلابية، وصاحب جدل ونظر، قال الصِّبْغي: ((ما عرفنا الجدل والنظر حتى ورد أبو علي الثقفي من العراق)). توفي سنة(٣٢٨هـ). انظر: الرسالة القشيرية(ص١٠٨)، وسير أعلام النبلاء(٢٨٠/١٥)

(٣) هو: أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد النيسابوري الشافعي المفتي المحدث، المعروف بالصِّبْغي، من أئمة الكلابية. توفي سنة(٣٤٢هـ). انظر: طبقات الشافعية(٩/٣)، وسير أعلام النبلاء(٤٨٣/١٥).

(٤) انظر: ذم الكلام للهروي(٤١٦/٤)، والسير للذهبي(٣٨٠/١٤).

(٥) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني المالكي الأصولي المتكلم، من أئمة الأشاعرة الكبار، أقرب إلى الإثبات من متأخري الأشاعرة، من مصنفاته الكلامية: ((الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به))، و((تمهيد الأوائل)). توفي سنة(٤٠٣هـ).

انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي(٥/ ٣٧٩)، تبيين كذب المفتري(ص ٢١٧)، وسير أعلام

الرابعة؛ حيث كثرت تصانيفه -التي يقرر فيها عقيدة الأشعري- وانتشرت واشتهرت في الآفاق، وأما قبل ذلك فلم تكن هذه النسبة مشتهرة، وإنما كانت الكلابية هي النسبة المشهورة.

يقول ابن عساكر: ((وقوله -يعني قول الأهوازي[1]-: ((إن مذ قوى ذلك من ثلاثين سنة)) فلعمري إنه إنما اشتهرت هذه النسبة من الأزمنة في عصر القاضي أبي بكر بن الباقلاني، ذي التصانيف المستحسنة، المنتشرة في بغداد، وغيرها من البلدان والأمكنة))[2].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((والكلابية هم مشايخ الأشعرية؛ فإن أبا الحسن الأشعري إنما اقتدى بطريقة أبي محمد بن كلاب، وابن كلاب كان أقرب إلى السلف زمناً وطريقة، وقد جمع أبو بكر بن فورك[3] شيخ القشيري[4] كلام ابن كلاب

النبلاء(١٧/ ١٩٠). وانظر من كتب شيخ الاسلام بن تيمية: مجموع الفتاوى(٥/ ٩٨)، ومنهاج السنة(١/ ٤٢٤). وغيرها.

(١) هو أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد الأهوازي، مقرئ الشام في عصره، كان من فرقة السالمية، وكان له اشتغال بعلم الحديث، فصنف كتابا في الصفات جمع فيه الضعيف، والموضوع، قال عنه الذهبي: ((لو لم يجمعه لكان خيرا له))، وصنف كتابا في مثالب أبي الحسن الأشعري، فرد عليه ابن عساكر الأشعري. توفي سنة(٤٤٥هـ). انظر: ميزان الاعتدال(١/ ٥١٢)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٥/ ١٢٤).

(٢) تبيين كذب المفتري(ص٤١٠).

(٣) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، كان من رؤوس الأشعرية، ونظارهم الكبار، شارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، لاعتقاده صحتها، وكان يميل إلى نفي الصفات أكثر منه إلى إثباتها، ويدل على ذلك كتابه ((مشكل الحديث وبيانه))، فقد شحنه بالتأويلات الفاسدة، الموروثة من الجهمية. توفي سنة(٤٠٦هـ). انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر(ص٢٣٢)، وسير أعلام النبلاء(١٧/ ٢١٤)، ومن كتب ابن تيمية: درء التعارض(٧/ ٣٤)، ومجموع الفتاوى(٦/ ٥٢، ١٦/ ٨٩).

(٤) هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري الخراساني النيسابوري المتكلم الأشعري الصوفي، صاحب الرسالة القشيرية، ذكر فيها اعتقاد أئمة الصوفية بحسب ما يعتقده أنه موافق لعقيدة الكلابية والأشاعرة. توفي سنة(٤٦٥هـ). انظر: تبيين كذب المفتري(ص٢٧١)،

والأشعري، وبيَّن اتفاقهما في الأصول، ولكن لم يكن كلام أبي عبد الرحمن السلمي[1] قد انتشر بعد[2]؛ فإنه انتشر في أثناء المائة الرابعة، لما ظهرت كتب القاضي أبي بكر بن الباقلاني، ونحوه.

وقد ذكر ذلك الحافظ أبو القاسم بن عساكر، المنتصر لأبي الحسن الأشعري، في كتابه الذي سمَّاه: «تبيين كذب المفتري فيما ينسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري»، موافقا للشيخ أبي علي الأهوازي، المصنف في مثالب الأشعري، مع كون ابن عساكر ردَّ على الأهوازي ذمه، وثلبه له، لكن وافقه في ذلك؛ فذكر أبو علي الأهوازي أنه مذ قوي مذهبه، أقل من ثلاثين سنة، والأهوازي توفي سنة خمس وأربعين وأربعمائة»[3].

وبعد انتشار الأشعرية واشتهارها، تبناها كثير من أهل العلم، وصنفوا المصنفات في تقرير عقيدة الأشعري وأئمة أصحابه، لكن اختلفت طرائقهم، وتباينت آراؤهم، فظهر هناك ما يسمى بالتطور والتسلسل في مذهب الأشاعرة، وبعدا عن التطويل، وطلبا للاختصار فإنه يمكن أن يقال أن الأشعرية مرت بمراحل أربع[4]:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة التأسيس والتكوين، وهذه كما سبق بيانها كانت على يد شيخ الطائفة الأشعرية أبو الحسن الأشعري(٣٢٤هـ)، وإن كانت الكلابية هم أصل

والسير للذهبي(٢٢٧/١٨)، والاستقامة لا بن تيمية(٨١/١).

(١) هو أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد الأزدي السلمي النيسابوري، شيخ خراسان وكبير الصوفية المتقدمين، له كتاب «طبقات الصوفية»، ومما نقل عنه قوله: «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع»، وقد كان السلمي شديد الإنكار على الكلابية. توفي سنة(٤١٢هـ). انظر: طبقات الأولياء لابن الملقن(ص٣١٣)، والسير للذهبي(٢٤٧/١٧)، والاستقامة لابن تيمية(٨٣/١).

(٢) أي ذمه للكلابية ولعنهم؛ حيث يقول أبو إسماعيل سمعت أحمد بن أبي نصر يقول: «رأينا محمد بن الحسين السلمي يلعن الكلابية». ذم الكلام للهروي(٤٠٩/٤).

(٣) الاستقامة(١٠٥/١-١٠٦).

(٤) انظر: التسعينية لابن تيمية(١٠٣٦/٣)، ودرء التعارض(٩١/٨)، ومجموع الفتاوى(٢٠٢/١٢)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة(٤٥٠/١).

الأشعرية، لكن انتشرت وظهرت النسبة للأشعرية، ومن أشهر من يمثلها أبو العباس القلانسي، وتلامذة أبي الحسن الأشعري، وغيرهم.

المرحلة الثانية: مرحلة التلاميذ والأتباع الكبار، كأبي الحسن الطبري(١)، وأبي بكر الباقلاني، الذين تتلمذوا على أصحاب أبي الحسن الأشعري وتلامذته، وغيرهم، ومما يميز هذه المرحلة عن سابقتها بداية التوسع والانتشار لمذهب الأشاعرة، لكثرة المصنفات التي ألفها هؤلاء، مع ظهور بداية الانحراف في بعض المسائل العقدية التي تبناها أصحاب هذه الطبقة، كنفي العلو، والاستواء، وأمثالها، وسيقف القارئ الكريم على ذلك من خلال هذه الأطروحة العلمية.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي ظهر فيها التقارب القوي بين الأشاعرة والجهمية والمعتزلة، وتبدأ مع ظهور أبي المعالي الجويني(ت٤٧٨هـ)؛ حيث اشتهر عنه كثرة مطالعة كتب المعتزلة، فتأثر بهم وبمذهبهم، فاشتهر عنه القول بنفي الصفات الخبرية الذاتية، التي كان أئمة الأشاعرة المتقدمين ممن يثبتها في الجملة، وتأثر بالمعتزلة في كثير من الأصول العقلية، وكل من جاء بعده فقد تأثر به.

المرحلة الرابعة: وهي المرحلة التي امتزج فيها المذهب الأشعري بطرقتين فاسدتين: الأولى: طريقة الفلاسفة، والثانية: طريقة المتصوفة، وكان أبو حامد الغزالي(٢) ممن اشتهر

---

(١) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري المتكلم الأشعري، صحب أبا الحسن الأشعري، وتخرج به، له كتاب: «تأويل الأحاديث المشكلة الموضحة، وبيانها بالحجة والبرهان» لا يزال مخطوطا. توفي سنة(٣٨٠هـ). انظر: التبيين لابن عساكر(ص ١٩٥)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٦٨٣/٢٦)، والطبقات للسبكي(٤٦٦/٣)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة(٥١٦/٢).

(٢) هو: أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، من أئمة الأشاعرة ونظارهم، تتلمذ على أبي المعالي الجويني، اشتغل بعلوم كثيرة، كالفلسفة، التي كسَّبته جراءة على المعاني، وقد أضيفت إليه أمور توافق أصول الفلاسفة الفاسدة، وهذا ما جعل كثير من العلماء من رفقائه وتلاميذه وغيرهم يتكلم فيه ويغلظ عليه القول، سلك طريقة المتكلمين فكان رأسا من رؤوسهم، ثم مال إلى طريق الرياضة والتصوف، لكن لم يحصل له مطلوبه من هذه الطرق، فبقي من أهل الوقف، وقد قيل: إنه مات وهو يشتغل بالبخاري ومسلم. توفي سنة (٥٠٥هـ).

بهما، فقد اعترف أنه جرب كلا الطريقتين، فلم يجد فيهما بغيته، كما أنه لم يجدها في طريقة المتكلمين، وجاء بعده إمام متأخري الأشعرية فخر الدين الرازي[1]، فاشتهر بولوعه بالفلسفة والمنطق، وتقريره لعقائد المتفلسفة المتأخرين، فكثرة مصنفاته واشتهرت، وانتشرت في الآفاق، وتأثر بها جمهور الأشعرية بعده، إلا من رحم الله تعالى، مع ما عرف عنه من كثرة التناقض والاضطراب وعدم الاستقرار، لكن مع ذلك كله فكان هو إمامهم الكبير الذي يفزع إليه في أصول ديانتهم.

وهكذا كل من جاء بعد هؤلاء الرؤوس لا يخرج عن أحد هذه الطرق أو عن بعضها أو عن جميعها: إما طريقة المتكلمين، وهي أصل مذهبهم، وإما طريقة الفلاسفة أو المتصوفة، مع الجمع بينهما وبين طريقة المتكلمين، مع ظهور كثرة الاختلاف والتناقض في طرقهم هذه جميعها.

انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان(٤/٢١٦)، والسير للذهبي(١٩/٣٢٢)، وطبقات الشافعية للسبكي (٤/١٠)، ومن كتب شيخ الإسلام بن تيمية: درء التعارض(١/٥)، وشرح الأصبهانية(ص ٧٣٩)، والصفدية(١/٢٠٩).

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، يلقب بفخر الدين الرازي، ويعرف بابن الخطيب، وبابن خطيب الري، من فحول نظار الأشاعرة، اشتغل بأنواع من العلوم منها: الفقه وأصوله، وعلم الكلام، إلاَّ أنه خلطه بالفلسفة، ومال إلى الجهمية، وأمَّا مؤلفاته فكثيرة جدا شملت أنواعا من العلوم الفاسدة والصحيحة، وقد استقصى الحديث عنها محمد صالح الزركان في كتابه: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية». توفي سنة(٦٠٦هـ).
انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان(٣/٣٨١)، وسير أعلام النبلاء للذهبي(٢١/ ٥٠٠)، وطبقات السبكي(٨/٨١). وانظر من كتب شيخ الاسلام: بيان تلبيس الجهمية(١/١٠)، ودرء التعارض(١/٣١١، ٢/١٥٧) ومجموع الفتاوى(٤/٦٢، ٧١).

المطلب السادس

أسباب وجود الاختلافات الكثيرة في مذهب الأشاعرة

تقدم ذكر جملة من الأسباب التي أدت إلى وجود الاختلاف والفرقة في مسائل الدين بين عامة المسلمين، ومما لا شك فيه أن تلك الأسباب هي التي أدت كذلك إلى وجود الاختلافات الكثيرة في مذهب الأشاعرة.

فمفارقتهم للكتاب والسنة، ودعوى وجود التعارض بين النقل والعقل، وأنه يجب تقديم العقل على النقل عند التعارض، كل ذلك أورثهم الاختلاف والفرقة، مع كثرة الاضطراب والتناقض، فكل من كان أبعد عن الكتاب والسنة، كان أكثر اختلافا وتفرقا.

وكذلك استعمالهم للألفاظ المجملة المبتدعة، فهم أهلها وخاصتها، فقد أوغلوا وأفحشوا في استعمالها، قاصدين بذلك نفي المعاني الحقة التي وردت في النصوص الشرعية، فلما بنوا مذهبهم على ذلك أورثهم الاختلاف والفرقة، وهذا من جزاء السيئة، فالسيئة لا تجر إلا إلى أختها، أو أكبر منها.

وغيرها من الأسباب العامة الأخرى، ولعل من الأسباب الظاهرة في وجود كثرة الاختلافات في مذهب الأشاعرة هي المراحل التي مر بها شيخهم الأشعري؛ حيث لما كان مذهبه فيه بقايا من الاعتزال، وأراد مع ذلك أن ينصر السنة، فسلك مسلك ابن كلاب، مع ميله لأهل السنة والجماعة، اجتمع في مذهبه مجموعة من الآراء والأقوال المتعارضة، فجاء بعده الأتباع، فأخذوا من مذهبه من شتى الآراء والأقوال، فظهر هناك تضارب واختلاف في تلك الأقوال، وظهر ما يسمى بالمتقدمين والمتأخرين، مع وجود الاختلاف في كل من الطبقتين، بل الرجل الواحد منهم يختلف قوله ورأيه في مصنفاته، بل يختلف قوله ورأيه حتى في المصنف الواحد.

بل وهناك من أئمتهم المتبوعين من سلك مسلك الفلاسفة، وخلط علم الكلام بعلم الفلسفة، فزاد الخرق، وتضاربت الأقوال أكثر، فأدى ذلك إلى توسع الاختلاف والفرقة بين أتباع المذهب.

وهناك من أئمتهم المتبوعين من جمع بين التصوف، والفلسفة، وعلم الكلام، ثم جاء بعده من سار خلفه، فتوسعت دائرة الاختلاف أكثر، وإنْ كان هناك من أئمتهم من خالفه، فتوسع الخرق أكثر وأكثر، وهكذا البدع، تكون شبرا، ثم ذراعا، ثم باعا، ثم فراسخ وأميال، فظهر فيهم الاختلاف الكثير، فصار من أظهر سماتهم وخصائصهم البارزة.

وأصل الأسباب كلها في وجود كثرة الاختلاف والتفرق بينهم هو نبذهم للكتاب والسنة، وتركهم لأقوال سلف الأمة، واعتمادهم على آرائهم وأهوائهم، كما سيظهر ذلك جليا -إن شاء الله تعالى- من خلال هذه الأطروحة العلمية.

وهذه الحقيقة وهي وجود كثرة الاختلاف بينهم، قد اعترف بها إمام من أئمتهم المتبوعين، وهو العز بن عبد السلام[1] فقال: -وذلك في معرض الاعتراض على أصحابه الأشاعرة في إيجابهم النظر على العامة وتكفيرهم للمقلدة، وللمخالفين لهم من أهل القبلة- : ((والعجبُ أن الأشعرية اختلفوا في كثير من الصفات: كالقدم، والبقاء، والوجه، واليدين، والعينين، وفي الأحوال: كالعالمية، والقادرية، وفي تعدد الكلام واتحاده، واختلفوا في تكفير نفاة الصفات، مع اتفاقهم على كونه حيا، قادرا، سميعا، بصيرا، متكلما، فاتفقوا على كماله بذلك، واختلفوا في تعليليه بالصفات المذكورة))[2].

---

(١) هو عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الشافعي، سلك الطريقة الكلامية، أشعري المعتقد، تتلمذ على أبي الحسن الآمدي، له رسائل في تقرير المذهب الأشعري جمعها بعضهم في كتاب أسماه: ((رسائل في التوحيد)) من بينها: ((الملحة في اعتقاد أهل الحق)) قرر فيها مذهب الأشاعرة في مسألة الكلام، وشنع على مخالفيه، ووصفهم بالحشو، والرسالة الثانية: ((الأنواع في علم التوحيد))، والثالثة ((رسالة الشيخ بن عبد السلام في التوحيد))، وله رسالة أخرى في: ((معنى الإيمان والإسلام)) قرر فيها مذهب الجهمية المرجئة في مسائل الإيمان. توفي سنة (٦٦٠هـ). انظر: طبقات الشافعية للسبكي(٨/٢٠٩)، وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبي(٢/٣٥٠)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٢/٧٦).

(٢) قواعد الأحكام(١/٣٠٦).

فكما يقال: الاعتراف سيد الأدلة، وسيقف القارئ إن شاء الله تعالى على مزيد من إقرارهم واعترافهم بوجود الاختلاف فيما بينهم في كثير من المسائل، وفي هذا أبلغ الحجة عليهم.

ولا يقال أن هذا الاختلاف من جنس الاختلاف في المسائل العملية الفرعية، إذاً لهان الأمر وسهل، بل لا يقول هذا إلا مكابر معاند، بل هو اختلاف في أصل الدين وقاعدته، وهو الاختلاف في التوحيد والإيمان، وما يتفرع عنهما، وهو شر أنواع الاختلاف وأخطرها.

يقول الإمام أبو محمد بن قتيبة: ((ولو كان اختلافهم في الفروع والسنن، لاتسع العذر عندنا، وإن كان لا عذر لهم، مع ما يدعونه لأنفسهم، كما اتسع لأهل الفقه، ووقعت لهم الأسوة بهم.

ولكن اختلافهم في التوحيد، وفي صفات الله تعالى، وفي قدرته، وفي نعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وعذاب البرزخ، وفي اللوح، وفي غير ذلك من الأمور التي لا يعلمها نبي إلا بوحي من الله تعالى.

ولن يعدم هذا من رد مثل هذه الأصول إلى استحسانه ونظره، وما أوجبه القياس عنده؛ لاختلاف الناس في عقولهم، وإراداتهم، واختيارهم))[1].

وهذا الكلام وإن كان المُخاطَب به هم رؤوس الاعتزال؛ إلا أنه واقع على هؤلاء، أتباع المعتزلة والجهمية، فلهم النصيب الأوفر من ذلك، فالعبرة إنما هي بالحقائق والمسميات؛ إذ أن اختلافهم كان في التوحيد والصفات، كما وقع في ذلك أسلافهم.

---

(١) تأويل مختلف الحديث(ص٦٣).

الباب الأول

اختلافات الأشاعرة في توحيد الربوبية والألوهية

ويشتمل على فصلين

الفصل الأول

اختلافات الأشاعرة في بعض المسائل المتعلقة بتوحيد الربوبية

الفصل الثاني

اختلافات الأشاعرة في بعض المسائل المتعلقة بتوحيد الألوهية

الفصل الأول

ويشتمل على تمهيد وثلاثة مباحث

التمهيد

تعريف توحيد الربوبية، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في معنى التوحيد، ودليل التمانع، وما يستفاد من دراسة ذلك.

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في أول واجب على المكلف وإيمان المقلد، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في الاستدلال بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على إثبات وجود الباري جل وعلا، وما يستفاد من دراسة ذلك

التمهيد

تعريف توحيد الربوبية، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

لَّما كان تعريف توحيد الربوبية متوقفا على معرفة كلمتي: ((التوحيد))، و((الربوبية))، كان لابد من بيان معنى هاتين الكلمتين.

فالتوحيد: لغة: هو من ((وحد))، وتدور هذه المادة على الانفراد والاختصاص والوحدة، فالتوحيد مصدر وحد يوحد توحيدا(١).

وأما شرعا: فالتوحيد في إطلاق الشرع: هو إفراد الله ﷻ بالعبادة؛ وهو معنى كلمة التوحيد: شهادة أن لا إله إلاَّ اللَّه؛ وهو يتضمن توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، دلَّ على ذلك آيات من كتاب الله تعالى، وأحاديث من سنة الرسول ﷺ، وأقوالٌ لأئمة السلف.

فمن القرآن الكريم: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾(٢)، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّٰيَ فَٱرْهَبُونِ ﴾(٣)، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾(٤)، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾(٥)، وغيرها من الآيات القرآنية.

وأما من السنة: فمنها حديث معاذ بن جبل ﷺ حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن لأهل الكتاب وفيه: «فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله»(٦)، وفي رواية أخرى «فليكن أول

---

(١) انظر الصحاح للجوهري (٥٤٧/٢)، ومعجم مقاييس اللغة (٩٠/٦).

(٢) سورة البقرة الآية (١٦٣).

(٣) سورة النحل الآية (٥١).

(٤) سورة الأنبياء الآية (٢٥).

(٥) سورة النحل الآية (٣٦).

(٦) أخرجه البخاري رقم(١٤٥٨)(كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة)، وأخرجه مسلم(٥١/١) رقم (١٩).

ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى»[1]، وفي لفظ آخر «فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلاَّ الله»[2]، فهذه ألفاظ الحديث كلها يفسر بعضها بعض؛ فتوحيد الله ﷻ هو عبادة الله، وهو معنى شهادة أن لا إله إلا الله.

ومثله ما ورد في حديث ابن عمر ﵄ مرفوعا: «بُني الإسلام على خمسة: على أن يُوحدَّ الله...»[3]، وفي رواية أخرى بلفظ «بني الإسلام على خمس على أن يُعبد الله ويكفر بما دونه»[4]، وبلفظ آخر من رواية ابن عمر ﵄ عن أبيه ﵁ : «بني الإسلام على على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله»[5].

وأمَّا من أقوال أئمة السلف: ما جاء في قول جابر﵁ -في سياق حجة النبي ﷺ-: «فأهل بالتوحيد»: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك»[6].

وقال الإمام أبو سعيد الدارمي رحمه الله: ((وتفسير التوحيد عند الأمة وصوابه قول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له....من قالها فقد وحد الله))[7].

وسئل أبو العباس ابن سريج الشافعي رحمه الله ما التوحيد؟. قال: ((توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلاَّ اللَّه وأن محمداً رسول اللَّه))[8].

---

(١) أخرجه البخاري رقم(٧٣٧٢)(كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى).

(٢) أخرجه البخاري رقم (١٤٩٦)(كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا)، وأخرجه مسلم (٥١/١) رقم (١٩).

(٣) أخرجه مسلم رقم(١٦)(كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام).

(٤) أخرجه مسلم رقم(١٦)(كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام).

(٥) أخرجه مسلم رقم (١٦)(كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام).

(٦) أخرجه مسلم رقم (١٢١٨)(كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ).

(٧) نقض الدَّارمي على بشر المريسي(١٥٢/١).

(٨) انظر أحاديث في ذم الكلام للمقرئ(ص ٨٦)، وذم الكلام لشيخ الإسلام الهروي(٣٨٦/٤) والحجة في بيان المحجة (٩٦/١).

وقال الإمام مالك رحمه الله: ((والتوحيد: ما قال النبي ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاَّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاَّ بحقها، وحسابهم على الله» فما عصم به الدم والمال فهو حقيقة التوحيد))[1].

وقال ابن تيمية: ((وأمَّا التوحيد الذي ذكر اللَّه في كتابه، وأنزل به كتبه، وبعث به رسله، واتفق عليه المسلمون من كل ملة، فهو كما قال الأئمة: شهادة أن لا إله إلاَّ اللَّه، وهو عبادة اللَّه وحده لا شريك له))[2].

ثانيا: تعريف الربوبية: الربوبية: مصدر من رب يرب ربوبية، والراء والباء يدل على أصول ثلاثة: أحدها: إصلاح الشيء، والقيام عليه، والآخر: لزوم الشيء والإقامة عليه، والثالث: ضم الشيء للشيء[3].

ثم إن كلمة ((الرب)) وردت في لغة العرب لعدة معان؛ ترجع كلها- عند التحقيق- إلى ثلاثة أصول: المالك، والسيد المطاع، والمصلح.

قال ابن الأنباري رحمه الله[4]: ((الرب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: يكون الرب: المالك، ويكون الرب :السيد المطاع......،والرب: المصلح.....))[5].

وقال الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله: ((وأما تأويل قول رب: فإن الرب في كلام العرب منصرف على معان: فالسيد المطاع فيها يدعى ربًّا.....والرجل المصلح للشيء يدعى ربًّا.....والمالك للشيء يدعى ربه....وقد يتصرف أيضا معنى الرب في وجوه غير ذلك ، غير أنها تعود إلى بعض هذه الوجوه الثلاثة))[6].

---

(١) انظر: أحاديث في الكلام للمقرئ(ص ٩٢)، وذم الكلام للهروي(٤/٢٨٣).

(٢) التسعينية(٣/٧٩٧).

(٣) معجم مقاييس اللغة(٢/٣٨١- ٣٨٢).

(٤) هو أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري الإمام المقرئ النحوي، توفي سنة (٣٠٤هـ). (٣٠٤هـ). انظر تاريخ بغداد(٣/١٨١)، ومعرفة القراء للذهبي(١/٢٢٥).

(٥) انظر: لسان العرب(١/٤٠٠- ٤٠١).

(٦) جامع البيان لابن جرير الطبري(١/١٤٢).

ثم إن المعاني اللغوية السابقة الذكر كلها يصح إطلاقها على الرب ﷻ يقول الإمام ابن جرير الطبري: «فربنا جل ثناؤه: السيد الذي لا شبيه له، ولا مثل في سؤدده، والمصلح أمر خلقه بما أسبغ عليهم من نعمه والمالك الذي له الخلق والأمر»[1].

والرب من حيث هو اسم لله تعالى فلا يطلق على غيره إلا مضافا، فيقال: رب الدار ورب المال، وإذا ذكر معرفا بالألف واللام فلا يطلق إلاَّ على الله ﷻ[2]، وإذا كانت غير معرفة بالألف واللام وجاءت مضافة ، فهي تطلق على الله ﷻ وعلى غيره.

فمن الأول: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[3]، ومن الثاني: ﴿ٱذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ ﴾[4] في قول يوسف عليه السلام لأحد صاحبيه في السجن[5].

فالربوبية المطلقة لا يصح إطلاقها إلا على الرب سبحانه وتعالى؛ إذ هو الذي يربُّ خلقه من جميع الجهات؛ يقول شيخ الإسلام: « ...فلا يكون شيء من المخلوقات ربًّا لشيء من المخلوقات ربوبية مطلقة أصلا، إذ رب الشيء من يرُبُّه مطلقا من جميع جهاته، وليس هذا إلاَّ لله رب العالمين، ولهذا منع في شريعتنا من إضافة الرب إلى المكلفين، كما قال ﷺ: «لا يقل أحدكم اسق ربك أطعم رب»[6]، بخلاف إضافته إلى غير المكلفين، كقول النبي ﷺ لمالك بن عوف الجشمي[7]: «أرب إبل أم رب شاءٍ»[1].

---

(١) المصدر السابق(١٤٣/١).

(٢) انظر: تفسير غريب القرآن لابن قتيبة(ص ٩).

(٣) سورة الفاتحة الآية(١).

(٤) سورة يوسف الآية(٤٢).

(٥) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني(٢٤٥/١)، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير(١٧٩/٢). الأثير(١٧٩/٢).

(٦) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرةرضي الله عنه، برقم(٢٥٥٢)(كتاب العتق – باب كراهية التطاول التطاول على الرقيق٢٥٥٢).

(٧) هو مالك بن نضلة، ويقال: ابن عوف بن نضلة الجشمي، والد أبي الأحوص، صحابي قليل الحديث. روى له البخاري في خلق أفعال العباد، وأصحاب السنن. انظر: تقريب التهذيب(ص ٤٥١).

وتوحيد الربوبية: هو الإقرار بأن الله ﷻ خالق كل شيء، أو هو إفراد الله ﷻ بأفعاله؛ من الخلق، والرزق، والملك، إلى غير ذلك من خصائص الربوبية.

يقول ابن تيمية: ((...والثاني: توحيد الربوبية: وبيان أن الله خالق كل شيء))[2] .

ويقول الشيخ سليمان بن عبد الله : ((هو الإقرار بأن الله تعالى رب كل شيء ومالكه وخالقه ورازقه، وأنه المحي المميت، النافع الضار، المتفرد بإجابة الدعاء عند الاضطرار، الذي له الأمر كله، وبيده الخير كله، القادر على ما يشاء، ليس له في ذلك شريك، ويدخل في ذلك الإيمان بالقدر))[3] .

ويقول الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: ((هو إفراد الله ﷻ بالخلق، والملك، والتدبير))[4].

---

(١) الحديث عن أبي الأحوص عن أبيه كما في المسند(٢٨/٤٦٤-٤٦٥) برقم (١٧٢٢٨)-أحاديث أبي الأحوص عن أبيه- ولفظه: «أرب إبل أنت أم رب غنم». قال محققه: إسناده صحيح.

(٢) انظر شرح الأصبهانية(ص ١٠٧)، ومجموع الفتاوى(١٠/٣٣١).

(٣) تيسير العزيز الحميد(١/١٢١).

(٤) القول المفيد(١/٩).

مجمل معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الربوبية

أولا: يعتقد أهل السنة والجماعة أن الإقرار بوجود الله ﷻ وبربوبيته؛ أمر مركوز في فطر بني آدم، ومعرفته سبحانه وتعالى من الأمور الضرورية الفطرية التي غرسها الله تعالى في فطر الناس، وشهدت بها عقولهم، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات، وقد اتفق على هذا سلف الأمة وأئمتها أهل العلم والإيمان.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((أمَّا إثبات الصانع فطرقه لا تحصى، بل الذي عليه جمهور العلماء أن الإقرار بالصانع فطري ضروري معروف بالجبلة))(١).

ويقول الإمام ابن القيم: ((ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما))(٢).

ويقول الإمام ابن أبي العز الحنفي: ((بل القلوب مفطورة على الإقرار به، أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات، كما قالت رسلهم فيما حكى الله عنهم: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(٣)))(٤).

ثم إن هذه الفطرة السليمة التي لم تتدنس بشبه التعطيل والجحود والإنكار، قد دل عليها الشرع الحنيف، والسنة المطهرة، وإجماع الأمم؛ فاتفقت فطرة الله المستقيمة، والوحي المبصر المكمل، والعقل الصريح، على الإقرار بوجود فاطر للسموات والأرض وما فيهن وما بينهما.

فمن الآيات القرآنية الدالة على ذلك:

١- **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ

---

(١) منهاج السنة(٢/٢٧٠).

(٢) مدارج السالكين(١/٧١)

(٣) سورة إبراهيم الآية(١٠).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية(١/٢٦).

ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

يقول الإمام ابن كثير رحمه الله: ((يقول تعالى: فسدد وجهك واستمر على الدين الذي شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم الذي هداك الله لها وكملها لك غاية الكمال، وأنت مع لازم فطرتك السليمة التي فطر الله الخلق عليها، فإنه فطر خلقه على معرفته وتوحيده وأنه لا إله غيره))[2].

٢- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾[3].

٣- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[4].

يقول الإمام ابن القيم : ((فأمَّا الاستدلال بالصنعة فكثير، وأمَّا الاستدلال بالصانع فله شأن، وهو الذي أشارت إليه الرسل بقولهم لأممهم: ﴿ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ ﴾ أي: أيشك في الله حتى يطلب إقامة الدليل على وجوده؟ وأي دليل أصح من هذا المدلول، فكيف يستدل على الأظهر بالأخفى؟، ثم نبهوا على الدليل بقولهم: ﴿ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾. وسمعت شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية -قدس الله روحه- يقول: كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء ؟. وكان كثيرا ما يتمثل بهذا البيت:

وليس يصـــح في الأذهان شـــيء إذا احتاج النهـــار إلى دليل[5]

ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما))[6].

---

(١) سورة الروم الآية(٣٠).

(٢) تفسير ابن كثير(٣١٣/٦).

(٣) سورة الأعراف الآية(١٧٢).

(٤) سورة إبراهيم الآية(١٠).

(٥) البيت لأبي الطيب المتنبي: وهو مروي في ديوانه بقوله: (وليس يصح في الأفهام شيء...). انظر: ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري(٩٢/١).

(٦) مدارج السالكين(١/ ٧١).

وأمَّا من السنة فمنها:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من مولود إلاَّ يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء[١]هل تحسون فيها من جدعاء»[٢].

٢- وحديث عياض بن حمار المجاشعي[٣] رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ فيما يرويه ربه عز وجل: « .. خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنَّهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بالله ما لم أنزل به سلطانا...»[٤].

وأمَّا الإجماع فقد حكاه غير واحد من أهل العلم منهم: شيخ الإسلام ابن تيمية[٥]، تيمية[٥]، وابن أبي العز الحنفي[٦].

وأمَّا دلالة العقل على هذه الفطرة، فقد ذكر في ذلك شيخ الإسلام ثمانية أوجه[٧]،

---

(١) جمعاء: سليمة العيوب مجتمعة كاملتها، فلا جدع بها ولا كي . انظر: النهاية في غريب الحديث(١/٢٩٦).

(٢) أخرجه البخاري برقم(١٣٥٨)(كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام)، وأخرجه مسلم برقم (٢٦٥٨)(كتاب القدر، باب معنى: كل مولود يولد على الفطرة).

(٣) عياض بن حمار التميمي المجاشعي، صحابي سكن البصرة وعاش إلى حدود الخمسين انظر: تقريب التهذيب ص (٣٧٣).

(٤) أخرجه مسلم برقم(٢٨٦٥)(كتاب الجنة، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٩٦- ٩٧)، وشرح الأصبهانية(ص ٩٨- ١٠٢).

(٦) انظر: شرح العقيدة الطحاوية(١/٢٥).

(٧) انظر: درء التعارض(٨/٤٥٦- ٤٦٨).

وذكر تلميذه ابن القيم ستة عشرة وجها [1]، وذكر بعض تلك الأوجه ابن أبي العز الحنفي[2].

ثانيا: ويعتقد أهل السنة والجماعة أن هناك أدلة أخرى دالة على وجود الرب تعالى، وربوبيته على خلقه، وتحصل بها التبصرة والذكرى، وإن كانت الفطرة قد عرفته قبل هذا، أذكر منها على سبيل الاختصار:

١- دليل آيات الأنبياء وبعثتهم: وهي من أقوى الأدلة والطرق الدالة على ربوبية الله تعالى ووحدانيته، يقول الإمام ابن القيم: «وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل، ودلالتها ضرورية بنفسها، ولهذا يسميها الله آيات بيِّنات»[3].

وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذه الطريق هي طريقة السلف من أئمة المسلمين[4]، وأنها طريقة صحيحة إذا حررت، وقد جاء القرآن بها كما في قصة فرعون مع موسى عليه السلام، وقد نقل في ذلك كلاما عن بعض العلماء ممن استدل بها[5].

٢- دليل خلق الإنسان: ويسمى أيضا دلالة الأنفس، وقد نبه القرآن الكريم على هذه الطريق؛ كما **قَالَ تَعَالَى:** ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[6]، فأقرب شيء إلى الإنسان نفسه، والاستدلال بدليل خلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهو دليل عقلي شرعي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان، في غاية الحسن

---

(١) انظر: شفاء العليل(٣/١٤٦٦- ١٤٧٦).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (١/٣٤).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة(٣/١١٩٧).

(٤) درء التعارض(٨/٣٥٢).

(٥) مجموع الفتاوى(١١/٣٧٧- ٣٨٠).

(٦) سورة الذاريات الآية(٢١)

والاستقامة، وهي طريق صحيحة، وهي شرعية؛ دل القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبينها وأرشد إليها، وهي عقلية..))[1].

٣- دلالة آيات الله في الآفاق: وهي أقطار السموات والأرض؛ من الشمس والقمر والنجوم، والليل والنهار...إلى غير ذلك، وهذه الطريق هي طريق القرآن الكريم، التي ترشد العباد إلى ربهم بأقرب الطرق، وأيسرها وأشفاها وأنفعها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فالآيات الدالة على الرب تعالى: آياته القولية التي تكلم بها كالقرآن، وآياته الفعلية التي خلقها في الأنفس والآفاق، تدل عليه وتحصل بها التبصرة والذكرى، وإن كان الرب تعالى قد عرفته الفطرة قبل هذا، ثمَّ حصل لها نوع من الجهل أو الشك أو النسيان، ونحو ذلك))[2]، وهناك أدلة أخرى، أعرضت عن ذكرها، خشيت الإطالة، ولأن المقام مقام إجمال لا مقام تفصيل.

ثالثا: ويعتقد أهل السنة والجماعة أن توحيد الربوبية ليس هو الغاية المطلوبة، كما هو الغاية عند كثير من أهل النظر والكلام وطائفة من الصوفية، وهذا التوحيد حق لا ريب فيه، وهو مستلزم لتوحيد الألوهية؛ إذ هو التوحيد المطلوب، وهو أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق، ومن أجله أنزلت الكتب، وأرسلت الرسل.

وممَّا يدل على أن توحيد الربوبية ليس هو الغاية المطلوبة أموراً؛ أذكر منها على سبيل الإيجاز والاختصار أمرين ظاهرين:

١- وهو إن الإقرار بتوحيد الربوبية أمر مركوز في فطر الناس، ولم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره، وأشهر من عرفه تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون، وقد كان مستيقنا به في الباطن.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((....بل جمهور العقلاء مطمئنون إلى الإقرار بالله

(١) النبوات(١/٢٩٢).

(٢) درء التعارض(٨/٥٣٤).

تعالى، وهم مفطورون على ذلك، ولهذا إذا ذُكر لأحدهم اسمه تعالى، وجد نفسه ذاكرة له مقبلة عليه، كما إذا ذُكر ما هو معروف عنده من المخلوقات، والمتجاهل الذي يقول: إنه لا يعرفه، هو عند الناس أعظم تجاهلا ممن يقول: إنه لا يعرف ما تواتر خبره من الأنبياء والملوك، والمدائن، والوقائع...

وأشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون، وقد كان مستيقنا في الباطن، كما قال له موسى: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾[1] وقال تعالى عنه وعن قومه: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾[2].

ولهذا قال: ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[3] على وجه الإنكار له، قال له موسى: ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾[4]))[5].

ورغم أن هذا التوحيد مركوز في الفطر، ومستقر في الأذهان، إلا أنه وجد من بعض الطوائف من أشرك فيه، فلهذا جاء القرآن الكريم مبينا لبطلانه؛ كما قال تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[6].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فلما كان هذا الشرك في الربوبية موجودا في الناس، بين القرآن بطلانه؛ كما في قوله تعالى: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا

---

(١) سورة الإسراء الآية(١٠٢).

(٢) سورة النمل الآية(١٤).

(٣) سورة الشعراء الآية(٢٣).

(٤) سورة الشعراء الآية(٢٤- ٢٨).

(٥) درء التعارض(٣٧/٨- ٣٩)

(٦) سورة المؤمنون الآية(٩١).

﴿ لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ ﴾»[1].

وقال الإمام العلامة ابن القيم: «و قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ ، فتأمل هذا البرهان الباهر، بهذا اللفظ الوجيز البين؛ فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقا فاعلا يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر، فلو كان معه سبحانه إله، لكان له خلق وفعل وحينئذ فلا يرضى شركة الإله الآخر معه، بل إن قدر على قهره ذلك وتفرده بالإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب به كما يتفرد ملوك الدنيا عن بعضهم بعضا بمماليكهم إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر والعلو عليه»[2].

٢- ثمَّ إن مشركي العرب، الذين بعث فيهم النبي ﷺ كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السموات والأرض واحد، و لم يكونوا يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله في شيء من شؤون الربوبية وخصائصها، بل كانوا يتخذونها وسائط وشفعاء ويتوسلون بها إلى الله ﷻ، ويكثر في القرآن الكريم الاستدلال عليهم باعترافهم هذا على وجوب إفراده في عبادته، فيجعل الأول دليلا على الثاني.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «...فإن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن الله خالق السَّموات والأرض واحدٌ؛ كما أخبر عنهم تعالى بقوله: ﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[3]، ......، وأيضا ففي القرآن الكريم من باب استفهام الإنكار، الذي يتضمن إقرارهم بتوحيد الربوبية، ما يطول ذكره هنا؛ كقوله تعالى: ﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِنۡ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمۡعَكُمۡ وَأَبۡصَٰرَكُمۡ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَأۡتِيكُم بِهِ ﴾[4] ،......وهؤلاء المشركون كانوا مقرين بالصانع سبحانه،

---

(١) شرح العقيدة الأصبهانية(ص١١٥).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة(١٨١/١).

(٣) سورة لقمان الآية (٢٥).

(٤) سورة الأنعام الآية(٤٦).

سبحانه، وأنه ليس للعالم صانعان؛ ولكن اتخذوا هذه الوسائط شفعاء؛ كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[1]، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾[2] ...))[3].

فإذا تبين هذا، علم أن كفار قريش – مع كونهم مقرين بتوحيد الربوبية– لم يكن كافيا لهم في الدخول في الإسلام، حتى يأتوا بلازمه من توحيد الإلهية؛ ولهذا قاتلهم النبي ﷺ واستباح دماءهم وأعراضهم وأموالهم، وتقرير هذا الأصل العظيم، بذكر الأدلة عليه من الكتاب والسنة وأقوال السلف يطول جدا، والمقام مقام إجمال، فحسبي بالإشارة فهي كافية إن شاء الله تعالى.

---

(١) سورة يونس الآية(١٨).

(٢) سورة الأنعام الآية(٩٤).

(٣) شرح العقيدة الأصبهانية(ص ١٠٥– ١١٠).

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في مفهوم التوحيد، ودليل التمانع، وما يستفاد من دراسة ذلك

ويشمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في مفهوم التوحيد، مع الرد والمناقشة

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في دليل التمانع، مع الرد والمناقشة

المطلب الثالث

ما يستفاد من دراسة ذلك

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في مفهوم التوحيد

لَمَّا ظهرت الجهمية المعطِّلة نفاة الصفات، تابعهم على ذلك النفي طوائف من المتكلمين كالمعتزلة وغيرهم، وفسَّروا التوحيد بتفسير مبتدع ما أنزل الله به من سلطان؛ حيث زعموا أن إثبات الصفات ينافي التوحيد، ونفي الصفات هو حقيقة التوحيد، فجاء بعدهم هؤلاء الأشعرية فوافقوهم في بعضه دون بعض، وفسَّروا التوحيد، واسم الله «الواحد» بتفاسير مخترعة ومعانٍ مبتكرة، فيها حق وباطل، والحق الذي فيها تشوبه وتُكدِّر صفاءه تلك البدع التي ابتدعوها، ثمَّ هم مع ذلك يختلفون في تحقيق تلك المعاني اختلافاً عظيماً.

يقول ابن تيمية: «وهؤلاء يفسرون التوحيد واسم الله الواحد في أصول دينهم بثلاثة معان، وليس في شيء منها التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، ثم يختلفون في تحقيق تلك المعاني اختلافا عظيما»[1].

يقول أبو المعالي الجويني -تحت القول في حقيقة الواحد-: «اختلفت عبارات أئمتنا - رضي الله عنهم- في حقيقة «الواحد» ومعناه؛ فالذي صار إليه الأكثرون: أن الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه.

وقال آخرون: الواحد هو الذي لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء. وهذه العبارة تداني الأولى في المعنى، وإن خالفتها في الصيغة؛ فإن الذي يتوهم رفع شيء منه مع إبقاء شيء: هو المنقسم المتعدد.

وعبَّر بعض الأصحاب فقال: الواحد: هو الذي لا يقال فيه شيء، وشيء غير معنى التكرار. وهذا قريب ممَّا سبق أيضاً.

والذي اختاره القاضي[2]: أن قال: الواحد هو الشيء، وحاول القدح فيما تقدم من

---

(١) التسعينية(٣/٧٤٨).

(٢) هو أبو بكر الباقلاني كما هو منصوص عليه في التسعينية لابن تيمية(٣/٧٤٩).

العبارات»[1].

فهذه أهم الأقوال التي ذكرها أبو المعالي الجويني، وقد أشار إلى أن الأقوال الثلاثة الأولى كلها متقاربة في المعنى، وكلها تدور حول انتفاء القسمة عن الواحد؛ لأن الانقسام عندهم هو من صفات الأجسام، والله واحد منزه -على حدِّ قولهم- عن الجسمية، فليس هو بجسم ولا جوهر، كما هي طريقتهم في النفي، فالأقوال المذكورة هنا أربعة:

القول الأول: وهو الذي صار إليه الأكثرون أن الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه.

القول الثاني: وهو الذي لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء، وهو المنقول عن أبي إسحاق الإسفرائيني[2]، حكاه عنه أبو القاسم الأنصاري[3] بقوله أن: «الواحد هو الذي لا يقبل الرفع والوضع؛ يعني الفصل والوصل» قال الأنصاري عقبه: «إشارة إلى وحدة الإله؛ فإن الجوهر واحد لا ينقسم، ولكن يقبل النهاية، والإله سبحانه واحد على الحقيقة، فلا يقبل وصلاً ولا فصلاً»[4].

القول الثالث: وهو أن الواحد هو الذي لا يقال فيه شيء، وهذا قريب مما سبق كما ذكر ذلك الجويني.

القول الرابع: وهو المنقول من مذهب الباقلاني: وهو أن الواحد هو الشيء، وهو كافٍ.

---

(١) الشامل في أصول الدين للجويني(ص ٣٤٥).

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرائيني الشافعي، الملقب بركن الدين، تتلمذ على يد أبي الحسن الباهلي تلميذ الأشعري، وعنه أخذ الكلام عامة شيوخ نيسابور، توفي سنة(٤١٨هـ). انظر: تبيين كذب المفتري(ص٢٤٣)، والسير للذهبي(٣٥٣/١٧).

(٣) هو أبو القاسم سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل النيسابوري الصوفي المتكلم الأشعري، تلميذ الجويني، وشيخ الشهرستاني، له شرح على الإرشاد للجويني. توفي سنة(٥١١هـ). انظر: السير للذهبي(٤١٢/١٩)، وطبقات الشافعية(٩٦/٧).

(٤) انظر: التسعينية لابن تيمية(٧٥١/٣)، وبيان تلبيس الجهمية له(١١٨/٣- ١١٩).

لكن الأقوال الثلاثة الأولى ذكر الجويني أن إمامهم الكبير أبا بكر الباقلاني حاول القدح فيها، واختار عبارته في أن الواحد هو «الشيء»، وهو كافٍ، ولم يكن فيه تركيب، وفي قول القائل: الشيء الذي لا ينقسم نوع تركيب[١].

يقول أبو المعالي الجويني: «والذي اختاره القاضي أن قال: الواحد هو الشيء. وحاول قدحاً فيما تقدم من العبارات، فقال: من قال حقيقة الواحد: الشيء الذي لا ينقسم، فقد ركبَّ الحدَّ من وصفين، وشيخنا[٢] يأبى تركب الحد، كما يأبى تركب العلل»[٣].

يقول أبو المعالي الجويني -تعقيباً على حد الباقلاني-: «يقال للقاضي: التركيب المحدود هو أن يأتي الحادُّ بوصفٍ زائد يستغني عنه، وقد لا يفهم من الشيء المطلق ما يفهم من المقيَّد، فليس يفهم من الشيء ما يفهم من الواحد الذي لا ينقسم، فإن الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء، والمقصود من التحديد الإيضاح»[٤].

أجاب ابن الباقلاني بأن قال: «كلامنا في الحقائق، والشيء المطلق هو الواحد الذي لا ينقسم» [٥].

ويعلل الباقلاني اختياره لهذا الحد بأن المقصود هو: «إيضاح المعاني المقصودة من التوحيد بعبارات وجيزة مقرِّبة ما يتوقع فيه الاستبهام من الأفهام، وإنما على الحادِّ أن يذكر عبارة مفهومة دالة على غرضه في الحد، وهذا المعنى متحقق في قولنا: الواحد هو الشيء»[٦].

والجويني وإن وافق الباقلاني على إيثار ما آثَاره، وأنه سديد، لكن هو يقول له –

---

(١) انظر: التسعينية لابن تيمية(٣/٧٥٠).

(٢) يعني شيخهم أبا الحسن الأشعري، هذا هو الأصل في إطلاق هذا الوصف في كتبهم.

(٣) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي(ص ٣٤٨).

(٤) نقلاً من التسعينية لابن تيمية(٣/٧٥٠).

(٥) نقلاً من المصدر نفسه.

(٦) الشامل الجويني(ص ٣٤٩).

ومن نازع الباقلاني أيضاً-: ((إن أهل التحقيق قالوا: إنما يمتنع تركيب الحد من وصفين يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثاني، فأمَّا إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل ثبوت أحدهما دون الثاني، فلا منع في التحديد على هذا الوجه))(١).

مقصود هؤلاء باعتراضهم على الباقلاني: أن الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء، فهما أمران متلازمان لا بد من التعرض لهما، فالشيء الذي انتفى عنه الانقسام هو الذي يقال فيه إنه واحد، وكونه شيئاً مع انتفاء الانقسام عنه متلازمان(٢).

ومع هذا كله فإن أبا المعالي الجويني صرَّح في ((إرشاده)) أنه لو قيل: الواحد هو الشيء، لوقع الاكتفاء بذلك(٣).

وكذلك السنوسي(٤) ذكر أن هذا الحد سديد؛ حيث يقول: ((ولو قال: الواحد هو الشيء، لكان سديداً؛ فإن كل منقسم عندنا شيئان لا شيء، إلاَّ أن قوله الذي لا ينقسم: تحقيق للحقيقة، ورفع للتجوز))(٥).

ورغم أن العبارة الأولى التي ذكرها الجويني في معنى ((الواحد)) هي محل اتفاق بين جمهور الأشاعرة، إلاَّ أن الآمدي(٦) يرى أنها محل نظر؛ حيث يقول: ((فقد قال بعض

---

(١) الشامل للجويني(ص ٣٤٦).

(٢) انظر: التسعينية لابن تيمية(٣/٧٥٠)، وبيان تلبيس الجهمية له(٣/١١٧)، والشامل للجويني (ص ٣٤٦).

(٣) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني(ص ٥٢).

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني، متكلم أشعري، بل هو من غلاة الأشعرية، اعتنى بتقرير المذهب الأشعري، ومن كتبه المشهورة في ذلك ((عمدة أهل التوفيق والتسديد)) وتسمى: ((بالعقيدة الكبرى))، و ((العقيدة الوسطى وشرحها))، و ((أم البراهين))، وتسمى: ((العقيدة الصغرى))، و ((شرح صغرى الصغرى))، واعتنى بها كثيراً متأخرو الأشاعرة. توفي سنة(٨٩٥هـ).

انظر: الأعلام للزركلي(٧/١٥٤)، ومعجم المؤلفين(١٢/١٣٢).

(٥) شرح العقيدة الكبرى -المتن والشرح كلاهما لأبي عبد الله السنوسي-(ص ١٦٣).

(٦) هو أبو الحسن علي بن أبي محمد بن سالم، سيف الدين الآمدي الشافعي الأصولي الأشعري،

أئمتنا: إنه الشيء الذي لا يصح انقسامه، وفيه نظر؛ فإن الواحد قد يطلق على ما هو قابل للقسمة باعتبار اختصاصه بصفات لا يشاركه فيها أحد، ومنه يقال: فلان واحد في عصره؛ أي لا نظير له، ولا شبيه له في صفاته، وكذلك قد يطلق على آحاد الناس، أو الموجودات: أنه واحد، وإن كان صالحاً للانقسام»[1].

وهذا الاعتراض الذي أورده الآمدي على أصحابه هو اعتراض وجيه وسديد في جملته، لكن قوله: «فإن الواحد قد يطلق على ما هو قابلٌ للقسمة باعتبار اختصاصه بصفات لا يشاركه فيها أحد، ومنه يقال: فلان واحد في عصره؛ أي لا نظير له، ولا شبيه له في صفاته» هذا هو المعنى الثاني من معاني التوحيد عندهم، وقد ذهب إليه طائفة من المعتزلة؛ حيث يقولون: «إن وصفنا له بأنه واحد من حيث انفراده بصفاته النفسية حقيقة، وذلك بمنزلة وصفهم الرجل بأنه واحد دهره، وواحد عصره، من حيث انفرد بخصال لا يشاركه فيها غيره»[2].

ومقصود هؤلاء المعتزلة نفي صفات الرب ﷻ؛ لأن إثباتها عندهم يقتضي التشبيه، و ينافي التوحيد، و يؤدي إلى القول بتعدد القدماء -وسيأتي مزيد تفصيل عند مناقشتهم المعنى الثاني من معاني التوحيد-.

هذا وإن شيخ الأشعرية الأول: عبد الله بن سعيد بن كلاب قد فسَّر اسم الله «الواحد» بتفسير هو أقرب ما يكون من تفسير أئمة السلف؛ حيث يقول: «معنى قولنا

خلط الكلام بعلم الفلسفة، وقع في الحيرة والاضطراب وأقر على نفسه أنه لم يستفد من علم الكلام شيئاً. من أشهر مصنفاته الكلامية «أبكار الأفكار»، و«غاية المرام في علم الكلام» توفي سنة(٦٣١هـ). انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان(٣/٢٩٣)، وسير أعلام النبلاء للذهبي(٢٢/٣٦٤)، وطبقات الشافعية للسبكي(٨/ ٢٦٠).

ومن كتب شيخ الاسلام بن تيمية: درء التعارض(٣/٢٦٢). ومجموع الفتاوى(٩/٧).

(١) أبكار الأفكار للآمدي(٢/٨٩).

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل -إملاء القاضي عبد الجبار-(٤/٢٤٥)، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي(ص ٢٧٧).

الله واحد: أنه منفرد بنفسه لا يدخله غيره، وقال في معنى مطلق قولنا: إنه واحد: إنه قد يقال ذلك لما هو أشياء كثيرة مجتمعة، وهو أجسام متماثلة، كما يقال: إنسان واحد، وقولنا للخالق واحد: لا على هذا المنهاج؛ لأجل أنه المنفرد بنفسه الذي لا يدخله غيره.
ثمَّ ذكر كلاماً يدل على إبطال مذهب الجهمية ونحوهم، ممَّن فسَّر الواحد: بما لا صفة له»[1].

يقول ابن تيمية -بعدما ذكر كلام ابن كلاب بطوله-: «قلت: هذا الكلام يقال إبطالاً لمذهب الجهمية ونحوهم من الفلاسفة والمعتزلة أن الواحد: لا صفة له...-إلى أن قال-: ولكن كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسَّروا «الواحد»، و «التوحيد» بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية، ولم يفسِّروه بما ذكره ابن كلاب، ولا بغير ذلك»[2].

ثمَّ إن أبا المعالي الجويني ذكر طريقة أخرى في معنى «الواحد»، عزاها إلى الباقلاني، و ذكر أن ابن فورك وافقه عليها، يقول الجويني: «وقد ذكر القاضي طريقة أخرى، ووافقه عليها الأستاذ أبو بكر، وذلك أنهما قالا: إذا سُئلنا عن الواحد، قلنا للسائل: هذه الصيغة التي صدرت منك مترددة بين معانٍ:

- فقد يطلق الواحد: ويراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده.
- وقد يطلق: والمراد نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد، فيقال: واحد عصره، والمراد بذلك انفراده بصفات لا يُشَارَك فيها.
- وقد يطلق الواحد: ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ سواه.

وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة «الإله»: فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزئ، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضر والبلوى، ولا ملجأ سواه، ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع

(١) نقلا من بيان تلبيس الجهمية(١١٣/٣).
(٢) المصدر نفسه.

الضر إلاَّ إياه، ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة»[1].

فهذه المعاني الثلاثة هي التي يفسِّرون بها «التوحيد» واسم الله «الواحد»، فيقولون معنى قولنا أن الله «واحد»[2]:

١- أنه الذي لا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعض، ولا يتعدد، ولا يتركب، وربما قال بعضهم: هذا تفسير الاسم الأحد، وهذا نفي التجسيم.

٢- أنه الذي لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيءٌ، فهو المنفرد بصفاته لا يشاركه فيها أحد، وهذا نفي التشبيه.

٣- أنه واحد في أفعاله لا شريك له، بل هو رب كل شيء ومليكه.

فهذه المعاني الثلاثة هي التي يقولون: إنها معنى اسم الله «الواحد»، وهي التوحيد، وفيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ، وفيها ما يخالفه، وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول ﷺ، بل التوحيد الذي أمر به أَمرٌ يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى، فهذا من الكلام الذي لُبِّس فيه الحق بالباطل، وكُتم الحق.

- **فالمعنى الأول**: فيه إجمال وهو يحتمل معنيين[3]:

---

(١) الشامل في أصول الدين للجويني(٣٤٦- ٣٤٧).

(٢) انظر: شرح أسماء الله الحسنى لأبي القاسم القشيري(٢١٥)، والإرشاد للجويني(ص ٥٢)، واللمع له(ص ٢٦)، وشرح ابن التلمساني على اللمع(ص ١٠٢)، والغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي(ص ٦٦)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي(ص ٦٢)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ٩٠)، ومفاتيح الغيب للرازي(١٤٤/٤)، وشرح العقيدة الوسطى للسنوسي(ص ٢١٤)، وهداية المريد لجوهرة التوحيد لإبراهيم اللَّقاني(٣٣٦/١)، وتحفة المريد للبيجوري(ص ٧٠)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين(ص ١٠٤)، وغير ذلك.

وانظر من كتب ابن تيمية: التسعينية(٧٨٠/٣)، ومجموع الفتاوى(٩٨/٣)، وبيان تلبيس الجهمية(١٠٠/٣).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(١٢٩/٣)، ودرء التعارض(١٩/٥)، ومجموع الفتاوى(١٠٠/٣، ٤٤٩/١٧).

١- فإذا قالوا: لا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعض ونحو ذلك، بمعنى أنه لا ينفصل بعضه عن بعض، ولا يتفرق، ولا يستحيل، كما ينفصل الجسم المقسوم المُعضَّى[1] ، مثل ما تقسم الأجسام المتصلة كالخبز واللحم والثياب ونحو ذلك، ولا ينفصل منه بعض كما ينفصل عن الحيوان ما ينفصل من فضلاته.

و ممَّا لا يشك مسلم فيه أن الله ﷻ منزَّه عنها، بمعنى أنها معدومة، وأنها ممتنعة في حقه -سبحانه وتعالى-، فلا تقبل ذاته التفريق والتبعيض، بل ليس هو بأجوف، كما قال الصحابة والتابعين في تفسير اسم «الصمد»: أنه الذي لا جوف له[2].

وأكثر الناس لا يفهمون من نفي التبعيض والتجزئة والانقسام والتركيب، إلاّ هذه المعاني ونحو ذلك، وذلك متفق عليه بين المسلمين، وليس مراد هؤلاء هذا المعنى، وإن كان اللفظ في ذلك أظهر منه في غيره؛ فإن عامة ألفاظهم الاصطلاحية لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة من معناها[3]، لكن مرادهم المعنى الآتي:

٢- فإذا قال هؤلاء: لا ينقسم، ولا يتجزأ، ونحو ذلك، ممَّا ينفونه عن الجسم المطلق: وهو أنه لا يشار إلى شيء منه دون شيء، ولا يتميَّز منه شيء عن شيء؛ بحيث لا يكون له قدر وحد وجوانب ونهاية، ولا يمكن عند التحقيق أن يرى منه شيء دون شيء، ولا هو فوق العالم، فليس فوق العرش إله، ولا على السموات رب، وليس هو متصف بالصفات الخبرية، كالوجه، والعينين، واليدين، والرجلين، ونحو ذلك -وهذا هو مراد هؤلاء المتَّبعين للجهمية-،

---

(١) من العِضو: وهو أصل واحد يدل على تجزئة الشيء، يقال: عضَّيت الشيء إذا فرقته، والاسم منه: التعضية، . انظر: معجم مقاييس اللغة(٤/٣٤٧)، والصحاح للجوهري مادة «عضو».

(٢) انظر: السنة لابن أبي عاصم رقم(٦٦٥، ٦٧٣- ٦٧٧، ٦٨٠، ٦٨٥- ٦٨٩)، وجامع البيان لابن جرير الطبري(٣٠/٣٤٥)، والأسماء والصفات للبيهقي(ص ٧٩)، وتفسير ابن كثير(٤/٥٧٠).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٣/١٢٨- ١٣٠).

فهذه المعاني ليست هي منفية في حقه سبحانه وتعالى، بل هو متصف بها على الحقيقة، كما أخبر عن نفسه ﷻ، وليس في ذلك ما يناقض التوحيد.

ومن عجيب ما يحتج به هؤلاء أنهم يقولون: لو كان متصفاً بذلك -كاستوائه على عرشه مثلاً، أو بالصفات الخبرية عموما- لكان جسماً، ولو كان جسماً لكان منقسماً، والمنقسم ليس بواحد، والله قد أخبر أنه واحد، فهذه هي حجتهم وشبهتهم في هذا الباب[1].

ومنشأ الغلط من الاشتباه والاشتراك والإجمال في لفظ «الجسم»، ونفي الجسمية عن الله ﷻ هي الحجة العظمى، والشبهة الأساس عندهم في باب التوحيد كله، ومن أجلها حرفوا معاني نصوص الكتاب والسنة، الواردة في إثبات وحدانية الرب ﷻ وأنكروا صفاته الثابتة له في هذا الباب العظيم.

وممَّا ينبه إليه في هذا المقام أنه يوجد من أئمة نظار الأشاعرة من سلك في تحقيق هذا المعنى من معاني التوحيد عندهم، وهو نفي الانقسام في ذات الله ﷻ والدلالة عليه مسلك الفلاسفة، كأبي حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي، والآمدي، وغير هؤلاء، وهذه بعض أقوالهم في ذلك:

يقول أبو حامد الغزالي: «الوحدانية: صفة أزلية قائمة بذات الله غير منفصلة عنه؛ فالله تعالى واحد: أي لا يقبل القسمة؛ أي لا كمية له، ولا جزء، ولا مقدار، فهو غير قابل للانقسام إلى أجزاء، وليس مكوناً من أجزاء، وما لا كمية له لا تتصور انقسامه، والله تعالى لا نظير ولا شبيه له في رتبته، ولا ندَّ له ولا مثيل ....-إلى أن قال-: فالوحدانية: هي عدم التعدد في الذات والصفات والأفعال:

- أمَّا وحدانية الذات: فتعني أن الله تعالى ليس مؤلفاً من أجزاء، أو من مادة، أو من أعراض؛ فإن كان غير مؤلف من أجزاء، أو من مادة، أو من أعراض، فلا ينفصل عنه أجزاء، ولو كان مؤلفاً من أجزاء لافتقر إلى هذه الأجزاء في وجوده، والله تعالى متره عن الافتقار إلى شيء؛ فليس له والد، ولا ولد، ولا صاحبة، ولا

(١) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٧/١١٤).

شريك في ملكه ولا مثيل، ولا ند، ولا ولي من الذل، فالله تعالى ليس جزءاً من غيره، ولا ينفصل عنه جزء؛ أي لم يلد ولم يولد، أمَّا المخلوقات فهي مؤلفة من أجزاء، والله لا يشبه مخلوقاته؛ إذ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[1] .

فهذا ما قرَّره الغزالي في إثبات وحدانية الذات، وهي بعينها طريقة الفلاسفة المبنية على حجة التركيب التي تستند إلى أن: الممكنات لا تخلوا من التركيب، والتأليف، والتبعيض، والتجزّئ، والمركب مفتقر إلى جُزئه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً، وعند ذلك: فواجب الوجوب ليس مركباً[2].

وهذا هو الذي اعتمده الغزالي هنا ويظهر ذلك جليًّا في قوله: «**أمَّا وحدانية الذات**: فتعني أن الله تعالى ليس مؤلفاً من أجزاء، أو من مادة، أو من أعراض... فإن كان غير مؤلف من أجزاء فلا ينفصل عنه أجزاء، ولو كان مؤلفاً من أجزاء لافتقر إلى هذه الأجزاء في وجوده، والله تعالى مترّه عن الافتقار إلى شيء».

ومقصود هؤلاء بنفي التجزِّي، والتبعيض، والتركيب -كما ذكر سابقاً- هو أنه لا صفة له ولا قدر له.

يقول ابن تيمية: «ولكن مقصودهم أنه لم يكن موجوداً بشيء يقال إنه من صفاته؛ فإن ثبوت الصفات يستلزم عندهم:

- التركيب والتجزئة؛ إمَّا تركيب المقدار، كالتركيب الذي يزعمونه في تأليف الجسم من أجزائه، وإمَّا التركيب الذي يزعمونه في الحدود وهو التركيب من الصفات، كما يقولون: النوع مركب من الجنس، والفصل.
- ويستلزم أيضاً التشبيه.

والتوحيد عندهم: نفي التشبيه والتجسيم، ويقولون: إن الأول: يعنون به نفي النظير، والثاني: يعنون به أنه لا ينقسم»[3].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد(٦٠- ٦٢).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية(٢/١٢٠)، وانظر من كتب ابن سينا: النجاة(ص ٢٥١).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٣/٩٨- ١٠٠).

يقول أبو عبد الله الرازي: «اعلم أن الواحد: قد يراد به نفي الكثرة في الذات، وقد يراد به نفي الضد والند»[1].

ويقول أبو عبد الله القرطبي[2]: «فالله سبحانه واحد؛ من حيث ذاته لا يجوز عليها التكثر بغيرها، وهذه إشارة إلى أنه ليس بجوهر، ولا عرض؛ لأن الجوهر قد يتكثر بالانضمام إلى جوهر مثله، فيتركب منهما جسم، وقد يتكثر بالعرض الذي يحله، والعرض لا قوام له إلاَّ بغير يحله....-إلى أن قال-: والثاني: أنه الذي لا نظير له، ولا مثل؛ كقولهم: فلان واحد قومه في الشرف والكرم والشجاعة»[3].

وأمَّا طريقة الرازي في تقريره للتوحيد على طريقة الفلاسفة، فهو إمامها وقائدها؛ حيث يقول: «المسألة الرابعة: الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين:

- أحدهما: أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة.
- والثاني: أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود[4]، وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات.

فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الأول، وليس واحد بالتفسير الثاني.

والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الأول:

---

(١) لوامع البيِّنات شرح أسماء الله الحسنى والصفات للرازي(ص ٢٢٩).

(٢) هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح بسكون الراء، الأنصاري الخزرجي القرطبي، إمام متفنن متبحر في العلم، لكن كان أشعري المعتقد، قال عنه شيخ الإسلام بن تيمية هو: من أكابر علماء الأشاعرة، من مصنفاته: «الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته»، وتفسيره المشهور: «الجامع لأحكام القرآن». توفي سنة(٦٧١هـ).

انظر: تاريخ الإسلام للذهبي(٥٠/٧٠)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطب للمقري(٤٢٨/١)، والأعلام للزركلي(٣٢٢/٥)، والتسعينية لشيخ الإسلام بن تيمية(٩٠٢/٣).

(٣) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى(ص ١٣٣- ١٣٥) -المكتبة العصرية-.

(٤) وهذا هو أخص وصف عند المتفلسفة، فلا يشاركه فيه غيره. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣٤٤/٦).

- أنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كلٍّ واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره.
- وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، واجب لغيره، فهو مركب مفتقر إلى غيره ممكن لذاته.
- فما لا يكون كذلك استحال أن يكون مركباً؛ فإذن حقيقة سبحانه حقيقة أحدية فردية، لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية كما تكون الأجسام، ولا كثرة معنوية، كما تكون للنوع المتركب من الفعل والجنس، أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص....-إلى أن قال-:
- أمَّا الوحدة بالمعنى الثاني: وهي أنه ليس في الوجود شيءٌ يشاركه في وجوب الوجود، فكأن هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى))[1].

فهذا الرازي وهذه طريقته في تقرير التوحيد التي خالف فيها أئمة أصحابه المتقدمين، وهي أبين من أن تشرح، وغالب كتبه مليئة بتقرير هذه الطريقة المبنية على شبهة التركيب؛ فإنه وأبا الحسن الآمدي معه، سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة ابن سينا[2] المبنية على الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى، وهو عمدة الفلاسفة الذين قالوا: الأجسام ممكنة لكونها مركبة، وكل ممكن فلا بد له من مُؤثِّر[3].

وهذا مبني على توحيد ابن سينا، ومن وافقه من الفلاسفة، المتضمن نفي الصفات،

---

(١) هو أبو علي الحسين بن عبد الله الملقب عن المتفلسفة بالشيخ الرئيس، كان من جملة الباطنية الملاحدة المتفلسفة المشائين، أتباع أرسطو، وقد تكلم في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه، فخلط بين عقائد المنتسبين للإسلام كالملاحدة والفلسفة. هلك سنة(٤٢٨هـ) انظر: وفيات الأعيان(١٥٧/٢)، والسير للذهبي(٥٣١/١٧)، درء التعارض(١١/١، ١٥٧)، ومجموع الفتاوى(١٣٣/٩)

(٢) تفسير الرازي(١٤٤/٤).

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا(ص ٤٨٢)، والنجاة له أيضاً(ص ٢٣٥)، ودرء التعارض لابن تيمية(٧٤/٣)(٢٣٠/٧)(١١٦/٩).

استناداً إلى هذه الحجة؛ أي حجة التركيب[١].

وسيأتي الكلام -إن شاء الله- بتفصيل أكثر في طريقة هؤلاء في إثبات وجود الخالق ﷻ، وبيان بطلان طريقتهم.

وأمَّا عن أبي عبد الله الأصبهاني[٢]، فإنه يقول: ((والدليل على وحدته أنه لا تركيب فيه بوجه، وإلاَّ لما كان واجب الوجود لذاته؛ ضرورة افتقاره إلى ما تركَّب منه، ويلزم من ذلك أن لا يكون من نوعه اثنان؛ إذ لو كان لزم وجود اثنين بلا امتياز وهو محال))[٣].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وهذا الدليل أخذه من كلام أبي عبد الله الرازي، وهو سلك فيه مسلك المتفلسفة كابن سينا وأمثاله، فإن هذا هو عمدهم فيما يدَّعونه من التوحيد، وهو حجة باطلة، ومقصودهم فيما يدَّعونه: نفي الصفات))[٤].

فهذه بعض أقوال أئمتهم، والمقصود التمثيل لا الحصر، وهذه الطريقة قد بيَّن علماء المسلمين بطلانها، بل إن هؤلاء النُّظار أنفسهم قد أبطلوا هذه الحجة التي استندوا إليها في تقرير التوحيد: كما أبطلها أبو حامد الغزالي في كتابه ((تهافت الفلاسفة))[٥]، وكما قد

---

(١) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٢٩٣/٥)، وانظر: الأربعين في أصول الدين للرازي (١٠٣/١)، والمطالب العالية له أيضاً(٣٣/١)، وأبكار الأفكار للآمدي(٢٢٧/١)، وغاية المرام له (ص ١٥).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عبَّاد العجلي الأصبهاني الشافعي الأشعري، الملقب بشمس الدين، كان إماما في المنطق والكلام، لكنه قليل البضاعة في الفقه والسنة. توفي سنة(٦٨٨هـ). انظر: العبر في خبر من عبر للذهبي(٥/ ٣٥٩)، وطبقات الشافعية للسبكي(١٠٠/٨)، وشذرات الذهب(٤٠٦/٥).

(٣) نقلاً من شرح العقيدة الأصبهانية لابن تيمية(ص ٦٢).

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر: تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي(ص ١٦٤)، ونقل كلامه ابن تيمية في درء التعارض (٣٩٠/٣)، وانظر: الأصول المبتدعة للشيخ عبد القادر عطا صوفي(٢٠٢/٣)، فهو -حفظه الله- قد استوفى الكلام في بيان بطلان هذه الحجة، ونقل في ذلك كلام هؤلاء في فسادها.

بيَّن بطلانها الرازي كذلك[1] ، وأبو الحسن الآمدي[2] ، وإن كان هؤلاء جميعاً وقعوا في التناقض والاضطراب، فتارة يبيِّنون فسادها على أصول النفاة، وتارة يقرّرونها[3].

بل إنك تعجب من هؤلاء في تضعيفهم لهذه الحجة إذ نُصر بها حق؛ كتوحيد الله ﷻ وتقويتها وتقريريها إذا نُصر بها باطل، كتعطيل ذات الرب ﷻ عن صفات الكمال، وكإنكار علوه سبحانه وتعالى على خلقه، ونحو ذلك.

يقول ابن تيمية: «ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق، وتقويتها إذا نُصر بها باطل: أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها -يعني به الآمدي- لَمَّا استدلوا بها على أن الإله واحد، والمدلول حق لا ريب فيه، وإن قُدِّر ضعف الحجة، ثمَّ إنه يحتج بها بعينها على نفي لوازم علو الله على خلقه، بل ما يستلزم تعطيل ذاته فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل، ويبطلها إذا احتج بها على التوحيد»[4].

---

(١) انظر: نهاية العقول للرازي مخطوط(ق١٩٩/ أ- ب).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(٢/٩٣).

(٣) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية لابن تيمية(ص ٨٠).

(٤) درء التعارض لابن تيمية(٤/٢٥٢).

الرد والمناقشة

إن الذي ذكره هؤلاء في معنى «الواحد» هو مخالف للغة العرب التي نزل بها القرآن، وهو تفسير باطلٌ شرعاً وعقلاً ولغة[1]:

أمَّا في اللغة: فإن أهل اللغة لم يستعملوا اسم «الواحد» و «الأحد» و «الوحيد» عند الإطلاق إلاَّ فيما يسمونه هم جسماً ومنقسماً؛ إذ القرآن الكريم وغيره من الكلام العربي متطابق على ما هو معلوم بالاضطرار من لغة العرب، وسائر اللغات أنهم يصفون كثيراً من المخلوقات بأنه واحد، ويكون ذلك جسماً.

«ومن المعلوم المتواتر في اللغة الشائع بين الخاص والعام، أنهم يقولون: درهم واحد، ودينار واحد، ورجل واحد، وامرأة واحدة، وشجرة واحدة، وقرية واحدة، وثوب واحد، وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر ألفاظ العدد، فيقولون: رجل واحد، ورجلان اثنان، وثلاثة رجال، وأربعة رجال، وهذا من أظهر اللغة وأشهرها وأعرفها»[2].

وهذا المعنى هو الذي قرَّره إمامهم الأول عبد الله بن سعيد بن كلاب، «وقال في معنى مطلق قولنا: إنه واحد: إنه قد يقال ذلك لما هو أشياء كثيرة مجتمعة، وهو أجسام متماثلة، كما يقال: إنسان واحد»[3].

وبهذا اعترض الآمدي أحد أئمتهم الكبار على أصحابه بقوله: «وكذلك قد يطلق على آحاد الناس، أو الموجودات: أنه واحد، وإن كان صالحاً للانقسام»[4].

وقد صرَّح أبو عبد الله السنوسي الأشعري، أن ما ذكروه من حدِّ «الواحد»: أنه الذي لا ينقسم هو من اصطلاحاتهم التي اصطلحوا عليها، وإن كان الجسم المنقسم ممَّا

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية(١٤٦/٣)، ودرء التعارض(١١٣/١، ١١٤/٧)، والتسعينية(٧٥١/٣).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(١٩٣/٣).

(٣) نقلاً من المصدر نفسه(١١٣/٣).

(٤) أبكار الأفكار للآمدي(٨٩/٢).

يسمى واحداً في لغة العرب، فيقول في ذلك: «وقوله[1]: الذي لا ينقسم: احترازاً من المنقسم، كالجسم فإنه يقبل القسمة، فلا يسمى واحداً في اصطلاح الأصوليين[2]، وإن كان يسمَّى واحداً في اللغة، وفي اصطلاح الفلاسفة»[3].

فإذا كان هذا هو اصطلاحهم الذي اصطلحوا عليه، فليس لهم بعد ذلك أن يحملوا كلام الله ﷻ الذي نزل بلغة العرب، وكلام رسول ﷺ، على ما تواضعوا عليه، بل لا بد لهم أن يضعوا القرآن على مواضعه التي بيَّنها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفاً للكلم عن مواضعه[4].

والعرب لا يعرفون الواحد في الأعيان: «إلاَّ ما كان قديماً بنفسه، متصفاً بالصفات، مبايناً لغيره، مُشاراً إليه، وما لم يكن مشاراً إليه أصلاً، ولا مبايناً لغيره، ولا مُداخلاً له، فالعرب لا تسميه واحداً، ولا أحداً، بل ولا تعرفه، فيكون الاسم «الواحد» و «الأحد» دلَّ على نقيض مطلوبهم منه، لا على مطلوبهم»[5].

وهذا المعنى هو الذي حكاه ابن فورك عن أبي محمد ابن كلاب؛ حيث يقول: «و حكى حاكون عن ابن كلاب أنه لا يصح أن يضبط بالوهم شيء واحد؛ أراد أنه إن كان قديماً، فلا بد من صفات، وإن كان محدثاً فمن أعراض»[6].

وأمَّا الشرع: فيقال: «مقصود المسلمين أن الأسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم يعرف مسميات تلك الأسماء، حتَّى يعطوها حقها، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم «الواحد» في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات،

---

(١) يعني به أبا المعالي الجويني، فهو يشرح عبارته في حدِّه للواحد.

(٢) يعني بهم المتكلمين، نسبة إلى أصول الدين، لكن هم من أبعد الناس عن تحقيق معاني الكتاب والسنة.

(٣) شرح العقيدة الكبرى للسنوسي -المتن والشرح كلاهما له-(ص ١٦٣).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(١٩٢/٣).

(٥) انظر: درء التعارض لابن تيمية(١١٧/٧).

(٦) نقلاً من بيان تلبيس الجهمية(١١٤/٣).

وسلب إدراكه بالحواس، ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعهم، ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة، ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين»[1].

والقرآن والسنة مملوءان بإطلاق اسم «الواحد» و «الأحد» على ما يسمونه هم جسماً ومنقسماً، ممَّا لا يحصى إلاَّ بكلفة، وحسبي بذكر بعض الأدلة على ذلك لمن كان له قلب وألقى السمع وهو شهيد.

فمن القرآن: قوله تعالى: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾[3]، ومعلوم أن النفس الواحدة التي خلق منها زوجها هو آدم عليه السلام، وحواء خلقت من جسده، وجسده هو جسمٌ من الأجسام، وقد سمَّاها الله نفساً واحدة، فعلم أن الجسم يوصف بالوحدة[4] وقوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ﴾[5]، فوصف المرأة بأنها واحدة، وهذا جسم موصوف بالوحدة، حيث لم يكن لها نظير في كونها بنتاً لهذا الميت[6]، وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَٰبٍ وَحَفَفْنَٰهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿ ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾[8]، والوحيد: مبالغة في الواحد، فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد، فوصفه بأنه واحد أولى، ومع هذا

(١) انظر: المصدر السابق(٣/١٤٩).

(٢) سورة البقرة الآية(٢٦٦).

(٣) سورة النساء الآية(١).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٣/١٦٥- ١٦٦).

(٥) سورة النساء الآية(١١).

(٦) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٣/١٦٦).

(٧) سورة الكهف الآية(٣٢).

(٨) سورة المدثر الآية(١١).

فهو جسم من الأجسام[1].

وهذه الآية الأخيرة استدل بها الإمام أحمد، الإمام المبجل، على الجهمية النافية للصفات، بأن الواحد قد يطلق على ذي الصفات، ولا ينافي ذلك كونه جسماً، ولله المثل الأعلى.

يقول الإمام أحمد بن حنبل: ((وقد سمَّى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي، فقال: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾[2]، وقد كان هذا الذي سمَّاه الله ((وحيداً)) له عنيان، ولسان، وشفتان، ويدان، ورجلان، وجوارح كثيرة، فقد سمَّاه الله ((وحيداً)) بجميع صفاته، فكذلك الله، وله المثل الأعلى، هو بجميع صفاته إلهٌ واحد))[3].

والمقصود من هذا كلِّه أن هؤلاء -الذين يدَّعون التوحيد، وأنهم الموحدون- هم متناقضون فيما ينفونه من التجسيم عن الله ﷻ بحجة أن إثبات الجسمية الحاملة للصفات في حقه سبحانه وتعالى ممَّا ينافي وحدانيته، وهم مع ذلك يقرّون ببعض الصفات، ككونه حياً، وعالماً، وقادراً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً، أو ككونه متصف بالصفات الخبرية كما هو قول ابن كلاب، والأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين، فهؤلاء جميعاً هم متناقضون تناقضاً ظاهراً بيِّناً، وسيظهر ذلك عند ذكر اختلافاتهم في باب الأسماء والصفات وبذلك تبطل حجتهم في ذلك، لأن التناقض أول مقامات الفساد.

وأمَّا من السنة: فالأحاديث في هذا المعنى كثيرة جداً منها: قوله ﷺ -حين سئل أيصلي الرجل في الثوب الواحد؟- فقال: «أو لكلكم ثوبان»[4]، وقوله ﷺ: «من صلى في ثوب واحد فليخالف بين طرفيه»[5]، وقول ﷺ: «إن أحدكم إذا قام إلى الصلاة فإنما

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٣/١٦٦).

(٢) سورة المدثر الآية(١١).

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد(ص ١٣٣).

(٤) أخرجه البخاري برقم(٣٥٨)(كتاب الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد ملتحفاً)، وأخرجه وأخرجه مسلم برقم(٥١٥)(كتاب الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد وصفته).

(٥) أخرجه البخاري برقم(٣٦٠)(كتاب الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد ملتحفاً)، ومسلم

يناجي ربه»[1]، ونحو ذلك.

وقد ساق الإمام ابن تيمية في كتابه العظيم «بيان تلبيس الجهمية» ما يقارب نحواً من ستين حديثاً من حديث رسول ﷺ لتقرير هذا المعنى[2]، وكتب الصحاح والسنن والمسانيد والمجاميع وغيرها مليئة بذلك.

وأمَّا من العقل: فالمعنى الذي ذكروه بنفي الانقسام، يلزم منه أن لا يكون شيء قط من المخلوقات يقال: إنه «واحد» إلاَّ الجوهر الفرد، وعند بعضهم: لا يقال ذلك للجوهر الفرد، -مع أن أبا المعالي الجويني، ومن سار على طريقته، كالرازي والآمدي، وغيرهم من الشاكين في ثبوت الجوهر الفرد، كما سيأتي بيان ذلك-، فإذاً: لا يصح أن يقال لشيء من الموجودات إنه «واحد»، وإذا قيل: الواحد هو الشيء، كما قال القاضي أبو بكر، فلا يكون قد خلق شيئاً؛ لأنه لم يخلق واحداً على التفسير الذي فسَّروه، ولا يستحق على قولهم أن يسمَّى أحد من الملائكة والإنس والجن شيئاً[3].

وأيضاً فإن اسم «الواحد»، أو «الأحد» قد جعلوا لله فيه شريكاً هو أحقر الموجودات، وهو الجوهر الفرد[4].

يقول أبو حامد الغزالي: «الموجود ينقسم إلى: واحد، وكثير، فلنذكر أقسام الواحد، والكثير، ولواحقها:

- فأمَّا الواحد فإنه يطلق حقيقة ومجازاً، والواحد بالحقيقة: هو الجزئي المعين، ولكنه على ثلاث مراتب:

برقم(٥١٧)(كتاب الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد وصفته).

(١) أخرجه البخاري برقم(٤٠٥)(كتاب الصلاة، باب حكِّ البزاق باليد من المسجد)، ومسلم برقم(٥٥١)(كتاب المساجد، باب النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٣/١٦٨- ١٩١).

(٣) انظر: التسعينية لابن تيمية -بتصرف يسير-(٣/٧٥١- ٧٥٢).

(٤) انظر: المصدر نفسه.

- المرتبة الأولى: هو الجزئي الواحد الذي لا كثرة فيه، لا بالقوة ولا بالفعل، وذلك كالنقطة، وذات الباري -جلت قدرته-، فإنه ليس منقسماً بالفعل، ولا هو قابل له، فهو خالٍ عن الكثرة..))[1].

ويقول الفخر الرازي -إمامهم المقدم-: ((الحق سبحانه واحد باعتبارين:

- أحدهما: أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة.
- والثاني: أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود، وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات.

فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الأول، وليس واحد بالتفسير الثاني))[2].

وقال في موضعٍ آخر: ((وعلى القول بإثباته -يعني الجوهر الفرد- يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء، تعالى الله عنه علواً كبيراً))[3].

وهذا الآمدي أيضاً لَمَّا ذكر أقسام الواحد، ومسمياته، قال: ((فإن كان غير قابل للانقسام: فهو الواحد بالعدد مطلقاً: كالجوهر الفرد...-إلى أن قال-: وعلى هذا: فما كان واحداً بالعدد، فقد اتفق أن يكون واحداً: بمعنى عدم النظير والشبيه -على ما تقدم- ، والباري تعالى واحد بكلا الاعتبارين))[4].

فأين دعواهم نفي النظير والند والشريك عن الله ﷻ، وأنهم أهل التوحيد والتنزيه، وهم قد جعلوا له شريكاً هو أحقر الموجودات، فسبحانك اللهم هذا بهتان عظيم؟!.

- **وأمَّا المعنى الثاني:** وهو قولهم: إنه واحد في صفاته لا شبيه له: فهذه الكلمة هي أقرب إلى الإسلام، لكن أجملوها فجعلوا نفي الصفات أو بعضها داخلاً في نفي التشبيه.

---

(١) مقاصد الفلاسفة لأبي حامد الغزالي(ص ١١٤).

(٢) مفاتيح الغيب -تفسير الرازي-(١٤٤/٤).

(٣) محصل الأفكار للرازي(ص ١٥٥)، وانظر: لوامع البيِّنات شرح أسماء الله تعالى والصفات له(ص ٢٢٩).

(٤) أبكار الأفكار للآمدي(٩١/٢).

وسيأتي التفصيل في مسألة التشبيه وذكر اختلافهم وتنازعهم فيها، في مبحث خاص بها.

- **وأمَّا المعنى الثالث:** وهو قولهم: إنه واحد في أفعاله لا شريك له فهذا أشهر أنواع التوحيد عندهم، ويعنون به أن خالق العالم واحد وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلاَّ الله، حتى قد يجعلوا معنى الإلهية القدرة عل الاختراع[1].

يقول ابن تيمية: «والمعنى الثالث من معاني التوحيد عند هؤلاء الأشاعرة، كالقاضي أبي بكر وغيره: هو أنه سبحانه لا شريك له في الملك، بل هو رب كل شيء، وهذا معنى صحيح، وهو حق، وهو أجود ما اعتصموا به من الإسلام في أصولهم، حيث اعترفوا بأن الله خالق كل شيء ومربه ومدبره»[2].

لكن هم مع ذلك قد اختلفوا في الدلالة على هذا النوع، كاختلافهم في دليل التمانع الدليل المشهور عندهم، وكاختلافهم في دليل الحدوث والأعراض، الأصل الجهمي الذي استندوا إليه في معرفة ربوبية الخالق ﷻ وإثبات وجوده، وكاختلافهم في أول واجب على المكلف، وغيرها من المسائل التي تدخل تحت ربوبية الخالق ﷻ، كما سيتضح ذلك -إن شاء الله- في هذا الباب.

فهذه هي معاني التوحيد عندهم التي يقولون: إنها معنى اسم الله «الواحد»، ومعنى «التوحيد»، وفيها من البدع التي خولف فيها الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة الشيء الكثير، وبهذه المعاني الثلاثة صاروا يلبسون على طوائف من الناس، حتى أصبحوا يدخلون في أمور عظيمة هي شرك ينافي الإسلام لا يحسبونها شركاً، وأدخلوا في التوحيد والإسلام أموراً باطلة ظنوها من التوحيد وهي تنافيه، وأخرجوا من الإسلام والتوحيد أموراً عظيمة لم يظنوها من التوحيد وهي أصله.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٣/٩٨).

(٢) التسعينية (٣/٧٩٦).

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في دليل التمانع

دليل التمانع هو أحد الطرق العقلية التي اعتمدها الأشاعرة وغيرهم من طوائف أهل الكلام، في تقريرهم للتوحيد؛ أي إثبات الوحدانية لله سبحانه وتعالى في ربوبيته وأنه واحد في أفعاله وخلقه لا شريك له، وهو الغاية عند كثير من أهل الكلام والنظر والفلسفة وطوائف من الصوفية، وقد تعبوا في إثبات هذا المطلوب وتقريره، بالأدلة العقلية؛ وذلك لظنهم الخاطئ أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الألوهية الذي بيَّنه القرآن، ودعت إليه الرسل، وأنزلت من أجله الكتب، ولهذا فسروا الإلهية: بالقدرة على الاختراع، وأن الإله: هو القادر على الاختراع، والعباد المألوهون: هم المربوبون.

((**والتمانع**: مصطلح لأهل الكلام ذكروه في شرح اعتقادهم في التوحيد، ويريدون به التمانع الناشئ عن تقدير تعدد القادرين التَّامِّي القدرة، فإنهم حينئذ يتمانع فعلهم في المصنوعات أو إرادتهم لها، فلا يوجد شيء من الموجودات مع هذا التمانع))[(١)].

ودليل التمانع: هو الذي جرى الرسم عند هؤلاء الأشاعرة تقديمه على الطرق الأخرى في الدلالة على وحدانية الخالق ﷻ؛ إذ هو أقواها عندهم.

يقول الجويني: ((اعلموا وفقكم الله أن الأئمة سلكوا طرقا سديدة في الدلالة على إثبات الوحدانية وسنأتي على جميعها إن شاء الله، ونوضح السديد منها والمدخول، والذي جرى الرسم بتقديمه: دليل التمانع، ونحن نحرره إن شاء الله ، ونوضح بالأدلة أصوله، ونقرر استقامته على أصول أهل الحق واضطرابه على أصول مخاليفهم))[(٢)].

ويقول الرازي: ((اعلم: أنهم ذكروا أنواعا من الدلائل: أقواها دليل التمانع))[(٣)].

---

(١) التمانع الدال على التوحيد في كتاب الله ونقد مسالك المتكلمين، للدكتور: محمد بن عبد الرحمن أبو سيف(ص١٠٧)، مجلة جامعة أم القرى، العدد(٤٥).

(٢) الشامل(ص ١٧٦).

(٣) المطالب العالية(٩١/٢).

يقرر الأشاعرة امتناع صدور العالم عن ربين متماثلين بدليل التمانع، وهو يقوم على افتراضية بين ربين متماثلين مستجمعين لشرائط الإلهية لو وجدا؛ أن يكون أحدهما مانعا للآخر في فعله للمصنوعات أو إرادته لها.

«ووجه تسميته برهان التمانع: أن جانب الدلالة فيه على استحالة تعدد الإله: هو فرض أن يتمانع الآلهة، أي يمنع بعضهم بعضا من تنفيذ مراده»(١).

ولهم في تقريره طرق متعددة، تختلف بحسب جهة التمانع وموجبه، وجماع تقريراتهم ترجع إلى طريقتين(٢):

- إحداهما: تقوم على الاستدلال بلزوم التمانع بالفعل، أي باعتبار توارد القدرتين على المحل الواحد، وبهذه الطريقة سمى بعضهم دليل التمانع ببرهان التوارد(٣).
- والثانية: تقوم على الاستدلال بلزوم التمانع بالإرادة وتضاربها حول المحل الواحد.

وفي ذلك يقول الإيجي(٤): «وأمَّا المتكلمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية لوجهين:

- الأول: لو وجد إلهان قادران، لكان نسبة المقدورات إليهما سواء؛ إذ المقتضي للقدرة ذاتهما، و للمقدورية الإمكان، فتستوي النسبة.

فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين:

---

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور(٤١/١٧) .

(٢) المصدر نفسه(٤١/١٧- ٤٣).

(٣) تحفة المريد للبيجوري ص(٧٠)، وإن كان بعضهم يسميه ببرهان التوارد عند فرض الاتفاق، وأما عند فرض الاختلاف فيسمي الدليل بدليل التمانع والتطارد. انظر: الاقتصاد للغزالي(ص ٦٣)، وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد(١٥٩- ١٦٠).

(٤) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل عضد الدين الإيجي، من أئمة الأشاعرة، له تصانيف في نصرة مذهبهم، اقتفى أثر الرازي والآمدي، واعتمد عليهما كثيراً في تقرير المسائل، كما في كتابه «المواقف»، مزج بين الفلسفة وعلم الكلام. توفي مسجوناً سنة(٧٥٦هـ).

انظر: طبقات الشافعية للسبكي(١٠٨/٦)، ومعجم المؤلفين(١٨١/٥)، والأعلام الزركلي(٢٩٥/٣).

إمَّا بهما: وإنه باطل لما بيَّنا من امتناع مقدور بين قادرين[1].
وإمَّا بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح.
-الثاني: إذا أراد أحدهما شيئًا: فإمَّا أن يمكن من الآخر إرادة ضده، أو يمتنع، وكلاهما محال.
أمَّا الأول: فلأنا نفرض وقوع إرادته له، لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، فيلزم:
إمَّا وقوعهما معا، فيلزم اجتماع الضدين.
وإمَّا لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما، فيلزم عجزهما.
وأيضا: إذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال.
وأمَّا وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا.
وأمَّا الثاني: فلأن ذلك الشيء لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به فالذي امتنع تعلق قدرته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر، فيكون هذا عاجزا، هذا خلف))[2].

وبهذه الطريقتين قرر أبو الحسن الأشعري دلالة التمانع؛ فالطريقة الأولى اعتمدها في كتابه «رسالة إلى أهل الثغر»[3]، وأمَّا الطريقة الثانية فقد ذكرها في كتابه «اللُّمع»[4]،وكل من جاء بعده من أصحابه؛ إما اعتمدهما جميعا، أو اقتصر على واحدة منهما[5].

---

(١) انظر: شرح المواقف(٦/٨٩).
(٢) شرح المواقف(٨/٤٧- ٤٩).
(٣) رسالة إلى أهل الثغر(ص ١٦٠- ١٦٢).
(٤) اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع(ص ١٦- ١٧).
(٥) انظر عل سبيل المثال: الإنصاف للباقلاني(ص ٢٨)، والتمهيد له(ص٢٤)، وأصول الدين للبغدادي(ص ٨٢)، والشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني(ص ٣٥٣- ٣٦٨)، والإرشاد له (ص ٥٣-٥٥)، و الاقتصاد للغزالي(ص ٦٣)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ٥٦- ٥٧)، والرازي ذكرها في غالب كتبه منها: معالم أصول الدين(ص ٧٤- ٧٥) والأربعين(١/٣١٢- ٣١٨)، والمحصل(ص ١٩٣ - ١٩٤)، والمطالب العالية(٢/٩١- ١٠٠). وغيرها، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري(ص ٧٠)، وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد(ص ١٥٩-

ودليل التمانع رغم أنه من أشهر الأدلة العقلية التي اعتمدها الأشاعرة في تقريرهم للوحدانية، وقد جرى الرسم عندهم بتقديمه على الطرق الأخرى على حد تعبير إمامهم الجويني؛ إذ هو أقواها في الدلالة كما ذكر ذلك الإمام المقدم عندهم الفخر الرازي، إلا أنه لم يسلم من اعتراضات أوردت عليه، وانتقادات وجهت إليه؛ وأشهرها ذلك الاعتراض الذي وجهه ابن رشد[1]، وغيره: وهو أنه يجوز أن يتفقا ولا يختلفا، وحينئذ فلا يلزم ما ذكر من التمانع.

قال ابن رشد: «ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسا على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع»[2].

ويذكر شيخ الإسلام بن تيمية أن هذا الاعتراض اعتراض مشهور قد ذكره غيره[3]؛ بمعنى أنه لم ينفرد بذكره هو وحده فقط، ولكن اشتهر عنه، وابن رشد هذا معه أنه ينتقد هذا الدليل العقلي، إلا أنه لا يخالفهم الرأي في أن الإله: هو بمعنى الرب، وأن الآية التي استدلوا بها على مقصودهم، إنما دلت على انتفاء ربين فقط.

يقول شيخ الإسلام: «ولكن هو ظن، كما ظن من ظن من المتكلمين: أن الإله هو بمعنى الرب، وأن دلالة الآية على انتفاء إلهين إنما دلت به على انتفاء ربين فقط، وذلك

---

١٦٠) وغيرها.

(١) هو أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي المشهور بابن رشد الحفيد، نشأ بين الكلابية، وكانت له عناية تامة بكتب أرسطو والفلاسفة القدماء، فاختصر كلامهم وانتصر لهم وذبَّ عنهم، وكان يميل إلى باطنية الفلاسفة، كما ذكر ذلك ابن تيمية عنه، من أشهر مصنفاته في الفلسفة والكلام: «مناهج الأدلة». توفي سنة(٥٩٥هـ).

انظر: الوافي بالوفيات للصفدي(٢/٨١)، وسير أعلام النبلاء للذهبي(٢١/ ٣٠٧)، وانظر من كتب ابن تيمية: الصفدية(٢/١٨١)، ودرء التعارض(٨/١٩٨ ، ٦/٢٣٧- ٢٣٨). وغير ذلك.

(٢) مناهج الأدلة(ص ٤٧).

(٣) انظر: درء التعارض(٩/ ٣٥٤).

يظهر بتقدير امتناع الفعل من ربين»[1].

والأشاعرة حيال هذا الأمر ثلاثة أصناف[2]:

الصنف الأول: المتقدمون منهم: كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني وغيرهم: فإن هؤلاء علموا أن وجوب اتفاقهما في الإرادة يستلزم عجز كل منهما، كما أن تمانعهما يستلزم عجز كل منهما، وهم حيال هذا التقرير قسمان:

قسم أعرض عن ذكره؛ لأن مقصوده أن يبيِّن أن فرض اثنين يقتضي عجز كل منهما؛ فإذا قيل: إن أحدهما لا يمكن مخالفة الآخر، كان ذلك أظهر في عجزه، وهذا يظهر جليًّا في تقرير أبي الحسن الأشعري لهذا الدليل في كتابيه اللذين سبقا ذكرهما، ويظهر في كلام ابن الباقلاني كما في كتابه «التمهيد»[3].

وقسم قرر ذلك وبيَّنه، كما بيَّنوا أيضا امتناع استقلال كل منهما، وهذا نجده عند أبي بكر الباقلاني في كتابه «الإنصاف»؛ حيث يقول: «فإن قيل فيجوز أن لا يختلفا في الإرادة؛ قلنا: هذا القول يؤدي إلى أحد أمرين:

إمَّا أن يكون ذلك القول أحدهما للآخر لا ترد إلاَّ ما أريد، فيصير أحدهما آمراً، والآخر مأموراً، والمأمور لا يكون إلها، والآمر على الحقيقة هو الإله.

أو يكون كل واحد منهما لا يقدر أن يريد إلاَّ ما أراده الآخر ولو كان كذلك دل على عجزهما إذ لم يتم مراد واحد منهما إلاَّ بإرادة الآخر معه، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الإله إلاَّ واحدا على ما قررناه»[4].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا التقرير بشيء من التفصيل، وقال في أثنائه: «وهذا المعنى قد ذكره غير واحد من النظار: كالقاضي أبي بكر الباقلاني والقاضي أبي

---

(١) درء التعارض(٩/٣٤٣).

(٢) انظر: منهاج السنة(٣/٣٠٥- ٣٠٦)، وشرح الأصبهانية(ص١٠٣)، ودرء التعارض(٩/ ٣٥٤).

(٣) التمهيد(ص٢٥).

(٤) الإنصاف(ص ٢٥).

يعلى[1]، وغيرهما))[2].

الصنف الثاني: وهم كثير من المتأخرين، وقد أجابوا عن ذلك بوجوه عارضهم فيها غيرهم؛ كالجويني، و الشهرستاني[3]، والرازي، وقد ذكروا ذلك في عامة كتبهم[4].

وقد ذكر شيخ الإسلام بن تيمية أحد تلك الأوجه، وذكر الاعتراض الوارد عليه، ثمَّ أجاب عنه وأبطله.

يقول ابن تيمية: ((فأوردوا عليهم سؤالا؛ وهو أنه يجوز أن يتفقا فلا يختلفا؛ وحينئذ فلا يلزم ما ذكرتم.

فأجابوا عنه بأجوبة متعددة: كقولهم: إن جواز اختلافهما ممكن من كل منهما حال انفراده، فإن كل منهما قادر على التحريك والإحياء، وعلى التسكين والإماتة، لولا معارضة الآخر، وذلك ممكن منه؛ فلو قدِّر ممتنعا حال وجود الآخر لزم أن يكون كل منهما ممنوعا بالآخر وهذا عجز ينافي الإلهية.

---

(١) هو: أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، عالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون من أهل بغداد، كان ممن سمع الأحاديث والآثار، وعظم مذهب السلف، لكنه شارك المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية. له تصانيف كثيرة منها «مسائل في الإيمان»، و«إبطال التأويلات لأخبار الصفات»، وغيرها. توفي سنة(٤٥٨هـ).

انظر: تاريخ بغداد(٢/٢٥٦)، وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى(٢/١٩٣)، وشذرات الذهب (٣/٢٠٦)، ودرء التعارض(٧/٣٤).

(٢) شرح الأصبهانية(ص ١١٨).

(٣) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني شيخ أهل الكلام والفلسفة، أشعري العقيدة، من أشهر مؤلفاته: الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام. توفي سنة(٥٤٩هـ). انظر: السير للذهبي(٢٠/٢٨٦)، وطبقات السبكي(٦/١٢٨).

(٤) انظر: الإرشاد للجويني(ص: ٥٣- ٥٩)، والشامل له(ص ١٧٣- ١٨٤)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ٩٢) فما بعد ، وأمَّا الرازي فقد قرر ذلك في عامة كتبه، انظر: الأربعين(١/ ٣١٢ – ٣١٨)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين(ص ١٩٣- ١٩٤)، ومعالم أصول الدين (ص ٧٤- ٧٥)، والمطالب العالية(٢/ ٩١- ١٠٠).

فقال المعترض: هذا بمنزلة القدرة على كل من الضدين على سبيل البدل لا على سبيل الجمع؛ فإن القدرة ثابتة على تحريك الجسم المعيَّن وعلى تسكينه لكن على سبيل البدل، فأمَّا على سبيل الجمع فلا، فكذلك قدرة كل منهما عل ذلك تكون حال الانفراد، لا حال الاجتماع.

وهذا ممَّا اعترض به الآمدي وغيره، وهو باطل؛ فإن القدرة على كل شيء من الضدين على سبيل البدل لا توجب عجز القادر ولا تنافي كمال قدرته؛ إذ الجمع بين الضدين ممتنع لنفسه وليس بشيء باتفاق العقلاء، فلا يخل في مسمى قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]؛ إذ لا حقيقة لهذا في الخارج أصلا، ولكن الذهن يفرضه ليعرف امتناع ثبوته في الخارج، وأما القادر إذا كان ممنوعا من غيره لا يقدر مع وجود الغير على ما يقدر عليه حال عدمه؛ فإنه يلزم أن يكون عاجزا ممنوعا بغيره، وهذا يقدح في قدرته.

والعقل الصريح يفرق بين من لا يكون قادرا متمكنا إلا في حال انفراده، لا في حال وجود نظيره، وبين من يكون قادرا مطلقا، فيعلم أن الأول عاجز قدرته مشروطة بتمكين الغير له، بخلاف الثاني))[2].

وقد ذكر -رحمه الله- جوابا آخر لهؤلاء على هذا السؤال، حيث قال: ((فلما قيل لهم: هذا يلزم إذا اختلفت إرادتهما، فيجوز اتفاق إرادتهما.

أجابوا بأنه إذا اتفقا في الآخرة امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر، فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول، يمنع استقلال الآخر به، بل لابد أن يكون مفعول هذا متميزا من مفعول هذا، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[3]، وهذا ممتنع، فإن العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباطا يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنيا عن فاعل الآخر، لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض.

وأيضا فلا بد أن يعلو بعضهم على بعض، فإن ما ذكرناه من جواز تمانعهما، إنما هو

(١) سورة البقرة الآية(٢٠).

(٢) شرح الأصبهانية(ص ١٠٤).

(٣) سورة المؤمنون الآية(٩١).

مبني على جواز اختلاف إرادتهما، وذلك أمر لازم من لوازم كل منها قادرا، فإنهما إذا كان قادرين لزم جواز اختلاف الإرادة.

وإن قدر أنه لا يجوز اختلاف الإرادة، بل يجب اتفاق الإرادة، كان ذلك أبلغ في دلالته على نفي قدرة كل واحد منهما؛ فإنه إذا لم يجز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريده الآخر ويفعله، لزم أن لا يكون واحد منهما قادرا، إلا إذا جعله الآخر قادرا، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر.. ››[1].

فمن خلال هذا التقرير لشيخ الإسلام، يتبين لنا أن الأوجه التي ذكرها هؤلاء المتأخرون من الأشاعرة، كان ممن عارضهم فيها الآمدي الذي جاء من بعدهم، وبالرجوع إلى كتابه «أبكار الأفكار» نجده ذكر تحت المسلك الثالث: دلالة التمانع، وذكر طريقة تقريره عند من سبقه من أصحابه، وبعدما ذكر الاعتراض عليه، ذكر أوجها خمسة، ثمَّ أجاب عنها وكان من بينها الوجه الذي ذكره شيخ الإسلام سابقا وذكر الاعتراض عليه وأجاب عنه، ثمّ أورد بعد ذلك أربعة أسئلة، قال فيها أنه يقرب الانفصال عنها، ثمَّ أجاب عنها[2].

الصنف الثالث: وهم بعض المتأخرين؛ ظنوا أن هذا الاعتراض قادح في دلالة التمانع؛ كالآمدي وغيره، فإنه لم يهتد إلى تقرير من سبقه من أئمته، وعجز عن تقريره بالعقل، مما أدى به إلى الطعن في الطرق العقلية التي اعتمدها غيره في إثبات الوحدانية –ومنها دليل التمانع–، وذكر طريقة هي أضعف من غيرها، وزعم أن الأقرب في الدلالة على إثبات الوحدانية هي الدلالة السمعية، حتى اغتر به من اغتر وظن أن طريقته في إثبات الوحدانية هي أعظم طريقة، وحتى قال بعضهم أن التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي، وإنما يعلم بالسمع.

يقول شيخ الاسلام بن تيمية: ‹‹ومما ينبغي أن يعلم أنَّ كثيرا من متأخري النُّظار اضطربوا في معرفة التوحيد وأدلته العقلية؛ حتى ظن منهم طائفة أنه لا يقوم عليه دليل

(١) درء التعارض(٩/ ٣٥٦).

(٢) أبكار الأفكار(٢/٩٧– ١٠١).

عقلي، وأخذ هذا عنهم بعض النفاة، ولمّا ذكر ذلك تكلم الناس في تكفيره[1]، و الآمدي ذكر طرق الناس في التوحيد وزيّفها، وذكر طريقة أضعف من غيرها»[2].

وقال أيضا: «...والمقصود هنا أنه ليس في الطوائف من يثبت للعالم صانعين متماثلين، مع أن كثيرا من أهل الكلام والنظر تعبوا في إثبات هذا المطلوب وتقريره، ومنهم من اعترف بالعجز عن تقرير هذا بالعقل وزعم أنه يتلقى من السمع، ومنهم من يطعن في طرق غيره ويذكر طريقة أضعف ممّا زيفه كالآمدي ونحوه... »[3].

فهذا الآمدي أحد أئمة الأشاعرة الكبار والذي قيل فيه أنه من أفضل أهل زمانه في المباحث العقلية: كلاميها وفلسفيها[4]، ولم يكن أحد في وقته أكثر تبحرا في العلوم الكلامية والفلسفية منه[5]: ينتقد هذا الدليل، الذي اعتمده الأشاعرة كلهم من لدن أبي الحسن الأشعري إلى زمان الفخر الرازي، والذي استند إليه في غالب كتبه، كما سبق الإشارة إلى ذلك[6]، واعتمده كذلك من جاء بعدهم إلى يومنا هذا.

---

(١) يعني به ابن عربي الملحد، يقول شيخ الاسلام: «... وذلك أن هذا الآمدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد، ولا حدوث العالم ولا إثبات واجب الوجود؛ بل ذكر في التوحيد طرقا زيّفها، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها، وهي أضعف من غيرها.

وكان ابن عربي صاحب «الفصوص»، و «الفتوحات»، وغيرها يعظم طريقته ويقول: إن الطريقة التي ابتكرها في التوحيد طريقة عظيمة، أو ما هو نحو هذا، حتى أفضى الأمر ببعض أعيان القضاة الذين نظروا في كلامه إلى أن قال: التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي وإنما يعلم بالسمع فقام عليه أهل بلده وسعوا في عقوبته، وجرت له قصة». درء التعارض(٣/٢٦٣).

(٢) شرح الأصبهانية(ص ٨٨).

(٣) المصدر نفسه(ص١٠٢).

(٤) المصدر نفسه(٣/ ٢٦٢).

(٥) نقض المنطق لابن تيمية(ص ١٥٦).

(٦) ويجدر الإشارة هنا إلى أن الرازي، قد استند إلى إثبات الوحدانية -بالإضافة إلى دليل التمانع- إلى دليلين آخرين: أحدهما: ما أسماه بالدليل السمعي؛ إذ يقول: «اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم إمكان إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية، وإذا

ففي كتابه «غاية المرام»: ذكر المسلكين اللذين سلكهما عامة المتكلمين، وقال عنهما أنهما ضعيفين، ثمَّ ذكر طريقة زعم أنها هي الصواب، وهي بعينها طريقة الفلاسفة[1].

فالمسلك الأول: وهو دليل التمانع: ذكر أن منشأ الخبط ومحز الغلط فيه؛ إنما هو في القول بتصور اجتماع إرادتيهما للحركة والسكون، وليس ذلك مما يسلمه الخصوم؛ لأنه لا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنيين، وتعلق الإرادة منهما حال الانفراد، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع، وأمَّا المسلك الثاني فقال عنه أنه ممَّا لا يقوى[2].

وأمَّا في كتابه «أبكار الأفكار»: فقد ذكر هذين المسلكين الضعيفين، والمسلك المصوب[3] ضمن سبعة مسالك -ومنها دليل التمانع-، قال عنها أنَّها مسالك ضعيفة، ولما تكلم عن مسلك التمانع -وهو المسلك الثالث في الترتيب-، قال بعد تقريره له: إن هذه المحالات إنما لزمت من القول بتعدد الآلهة : فيكون محالا، ثم ذكر أوجها خمسة، يمكن أن يندفع بها هذا الإشكال -على حد قوله- فأجاب عنها، ثم اعترف بالعجز في آخرها، وقال:((وعلى هذا فموقع السؤال المذكور صعب جدا، وعسى أن يكون عند غيري جوابا))[4].

فالآمدي قطع بالخطأ والغلط في هذا الدليل، كما في الغاية، وهنا اعترف بالعجز عن الإجابة على هذا الإشكال وهذا اضطراب منه وتناقض، والآمدي هذا كثيرا ما يقف في

ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا))، وأما الثاني: فهو دليل الفلاسفة. انظر: معالم أصول الدين(٧٤- ٧٦).

(١) انظر غاية المرام(ص ١٥١- ١٥٣).

(٢) المصدر نفسه(ص ١٥٢).

(٣) وقد تكلم شيخ الاسلام بن تيمية على هذا الدليل وذكر اعتراض الآمدي عليه، ثمَّ هو بدوره بين بطلان هذا الطريقة بغير ما ذكره الآمدي وغيره. انظر: درء التعارض(٤/٢٤٨- ٢٦٦).

(٤) أبكار الأفكار(٢/ ٩٧- ١٠١).

المسائل الكبار، يزيف حجج الطوائف ويبقى حائرا واقفا[1].

ثم هو لما انتقد مسالك الفلاسفة والمتكلمين في طرقهم العقلية التي اعتمدوها في إثبات الوحدانية ونفي الشركة عن الله ﷻ قال بعدها: ((وعلى هذا فإذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة غير يقينية، فالأقرب في الدلالة؛ إنما هو الدلالة السمعية على ما ذهب إليه حذاق المعتزلة[2]، وذلك قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[3]))[4].

فبهذا يكون الآمدي أول أشعري يسقط هذا الدليل عن رتبة الاحتجاج كما ذكر ذلك الدكتور حسن الشافعي[5].

ثمَّ جاء بعد ذلك دور سعد الدين التفتازاني[6]، ليقدح في دلالة الآية على دليل التمانع؛ حيث ذهب إلى أن الآية حجة إقناعية[7] للمسترشد وإن لم تفد إفحاما

---

(١) درء التعارض(١/ ١٦٢).

(٢) قال أبو المعين النسفي: ((فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة إلى أبي هاشم ورأى تعذر إثبات الوحدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة، وتحير سلفه في ذلك فزعم أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع، وأنا عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل، ولو خُلِّينا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر...)). انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين(ص ١١٥).

(٣) سورة الأنبياء الآية(٢٢).

(٤) أبكار الأفكار(٢/ ١٠٦- ١٠٧).

(٥) المصدر السابق(ص٣١١).

(٦) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، قيل أنه أشعري وقيل أنه ماتريدي، تتلمذ على الإيجي، جمع بين المنطق والفلسفة، له: ((المقاصد في علم الكلام))، و ((شرح العقائد النسفية)). توفي سنة(٧٩١هـ).

انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر(٤/٣٥٠)، وشذرات الذهب لابن العماد(٦/ ٣٢٠)، والأعلام للزركلي(٧/ ٢١٩).

(٧) الإقناعية: هي التي تقبل الزوال بتشكيك المشكك. ويقابلها البرهانية: وهي التي تقتضي الصدق الصدق أبدا. انظر: الكليات(ص ٢٤٩، ٤٤٠).

للجاحد.

فقال: ((واعلم أن قول الله تعالى﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1] حجة إقناعية للمسترشد، وإن لم تفد إفحاما للجاحد، والملازمة بين تعدد الآلهة وفساد السموات والأرض عادية، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى:﴿ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[2]، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل: أي خروجها عن هذا النظام فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه، بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة، وكذا لو أريد بفسادهما عدم تكونهما....))[3].

((فنفى أن تكون الآية برهانا سواء حمل الفساد على الخروج عن النظام، أو على عدم التكون، وفيه قدح لما أشار إليه في شرح المقاصد من كونها برهانا على الثاني، فإنه بعد ما قرر برهان التمانع قال: وهذا البرهان يسمى برهان التمانع وإليه الإشارة بقوله تعالى:﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾.......[4].......))[5].

مع أن السعد لما ذكر طرق الفلاسفة والمتكلمين في إثبات الوحدانية، ونفي التعدد والكثرة في حق الله ﷻ قال في العاشر منها: ((الأدلة السمعية من الإجماع والنصوص القطعية، وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى))[6]، ولم يعين هذا البعض، وقد فهم الطاهر بن عاشور أن هذا البعض هو دليل التمانع، حيث يقول: ((وأما باعتبار مانحاه المتكلمون من الاستدلال بهذه الآية على إبطال تعدد الآلهة من أصله بالنسبة لإيجاد العالم وسموه برهان التمانع، فهو دليل إقناعي كما قال سعد الدين التفتازاني في شرح النسفية، وقال في

---

(١) سورة الأنبياء الآية(٢٢).

(٢) سورة المؤمنون الآية(٩١).

(٣) شرح العقائد النسفية(ص ٦٤- ٦٥).

(٤) انظر: شرح المقاصد(٣/٢٤).

(٥) روح المعاني للآلوسي الكبير(١٧/ ٢٥).

(٦) شرح المقاصد (٣/ ٢٣).

بعضها ضعف لا يخفى ››[1].

ويوافق الطاهر بن عاشور السعد في كون الاستدلال بهذه الآية -على مانحاه المتكلمون- هو دليل إقناعي لا برهاني قطعي، وأما باعتبار كونه مسوقا لإبطال تعدد خاص؛ وهو التعدد الذي كان يعتقده أهل الشرك من العرب واليونان الزاعمين تعدد الآلهة بتعدد القبائل والتصرفات، وكذا ما اعتقده المانوية[2] من الفرس المثبتين إلهين أحدهما للخير والآخر للشر، أو أحدهما للنور والآخر للظلمة، فهو يرى أنها دليل قطعي[3].

وقال كذلك -وذلك بعد إجابته على بعض الإيرادات-: ‹‹إلا أن هذا الجواب لا يخرج البرهان عن حد الإقناع››[4].

وقد شنعوا على السعد في ذلك، وذكروا أنه تعييب لبراهين القرآن، وهو كفر؛ من ذلك قول الباجوري[5]: ‹‹...وينبغي على ذلك أن الآية حجة قطعية، وهو التحقيق،

---

(١) التحرير والتنوير(١٧/٤٠).

(٢) طائفة من طوائف المجوس أتباع ماني بن فاتك الحكيم ويقال لهم أيضا: المانية، القائلون بالأصلين: النور، والظلمة، وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، وأن العالم مركب منهما، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا، وهذه هي العقيدة المشهورة عن الثنوية. انظر: الملل والنحل للشهرستاني(٢/٢٦٨)، والفصل لابن حزم(١/٩٠-٩١)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٣١٠).

(٣) المصدر نفسه(١٧/٣٩- ٤٠).ويجب أن ينتبه لأمر: وهو أن الطاهر بن عاشور، يرى أن الآية مسوقة لإثبات الوحدانية: وهي انفراده بتدبير الخلق؛ أي بعد خلق السموات والأرض، وليست مسوقة لإثبات وجوده -سبحانه وتعالى-؛ إذ لا نزاع فيه بين المخاطبين، ولا لإثبات انفراده بالخلق؛ إذ لا نزاع فيه كذلك، ولكنها منتظمة على ما يناسب اعتقادهم الباطل لكشف خطئهم وإعلان باطلهم . انظر التفسير له: (١٧/٣٩).

(٤) التحرير والتنوير(١٧/ ٤١).

(٥) هو إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري، يقولون عنه: شيخ جامع الأزهر في زمانه، وأحد شراح ‹‹جوهرة التوحيد›› أشعري المعتقد، وله جهود كبيرة في تقرير المذهب الأشعري، وكتبه وشروحه معتبرة عند علماء الأشاعرة ممن عاصره وجاء بعده، توفي سنة (١٢٧٧). انظر:

خلافا لما جرى عليه السعد من أنها حجة إقناعية: أي يقنع بها الخصم.....وقد شنعوا على السعد في ذلك، حتى قال عبد اللطيف الكرماني[1]: إنه تعييب لبراهين القرآن، وهو كفر، وأجاب علاء الدين تلميذ السعد بأن القرآن محتو على الأدلة الإقناعية لمطابقة حال بعض القاصرين ... ››[2].

ثم لا بد من الإشارة هاهنا إلى أن الأشاعرة قد أجمعوا على أن دليل التمانع مذكور في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[3]، ولكن اختلفت عباراتهم في كونها نصا عليه أو مشيرة إليه.

فمن الأول قول الجويني في دلالة التمانع: ‹‹هي المنصوصة في نص قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾... ››[4]، وقول المكلاتي[1]: ‹‹ودلالة التمانع في الكتاب العزيز

الأعلام للزركلي (٧١/١)، ومعجم المؤلفين (٨٤/١).

(١) هو افتخار الدين عبد اللطيف بن محمد بن أبي الفتح الكرماني الخراساني الماتريدي، من أعيان القرن التاسع، له رسالة في ‹‹برهان التمانع›› أثبت فيها أنه قطعي، وكفر التفتازاني لزعمه أنه ظني إقناعي خطابي، والملازمة عادية. توفي سنة(٨٦١هـ) انظر: الضوء اللامع للسخاوي(٣٤٠/٤)، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة(١٣/٦).

(٢) تحفة المريد للبيجوري(ص ٧١)، ولمزيد من التفصيل انظر: المسامرة بشرح المسايرة(٤٩-٥٨)، وقد صرح فيها أن عبد اللطيف الكرماني كفَّر التفتازاني، القائل بأن الملازمة إقناعية، وذكر سبب ذلك؛ وهو أن الكرماني رأى أبا المعين النسفي قد صرح بتكفير أبي هاشم المعتزلي لأنه رأى أن لا دلالة في العقل على وحدانية الله، وإنما يعرف بالسمع، وهذا فيه اعتراض على الله ﷻ، وتخطئته -سبحانه وتعالى-، ونسبته إلى الجهل والسفه، ومن وصفه بذلك كفر من ساعته، و لم يعدم من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره، فرأى الكرماني أن السعد يلزمه على قوله هذا ما ألزم به أبا هاشم فكفره بذلك. وانظر كلام أبي المعين في كتابه: ‹‹تبصرة الأدلة››(ص ١١٥-١١٧).

ولا شك أن هذا أشد خطورة من مجرد كون المقالة كفر، دون تكفير قائلها.

(٣) سورة الأنبياء الآية(٢٢).

(٤) الإرشاد (ص٧٤).

منصوصة على من يثبت خالقا من دون الله تعالى، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ......))[2].

ومن الثاني: قول أبي المظفر الإسفرائيني[3]: ((وقد نبه الله على هذه الدلالة بقوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[4]..))[5]، ومنه قول التفتازاني وقد ذكر سابقا، ومنه قول البيجوري: ((وهذا الدليل هو المشار إليه بقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾))[6]

((وعلة هذا الاختلاف هي: أنهم أجمعوا على أن المتقرر ببرهان التمانع هو أنه لو تعددت الآلهة في السموات والأرض لم يوجدا أصلا.

ثم من فسر الفساد في قوله ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾ بمعنى: لبطلتا ولم يوجد شيء منها في زمن من الأزمان، بمعنى: (لم توجدا) جعل الآية نصا لبرهان التمانع، فهي هو، وجعل الآية حجة قاطعة وهي برهانية.

ومن فسره بالخروج عن النظام واضطرابه؛ أي بعد وجودهما رأى الآية مفارقة لبرهان التمانع في هذا، لأن هذا الفساد لا يلزم حصوله بالفعل عقلا، ولذلك جعل الآية منبهة على برهان التمانع ومشيرة إليه، وجعل الحجة إقناعية لا برهانية كما هو برهان

---

(١) هو أبو الحجاج يوسف بن محمد بن المعز الفاسي المكلاتي، اعتنى بتقرير مذهب الأشاعرة توفي سنة(٦٢٦هـ). انظر: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة(٢/ ٢٠٨).

(٢) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول(ص١٩٧- ١٩٨).

(٣) هو أبو المظفر طاهر بن محمد، ويقال شهفور بن طاهر الإسفراييني، ترجم له ابن عساكر في ((تبيين كذب المفتري))، وعده من رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة، وهو موافق لابن كلاب في معتقده. توفي سنة(٤٧١هـ). انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر(ص ٢٧٦)، وطبقات الشافعية للسبكي(٥/ ١١)، والأعلام للزركلي(٣/١٧٩).

(٤) سورة الأنبياء الآية(٢٢).

(٥) التبصير في أصول الدين(ص ١٥٦).

(٦) حاشيته على السنوسية(٣٧).

التمانع كما نص عليه التفتازاني))[1].

---

(١) التمانع الدال على التوحيد(ص ١١٩).

الرد والمناقشة

أولاً: تقدم بيان أن توحيد الربوبية أمر فطري مركوز في قلوب الناس، فلم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم، إلا ما عرف عن بعضهم من إنكاره على وجه الجحود والظلم والاستعلاء، كفرعون، وغيره، ثم إنه لم يعرف عن طائفة أنها أشركت في هذا النوع من جميع الوجوه؛ حيث أنها أثبت ما للرب تعالى من خصائص لغيره من المعبودات، فإقامة الدليل على انفراد الرب تعالى بالربوبية بدليل التمانع لا فائدة منه؛ لأنه قائم على افتراضية لا وجود لها؛ ولأن انفراده تعالى بالخلق، والملك، ونحوها من الخصائص أمر يقر به أكثر العقلاء؛ إلا من شذ منهم، وهذه الحقيقة قد اعترف بها الشهرستاني، وهو من أئمتهم المتبوعين، وفي ذلك حجة ظاهرة على القوم.

يقول الشهرستاني: «وهذه المسألة -يعني إثبات الوحدانية- مقصورة على استحالة وجود الإلهين يثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية ما يثبت للثاني، ولست أعرف صاحب مقالة صار إلى هذا المذهب؛ لأن الثنوية[1] وإن صارت إلى إثبات قديمين لم تثبت لأحدهما ما ثبت للثاني من كل وجه، والفلاسفة وإن قضوا بكون العقل والنفس أزليين، وقضوا بكون الحركات سرمدية لم يثبتوا للمعلول خصائص العلة، كيف وأحدهما علة والثاني معلول[2].

---

(١) طائفة من طوائف المجوس القائلين بالأصلين: النور، والظلمة، وأن النور خلق الخير، والظلمة خلقت الشر، ثم ذكروا لهم في الظلمة قولين: أحدهما: أنها محدثة مخلوقة، والثاني: أنها قديمة، لكن لم تفعل إلا الشر، وهذا الصنف قد أطلق عليهم الشهرستاني لقب المجوس، وفرق بينهم وبين الثنوية الذين يقولون: إن كلاهما أزليين قديمين. انظر: الملل والنحل للشهرستاني(٢/٢٦٨)، والفصل لابن حزم(١/٨٦)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٣١٠)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٣/٩٧)، وشرح الأصبهانية له(ص١١٦، ١٥٣)، وإغاثة اللهفان(٢/٩٨٦).

(٢) يدعي الفلاسفة أن ذات الإله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، فلا يصفونه إلاَّ بالسلوب، أو بالإضافة، أو بهما معاً، فيقولون أنه مبدأ: إشارة إلى أن وجود غيره منه، وهو سبب له، فهو إضافة له إلى معلولاته، وقولهم علة: يعني أنه علة لغيره، لا علة له. انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي(ص ١٦٥)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ١٢٧).

والصابئة[1] وإن أثبتوا كون الروحانيين والهياكل أزلية سرمدية مدبرة لهذا العالم وسموها أربابا وآلهة فلم يثبتوا فيها خصائص رب الأرباب))[2].

ويقول شيخ الاسلام بن تيمية مبينا خطأ القوم في ذلك: ((وبهذا وغيره: يعرف ما وقع من الغلط في مسمى التوحيد، فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر: غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع.

فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له.

وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث: وهو توحيد الأفعال؛ وهو أن خالق العالم واحد، وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا التوحيد هو المطلوب، وأن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلا الله ، حتى قد يجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع.

ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بعث إليهم محمد ﷺ أولا: لم يكونوا يخالفون في هذا، بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء، حتى إنهم كانوا يقرون بالقدر أيضا، وهم مع هذا مشركون.

قد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك؛ وغاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقا لغير الله، كالقدرية وغيرهم؛ لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا إنهم خلقوا أفعالهم.

وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم، الذين يجعلون أن بعض المخلوقات مبدعة

---

(١) أصل الصابئة: من قولهم: صبأت؛ أي إذا خرجت من شيء إلى شيء، فأصل الصابئة: هم الخارجون من دين إلى دين، وهم أمة من الأمم، وطوائف كثر، منهم المؤمن والكافر، والشقي والسعيد، ويجمعهم نوعان: نوع كفار أشقياء كعبدة الأوثان، والمجوس، ونوع فيهم المؤمن والكافر، كاليهود، والنصارى، والصابئة. انظر: تلبيس إبليس(٢/٤٥٠)، والملل والنحل للشهرستاني(٢/٢٨٩)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم(١/٢٣١)، وإغاثة اللهفان(٢/٩٩٠).

(٢) نهاية الإقدام(ص ٥٦).

لبعض الأمور؛ هم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مصنوعة مخلوقة، لا يقولون إنها غنية عن الخالق مشاركة له في الخلق، فأما من أنكر الصانع فذاك جاحد معطل للصانع، كالقول الذي أظهر فرعون»[1].

ثانيا: وهو في معرفة وجه الخطأ والغلط الذي وقع فيه المتقدمون من الأشاعرة، وتابعهم على ذلك المتأخرون منهم؛ وهو اعتقادهم الباطل أن دليل التمانع الذي أثبتوا به توحيد الربوبية؛ هو المذكور في قوله تعالى:﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[2]، وذلك من وجهين:

أحدهما: وهو أن الآية واردة لتقرير توحيد الألوهية، المتضمن لتوحيد الربوبية، لا لتقرير الربوبية فقط، ففيها بيان امتناع الألوهية لغير الله تعالى، المتضمنة للربوبية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله تعالى، سواءً كان الفساد معنويا كما ذهب إليه شيخ الاسلام بن تيمية، أو كان الفساد ماديا من جهة اختلال نظام هذا الكون، وانتفاء النفع من الأشياء، كما ذهب إلى ذلك جمع من أهل العلم[3].

ويمكن أن يقال أن «الآية دالة على نوعين من التمانع: الأول: امتناع وجود مستحق للعبادة غير الله، وهذا هو أصل معنى لفظها ومراد الله منها.

الثاني: امتناع رب للسموات والأرض خلقهما ويدبرهما غيره سبحانه، وهذا مفهومها ومضمون معناها، وإن لم يكن مقصودا في الخطاب»[4].

يقول شيخ الاسلام بن تيمية: «والمقصود هنا أن في هذه الآية بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد الناشئ عن عبادة ما سوى الله، لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته، من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة، فإنه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته، كما أنه هو

---

(١) مجموع الفتاوى(٣/ ٩٧- ٩٩).

(٢) سورة الأنبياء الآية(٢٢).

(٣) انظر: تفسير البغوي(٥/٣١٤)، وتفسير بن كثير(٥/٣٣٧)، وفتح القدير(٣/٥٥١).

(٤) التمانع الدال على التوحيد(ص ١٠٨).

الرب الخالق بمشيئته))[1].

وقال أيضا: ((ومقصود القرآن هو توحيد الإلهية، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس، ولهذا قال تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[2]، فلم يقل: لو كان فيهما إلهان، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلها مع كونه مملوكا له))[3].

وقال أيضا: ((فلم يقل أحد من العقلاء: إن المفعول الواحد صدر عن اثنين، وهذا توحيد الربوبية، وهو متفق عليه بين العقلاء، ولم يكن هو المقصود بالذكر، ولا الآية أنزلت لتقريره، كما يظنه من يظنه من المتكلمين، وإنما هي لتوحيد الإلهية المستلزم لتوحيد الربوبية))[4].

الثاني: وهو أن التمانع الذي قرروه يمنع وجود المفعول من أصله، لا يوجب فساده بعد وجوده، وهذا بخلاف ما قررته الآية من أن الفساد إنما يكون بعد الوجود.

يقول شيخ الاسلام: ((هذه الآية يعني قوله تعالى:﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ليس المقصود بها ما يقوله من يقوله من أهل الكلام من ذكر دليل التمانع الدال على وحدانية الرب تعالى، فإن التمانع يمنع وجود المفعول، ولا يوجب فساده بعد وجوده، وذلك يذكر في الأسباب والبدايات التي تجري مجرى العلل الفاعلات، والثاني يذكر في الحكم والنهايات التي تذكر في العلل التي هي الغايات كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾[5]؛ فقدم الغاية المقصودة على الوسيلة الموصلة))[6].

---

(١) منهاج السنة النبوية(٣/ ٣٣٤- ٣٣٥). وانظر أيضا: مجموع الفتاوى(١/٢٤) ودرء التعارض(٩/ ٣٧١- ٣٧٧)، وجامع الرسائل – المجموعة السادسة-(ص ١٧٤- ١٧٦).

(٢) سورة الأنبياء الآية(٢٢).

(٣) درء التعارض (٩/٣٦٩- ٣٧٠).

(٤) جامع الرسائل – المجموعة السادسة-(ص ٩٨).

(٥) سورة الفاتحة الآية(٥).

(٦) اقتضاء الصراط المستقيم(٢/٨٤٦).

ويقول ابن أبي العز الحنفي: «وقريب من معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1]، وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره، وهو أنه لو كان للعالم صانعان الخ، وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، و لم يقل أرباب.

وأيضا فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا، وأيضا فإنه قال: ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾، وهذا فساد بعد الوجود، و لم يقل: لم يوجدا»[2].

فالذي يتلخص مما سبق تقريره: أن هؤلاء القوم غلطوا في الآية من وجهين: أحدهما: ظنهم أن الآية سيقت لتقرير توحيد الربوبية؛ وهو انفراد الرب تعالى بالخلق، والملك، ونحوه، والثاني: ظنهم أن ما ذكروه من التمانع هو المقصود من الآية، وكلا الأمرين غلط.

يقول ابن تيمية: «فقد تبين بالقياس العقلي امتناع أن يكون معبود إلا الله، كما امتنع أن يكون رب إلا الله، وهذا قصد بقول: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ قصد نفي إله سواه، ولهذا قيل: ﴿ لَفَسَدَتَا ﴾، وهذا يتضمن نفي ربٍّ غيره، والمتكلمون قصَّروا في معنى الآية من وجهين: أحدهما: من جهة ظنهم أنه إنما معناها نفي تعدُّد الأرباب فقط، كما أقاموا هم الدليل على ذلك.

والثاني: ظنهم أن دليل ذلك هو ما ذكروه من التمانع، وليس كذلك، فإن التمانع يوجب عدم الفعل، والتقدير أن الفعل قد وجد، ثم الاشتراك في الفعل يوجب العجز فيهما، والقرآن إنما أخبر بفسادهما، لم يخبر بعدمهما»[3].

---

(١) سورة الأنبياء الآية(٢٢).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (١/٤٠).

(٣) جامع الرسائل – المجموعة السادسة-(ص ١٧٤).

المطلب الثالث

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: ممَّا يستفاد من هذه الدراسة ظهور اختلاف الأشاعرة، وانحرافهم في حقيقة التوحيد، ومفهومه الشرعي؛ حيث أنهم قسموا التوحيد إلى ثلاثة أنواع، أو أركان رئيسية، لا يستقيم اعتقاد الوحدانية عندهم لمن حرم ركنا من هذه الأركان[1]، وليس في هذه الأنواع شيءٌ من التوحيد الذي بعث الله به رسله صلى الله عليهم وسلم، وأنزل به كتبه، وهو إفراد الله ﷻ بالعبادة ، بل غاية التوحيد عندهم ومسمَّاه الشرعي، والذي كان يقرُّ به مشركو العرب، ليس هو إلاَّ الإقرار بربوبية الخالق ﷻ، وتوحيده بالاختراع، وما يستحقه من الصفات، هذا مع الباطل الذي قرَّروه في توحيد الصفات من تعطيل وتشبيه، ثم إنهم مع هذا الانحراف في مفهوم التوحيد قد اختلفوا فيه اختلافاً عظيما، وهذا من أدل الأدلة على بطلان مذهبهم في هذا الباب العظيم، فتبطل بذلك دعواهم العريضة أنهم أهل التوحيد والتحقيق.

يقول ابن تيمية: ((وهؤلاء يفسِّرون التوحيد واسم الله ((الواحد)) في أصول دينهم بثلاثة معان، وليس في شيء منها التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، ثم يختلفون في تحقيق تلك المعاني اختلافاً عظيماً))[2].

ثانياً: وممَّا يستفاد من هذه الدراسة: أن كل من كان إلى الرسول ﷺ وأصحابه والتابعين لهم بإحسان أقرب، كان أقرب إلى كمال التوحيد والإيمان، والعقل والعرفان، وكل من كان أبعد كان عن ذلك أبعد.

فمتأخرو متكلمة الإثبات الذين خلطوا الكلام بالفلسفة؛ كالرازي والآمدي ونحوهما، هم دون أبي المعالي الجويني وأمثاله في تقرير التوحيد، وإثبات صفات الكمال، وأبو المعالي وأمثاله دون القاضي أبي بكر بن الطيب وأمثاله في ذلك، وهؤلاء دون أبي

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني(ص ١٦٩).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٣/٩٧).

الحسن الأشعري في ذلك، والأشعري في ذلك دون أبي محمد بن كلاب، وابن كلاب دون السلف والأئمة في ذلك[1].

ثالثا: ظهور تقصير متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم في تقرير التوحيد الذي أنزل الله به كتبه، وأرسل به رسله، فالمتقدمون منهم قصروا في معرفة ما في القرآن والسنة في ذلك، ومتأخروهم قصروا في معرفة كلام متقدميهم، فأورث ذلك الحيرة والاضطراب عند الجميع.

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: ((حتى أن هؤلاء المتأخرين لم يهتدوا إلى تقرير متقدميهم لدليل التوحيد، وهو دليل التمانع، واستشكلوه. وأولئك ظنوا أن هذا الدليل هو الدليل المذكور في القرآن، في قوله تعالى:﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[2]، وليس الأمر كذلك، بل أولئك قصَّروا في معرفة ما في القرآن، وهؤلاء قصَّروا في معرفة كلام أولئك المقصِّرين، فلما قصَّروا في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ عدلوا إلى ما أورثهم الشك والحيرة والضلال))[3]

وقال في موضع آخر: ((فهذه الطرق وأمثالها مما يبين بها أئمة النظار توحيد الربوبية، وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرون إلى معرفة توجيهها وتقريرها. ثم إن أولئك المتقدمين من المتكلمين ظنوا أنها هي طرق القرآن، وليس الأمر كذلك، بل القرآن قرر فيه توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك))[4].

رابعاً: بيان ما وقع فيه الآمدي، وغيره ممن وافقه، وسار على طريقته من الخطأ والغلط؛ حيث اعتقد أن التوحيد وهو عندهم إفراد الله ﷻ بالخلق، والرزق، والملك والتدبير، ونحوه إنما يعرف بالأدلة السمعية، دون العقلية، وما ذلك إلا لعجزهم عن تقريره بالعقل، وهذا فيه مخالفة ظاهرة لجمهور أصحابه ممن قرروا أن إثبات الوحدانية لله

---

(١) انظر: منهاج السنة(٣/٢٩٣)

(٢) سورة الأنبياء الآية(٢٢).

(٣) منهاج السنة النبوية(٣/ ٣٠٤).

(٤) المصدر نفسه(٣/ ٣١٢- ٣١٣).

ﷻ تكون بالدليل العقلي والسمعي: كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشريك، وكالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة الدالة على ذلك.

يقول الرازي: «اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا[(١)]، فلا جرم إمكان إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية، وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقا»[(٢)].

خامساً: ومما يستفاد أيضا من هذه الدراسة: أن الاعتماد على العقل وحده دون الرجوع إلى الكتاب والسنة وفهمهما وتدبر معانيهما وبخاصةٍ في أعظم المطالب الشرعية، وأشرف الغايات النبيلة؛ ألا وهو توحيد رب العالمين، يؤدي بصاحبه إلى الحيرة والاضطراب، والشك والارتياب.

فهذا الآمدي أحد فحول نظار الأشاعرة، فبالرغم مما قيل فيه؛ أنه من أفضل أهل زمانه في المباحث العقلية: كلاميها وفلسفيها، يطعن في دليل التمانع، الدليل العقلي الذي استند إليه المتكلمون عموما، والأشاعرة على الخصوص في إثبات الوحدانية، ويقدح في دلالته العقلية، ويزعم أن التوحيد إنما يعرف بالسمع؛ ويعجز عن تقريره بالعقل ولا شك أن هذا القول كان له نتائج غير مرضية:

منها: ما وقع فيه الآمدي نفسه من الاضطراب والحيرة والارتياب، فهو لم يقرر في كتبه لا التوحيد، ولا غيره، بل ذكر في إثبات الوحدانية طرقا زيفها، وذكر طريقة زعم أنها الصواب وهي أضعف من غيرها، ثم أدرجها ضمن تلك الطرق وحكم عليها كلها بالضعف.

ومنها: اغترار بعض الناس بطريقته التي ابتكرها في إثبات الوحدانية، واعتقادهم أنها

---

(١) يذكر الأشاعرة أن ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الله وإثبات النبوة فإنه لا يصح إثباته إلا بالدليل العقلي دون السمعي:- حتى لا يلزم منه الدور، بخلاف إثبات الوحدانية؛ فإنه يمكن إثباتها بالدليل العقلي والسمعي. انظر: معالم أصول الدين للرازي(ص ٧٤- ٧٦)، وشرح المواقف (٤٩/٨)، وشرح المقاصد(٤٢/٤).

(٢) معالم أصول الدين(ص ٧٤- ٧٦)، وانظر: شرح المواقف(٤٩/٨)، وشرح المقاصد(٤٢/٤).

طريقة عظيمة، كما وقع ذلك لابن عربي الملحد[1].

ومنها: ما أفضى به الأمر من بعض أعيان القضاة الذين نظروا في كلامه إلى أن قال: التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي، وإنما يعرف بالسمع، وأخذ هذا عنهم بعض النفاة، ولما ذكر ذلك تكلم الناس في تكفيره، وقام عليه أهل بلده، وسعوا في عقوبته.

(١) هو محمد بن علي بن محمد بن عربي، الحاتمي الطائي الأندلسي، من صوفية الفلاسفة، ومن أئمة أهل وحدة الوجود. توفي سنة(٦٣٨هـ). انظر: ميزان الاعتدال(٣/ ٦٥٩)، والبداية والنهاية(١٣/ ١٥٦)، ولسان الميزان(٥/ ٣١١)، والطبقات الكبرى للشعراني(١/١٨٨).

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في أول واجب على المكلف، وإيمان المقلد، وما يستفاد من دراسة ذلك

التمهيد

بيان قول أهل السنة والجماعة في أول واجب على المكلف

إن مسألة أول واجب على المكلف من مهمَّات المسائل؛ إذ الكلام فيها مرتبط بأصل الدين وقطب رحاه؛ ألا وهو توحيد رب العالمين؛ إذ هو أول واجب العبيد، كما أنها تعتبر من جملة المباحث العقدية التي تعلَّقت بها مسائل الإيمان والكفر والنفاق.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فإن مسألة الإيمان والكفر والنفاق متعلقة بمسألة أول واجب على المكلف، ووجوب النظر وبالفاسق الملي، وتكفير أهل البدع، وغير ذلك من المسائل التي تكلم عليها الناس))(١).

والقول المعروف عند أهل السنة والجماعة، أن أول واجب على المكلف هو الشهادتان، ودليل ذلك من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وأئمة الدين وعلماء المسلمين.

أولا: من القرآن الكريم:

وردت آيات كثيرة في الكتاب العزيز، فيها ذكر لأخبار الرسل، وأنهم افتتحوا دعوتهم بالأمر بالتوحيد وإفراد الله ﷻ بالعبادة، كما أخبر الله عن نوح، وهود، وصالح، وشعيب عليهم الصلاة والسلام، و كما هي دعوة كل رسول بُعث إلى أمة من الأمم كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾(٢)، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾(٣)، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِلَىٰ

---

(١) درء التعارض(٧/٤٣٦).

(٢) سورة النحل الآية(٣٦).

(٣) سورة الأعراف الآية(٥٩).

عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَـٰلِحًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ﴾[3].

فالتوحيد إذاً هو مفتاح دعوة الرسل جميعا، وليست المعرفة أو النظر، فليس في ابتداء دعوتهم من قال لقومه: إنكم مأمورون بمعرفة الخالق، فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه، فلم يكلفوا أولا بنفس المعرفة، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة، إذ كانت القلوب تعرفه وتقر به، وكل مولود يولد على الفطرة، وإنما كانوا مشركين يعبدون غيره، كما كانت العرب الذين بعث فيهم النبي ﷺ[4].

والشهادتان تتضمن المعرفة والإقرار بالله ﷻ وبرسوله ﷺ، لكن مجرد المعرفة بالصانع لا يصير به الرجل مؤمنا، بل ولا يصير مؤمنا بأن يعلم أنه رب كل شيء حتى يشهد أن لا إله إلا الله، ولا يصير مؤمنا حتى يشهد أن محمدا رسول الله، والرسول ﷺ لم يخاطب المشركين ابتداءً بالمعرفة؛ إذ كانوا مقرين بالصانع، وإنما أمرهم بالشهادتين، ولو لم يكونوا مقرين بالصانع، فإنه لم يأمرهم بإقرار مجرد عن الشهادتين، بل أمرهم بالشهادتين ابتداءً، والشهادتان تتضمن المعرفة[5].

ولهذا كان أول ما أوجب الله على رسولهﷺ وعلى المؤمنين قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾[6]، ولم يقل له: (انظر واستدل حتى تعرف الخالق)، لأنه سبحانه وتعالى معرفته مغروزة في الفطرة ،ضرورية، بديهية، أولية.

---

(١) سورة الأعراف الآية(٦٥).

(٢) سورة الأعراف الآية(٧٣).

(٣) سورة الأعراف الآية(٨٥).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(١٦/٣٣٨).

(٥) انظر: درء التعارض(٨/١١، ١٤).

(٦)سورة العلق الآية(١).

وقد جاء ذكر الرب في السورة مضافا في موضعين، مما يدل على أنه معروف عند المخاطبين، وأن العبد قد عرف ربه الذي أمر بأن يقرأ باسمه، كما يعرف أنه مخلوق، والمخلوق يستلزم الخالق ويدل عليه(١).

ثانيا: من السنة: قد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ أنه أول ما افتتح دعوته بالتوحيد، وشهادة أن لا إله إلا الله، وأنه كان يبعث الدعاة إلى البلدان والملوك يدعوهم إلى الإسلام وإلى الإقرار بالشهادتين، ومن ذلك قوله ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله»(٢)، وفي لفظ للبخاري: «فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله»(٣)، وفي لفظ آخر: «فإذا جئتهم فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله»(٤).

وحديث سهل بن سعد رضي الله عنه في بعث علي بن طالب رضي الله عنه يوم خيبر وفيه: «انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله تعالى»(٥).

ومن ذلك أيضا حديث ابن عمر رضي الله عنه قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله»(٦).

وكذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٦/٣٢٤) فما بعد.

(٢) تقدم تخريجه(ص٦٧).

(٣) تقدم تخريجه(ص٦٨).

(٤) تقدم تخريجه(ص٦٧).

(٥) أخرجه البخاري برقم(٣٧٠١)(كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب على بن أبي طالب القرشي القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه)، وأخرجه مسلم برقم(٢٤٠٦)(كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب).

(٦) أخرجه البخاري برقم(٢٥)(كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ﴾)، ومسلم برقم(٢٢)(كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله...).

يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به»[(١)]. إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت بهذا المعنى، ولقد أورد الإمام أبو عبد الله ابن منده طائفة منها في كتابه الإيمان تحت قوله: «ذكر ما يدل أن أعلا الإيمان التي دعا إليها وأولها شهادة أن لا إله إلا الله»، وتحت أبوابا أخرى في معنى ما ذُكر[(٢)].

فهذه الأحاديث وما في معناها ليس فيها أن أول ما يدعى إليه النظر والاستدلال، أو المعرفة، أو نحو ذلك، كما هي أقوال أهل البدع وأرباب الكلام.

يقول الإمام أبو المظفَّر السمعاني: «هذا وقد تواترت الأخبار أن النبي ﷺ كانوا يدعوا الكفار إلى الإسلام والشهادتين؛ قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله»، وقال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، ومثل هذا كثير، ولم يُروَ أنه دعاهم إلى النظر والاستدلال، وإنما حكم الكافر في الشرع أنه يدعى إلى الإسلام، فإن أبى وسأل النظرة والإمهال لا يجاب إلى ذلك[(٣)]، ولكنه إمَّا أن

---

(١) أخرجه مسلم برقم(٢١)(كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله...).

(٢) انظر: الإيمان لابن منده(١/١٥٦ فما بعد).

(٣) تنازع الناس في وجوب إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنظر، وتحقيق القول في ذلك كما يقول شيخ الإسلام بن تيمية: «وهنا تكلم الناس في وجوب إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنظر: فأوجبه من أوجبه من المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم على هذه الطريقة: كالقاضي أبي بكر، والقاضي أبي يعلى في «المعتمد» وغيرهما.

وأما الفقهاء أئمة الدين فلا يوجبون ذلك مطلقا: أما في حالة المقاتلة فيقاتلون حتى يسلموا، أو يقروا بالجزية إن كانوا من أهلها، فإذا أسر الرجل منهم فهذا لا يتعين قتله، فإذا طلب مثل هذا الإمهال ورجي إسلامه أمهل.

وأما المرتد فلا يؤخر عند الجماهير أكثر من ثلاث، وأما من له عهد فذلك لا يكره على الإسلام، فهو في مهلة النظر دائما، ولو طلب أهل دار ممتنعين من الإمام أن يمهلهم مدة، ورجا بذلك إسلامهم، ولم يخف مفسدة راجحة أمهلهم.

والحربي إذا طلب الأمان حتى يسمع القرآن، وينظر في دلائل الإسلام أمَّنَّاه كما قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ

يسلم أو يعطي الجزية، أو يقتل: وفي المرتد: إمَّا أن يسلم أو يقتل، وفي مشركي العرب على ما عرف))[1].

ثالثا: من الإجماع: فقد حكى غير واحد من أهل العلم الإجماع على أن كل كافر فإنه يدعى أولاً إلى الشهادتين، فإذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخل في الإسلام، وصار بذلك من المسلمين، كما اتفق المسلمون على أن الصبي إذا بلغ مسلما، لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين.

قال الإمام أبو بكر ابن المنذر: ((أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم، على أن الكافر إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف دين الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل؛ أنه مسلم، فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتداًّ، يجب عليه ما يجب على المرتد))[2].

ويقول شيخ الإسلام بن تيمية: ((وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين، وعلماء المسلمين، فإنهم مجمعون على ما علم بالاضطرار من دين الرسول، أن كل كافر فإنه يدعى إلى الشهادتين، سواء كان معطلا، أو مشركا، أو كتابيا، وبذلك يصير الكافر مسلما، ولا يصير مسلما بدون ذلك))[3].

وقال أيضا: ((واتفق المسلمون على أن الصبي إذا بلغ مسلما، لم يجب عليه عقب بلوغه تجديد الشهادتين))[4].

وقال الإمام ابن القيم: ((أجمع المسلمون على أن الكافر إذا قال: لا إله إلا الله محمد

ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ سورة التوبة الآية(٦))). درء التعارض(١٥/٨).

(١) الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم التيمي(١٢٢/٢).

(٢) الإجماع لابن المنذر(ص١٧٥) -مكتبة الفرقان-.

(٣) درء التعارض(٧/٨).

(٤) المصدر نفسه(٨/٨).

رسول الله فقد دخل في الإسلام وشهد شهادة الحق»[1].

---

(١) مدارج السالكين(٣/٤٥٢).

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في أول واجب على المكلف.

وفيه مسألتان[1]

المسألة الأولى

اختلافهم في طريق حصول المعرفة

أصل الاختلاف في مسألة أول واجب على المكلف راجع إلى النزاع في أصل المعرفة، أهي ضرورية، أم نظرية؟.

يقول ابن فورك: «بسبب هذا الخلاف اختلافهم في المعرفة: أهي ضرورية أو كسبية؟. فمن قال ضرورية قال: أول فرض الإقرار بالله، ومن قال كسبية قال: أول فرض النظر والاستدلال المؤديان إلى المعرفة»[2].

وقد ذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، ومن وافقهم من الطوائف بأن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، وأنكروا ضرورة المعرفة[3]، فتفرع الكلام على هذه

---

(١) المسائل التي تدخل تحت هذا الباب كثيرة جداً، وقد حاولت أن أذكر أهمَّها -فيما يظهر لي-؛ حيث ذكرت أصل المسألة والنزاع الواقع فيها، ثمَّ ذكرت اختلافهم في أول واجب على المكلف، وأعرضت عن ذكر باقي المسائل، خشية التطويل.

ولا أكون مبالغاً إن قلت إن هذه المسألة العظيمة جديرة بأن تفرد في مصنف مستقل -ولا غرابة- وذلك لكثرة مسائلها وتشعبها، ومن مارسها يعرف ذلك جيداً، ولذا قال أبو العباس القرطبي: «وتفصيل ما أجملناه -يعني مسألة أول واجب على المكلف- يستدعي تفصيلاً وتطويلاً، يُخرج عن المقصود، ولعلّنا بعون الله تعالى، نكتب في هذه المسألة جزءاً، فإنها حريَّة بذلك». انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم(١٨٢/١).

(٢) نقلاً من: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي(٥٠/١)

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم(٢٤١/٥)، والانتصار في الرد على المعتزلة لأبي الخير العمراني(١٢٢/١)، ودرء التعارض(٣٥٢/٧- ٣٦٢)، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي(ص ٣٩ ، ٥١)، والكشاف للزمخشري -عند تفسيره للآية(١٦٥) من سورة النساء-(١٧٩/٢-١٨٠)، والإنصاف للباقلاني(ص ٢٢)، ومقالات الشيخ أبي

المسألة مسألة وجوب النظر، فمن قال بنظرية المعرفة، أوجبها على كل أحد، وكان جمهور الأشاعرة ممن ذهبوا إلى هذا الرأي، لكن مع ذلك فقد اختلفوا في ذلك، وتناقضوا واضطربوا، فمنهم من قال: أن معرفة الله ﷻ غير ضرورية، ولا تحصل إلاَّ بطريق النظر، ومنهم من قال: إنها ضرورية، ويمكن أن تحصل كذلك بالنظر تارة، بل ومنهم من صرَّح أن معرفة الله فطرية قد جبل عليه الخلق، فأقوالهم الممكنة في هذه المسألة ترجع إلى قولين رئيسيين:

القول الأول: وهم الذين أنكروا وقوع المعرفة ضرورة في قلوب العباد، وقالوا: إنها لا تحصل إلا بالنظر، وقد ذهب إلى هذا القول جمهور الأشعرية من المتقدمين والمتأخرين، مقتفين في ذلك سبيل الجهمية والمعتزلة؛ لأنهم هم الأصل في إنكار فطرية المعرفة، وأنها لا تحصل إلا بالنظر.

يقول ابن فورك : ((وكان يقول -يعني أبا الحسن الأشعري-: إن المعرفة بالله تعالى، طريقه الاكتساب، والنظر في آياته، والاستدلال عليه بأفعاله، وإن المعرفة به في الآخرة، والمعرفة بصدق رسل الله تعالى اكتساب واستدلال بالمعجزات عليه))[1].

ويقول أيضاً: ((وربما قال -يعني أبا الحسن الأشعري-:: إن أول الواجبات المعرفة بالله تعالى، على شرط تقدم النظر والاستدلال، لأنه لا يصح وقوع تلك المعرفة إلاَّ عن نظر واستدلال))[2].

ويقول أبو بكر الباقلاني منكراً أن تكون معرفة الله معلومة بالاضطرار: ((وأن يعلم أن أول ما فرض الله ﷻ على جميع العباد: النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته[3] ؛ لأنه سبحانه غير معلوم بالاضطرار،

الحسن الأشعري لأبي بكر بن فورك(ص٢٥٧)، وأصول الدين للبغدادي(ص ٤٨)، والشامل للجويني(ص ١١٩- ١٢٩)، وأبكار الأفكار للآمدي(١/١٥٥)، وغيرها.

(١) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك(ص ١١).

(٢) المصدر السابق(ص ٢٥٩).

(٣) وهذا النظر الذي ذكره هنا: وهو النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته....لا يتم له إلاَّ بمعرفة بدء

ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة»[1].

ويقول الرازي: «مسألة: المشهور في بيان وجوب النظر: أن معرفة الله تعالى واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلاَّ بالنظر»[2].

فهذه بعض أقوال أئمتهم في إيجاب النظر مطلقاً على المكلفين، لكن غلا أكثر الأشعرية فأوجبوا النظر المعين في دليل الحدوث والأعراض، بل منهم من قال: إن الإيمان لا يحصل إلا بالنظر في هذا الدليل المبتدع؛ لأنه الأصل عندهم في معرفة الرب تعالى، ومعرفة حدوث العالم، وهذا القول في الأصل من أقوال الجهمية والمعتزلة، لكن تبعهم في ذلك هؤلاء القوم.

يقول أبو بكر ابن الباقلاني في أول كتابه «الإنصاف»: «إن الواجب على المكلف: أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة الله ﷻ، وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجله حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده، فأول ذلك: القول في العلم، وأحكامه ومراتبه.... »[3].

فانظر -رحمك الله - كيف أوجب على المكلف معرفة بدء الأوائل والمقدمات، والتي هي من جنس المنطق؛ كمعرفة حد العلم، وأحكامه، ومراتبه، وما يتصل به، ومعرفة العلوم وأنها تنقسم إلى قسمين: علم الله، وعلم المخلوق، إلى غير ذلك مما ذكره في مقدمته، مما لا يتم له النظر إن جهلها، فهي عنده شرط في النظر في معرفة الله ﷻ.

ثم قال بعد ذلك: «وأن يعلم أن الموجودات على قسمين: منها قديم لم يزل: وهو

الأوائل والمقدمات العقلية، على النحو الذي ذكره في أول الكتاب، وقد أو جب معرفتها على المكلف -فتنبه-.

(١) الإنصاف(ص ٢١).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين(ص ٤٤).

(٣) الإنصاف(ص ١٣).

الله...والقسم الثاني: محدث....»[1]، وهنا يشرع في دليل الحدوث والأعراض، ويذكر طريقته في تقريره، وهذا الدليل هو من جملة تلك المقدمات العقلية التي يجب على المكلف معرفتها حتى يتسنى له النظر في معرفة الله ﷻ.

وكذلك أبو بكر ابن فورك: والذي كان يرى أن النظر واجب على كل مكلف في طلب معرفة ما لا سبيل إلى معرفته إلاَّ بالنظر، وذلك مثل الكلام في حدث العالم، وما يتعلق بذلك مبانيه وقواعده، وهو أصل الدين، و به يتعلق إثبات الصانع، وعنه يتفرع النظر في صفاته، وأحكام أفعاله[2].

ومثلهم: عبد القاهر البغدادي[3]، وقد سار على منهج من سبقه في إيجاب النظر في هذا الدليل، ونقل اتفاق الأشاعرة على الأخذ بهذا الدليل[4].

ولقد ذهب إلى أبعد من ذلك؛ حيث يرى أن: «كل قولٍ لا يصح معه الاستدلال على حدوث الأجسام، وعلى حدوث الجواهر، فهو فاسد»[5].

بل إنَّ كلَّ من لم يسلك عنده هذا الطريق ويُصحِّحه، فلا طريق له إلى معرفة صانع العالم[6].

ومثلهم كذلك: المتولي الشافعي[7]، فقد ادعى دعوى سلفه؛ بأن حدوث العالم،

---

(١) الإنصاف(ص ١٥).

(٢) مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك(ص ٣٠٨).

(٣) هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتكلم الأشعري، أكب تلامذة أبي إسحاق الإسفرائيني، صاحب مؤلف «الفرق بين الفرق»، وله كتاب «أصول الدين» قرر فيه عقيدة الأشاعرة. توفي سنة(٤٢٨ هـ). انظر: تبيين كذب المفتري(ص٢٥٣)، السير للذهبي(٥٧٢/١٧)،

(٤) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي(ص ٣٢٩).

(٥) أصول الدين للبغدادي(ص ٥٨).

(٦) انظر: المصدر نفسه(ص٣٣٨).

(٧) هو أبو سعد عبد الرحمن بن مأمون بن علي النيسابوري، المعروف بالمتولي الشافعي، شيخ الشافعية، أحد أئمة الأشاعرة، درَّس بالمدرسة النظامية، توفي سنة(٤٧٨هـ). انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان(١٣٣/٣)، وسير أعلام النبلاء للذهبي(٥٨٥/١٨)، وطبقات الشافعية

وإثبات الصانع لا يعلم عقلا إلاَّ بالنظر في هذا الدليل، وجعل أول واجب على المكلف: هو القصد إلى النظر الصحيح المؤدي إلى العلم بحدوث العالم[(١)].

وكذلك إمام متأخريهم: أبو المعالي الجويني، فهو إمام هذه الطريقة، فقد سلك مسلك الجهمية والمعتزلة في وجوب النظر في هذا الدليل، وعليه بنى طريقته في إثبات الصانع، وحدوث العالم، وجعله أصل الدين والإيمان، وأنه أول ما يجب على المكلف، وكلامه في هذا الدليل أشهر من أن يذكر هنا[(٢)].

يقول شيخ الإسلام بن تيمية: ((ومنهم من يسلك في دعوى امتناع دوام الحوادث مسلك الضرورة، كما سلكه طوائف؛ منهم أبو المعالي في ((إرشاده)) الذي جعله إرشاداً إلى قواطع الأدلة، وجعل أصل الأصول الذي بنى عليه جميع ما يذكره من أصول الدين، التي كفَّر بها أو بدَّع من خالفه؛ هو دليل الأعراض المذكور، وسلك فيه مسلك من تقدَّمه من أهل الكلام، السالكين طريق المعتزلة في تقرير ذلك))[(٣)].

وممن سار على طريقة الجويني: تلميذه أبو حامد الغزالي؛ حيث كان يقول: ((إنَّ من لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً))[(٤)].

وللقوم أدلة اعتمدوها في إيجاب النظر على المكلفين، ترجع عندهم إلى دليل الإجماع، والقرآن، والمعتمد عندهم هو الإجماع:

فقد ذكر الآمدي أن لأصحابه مسلكين في الاحتجاج على وجوب النظر من جهة الشرع[(٥)]:

المسلك الأول: التمسك بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر منها: قوله

للسبكي(٥/١٠٦).

(١) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي(ص ٥٥- ٥٦).

(٢) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني(ص ١٢٠).

(٣) درء التعارض(٩/١٧٧)، وانظر: التِّسعينية(٣/٩٣٦- ٩٤٠).

(٤) تهافت الفلاسفة(ص ١٩٧).

(٥) انظر: أبكار الأفكار(١/١٥٥).

تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[1] ، وقوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ﴾[2]، وأيضاً لَّما نزل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[3] قال النبي ﷺ : «ويلٌ لمن لاكها بين لِحيَيه و لم يتفكر فيها»[4]، قالوا: أوعد النبي ﷺ بترك الفكر والنظر في دلائل معرفة الله، ولا ترك غير الواجب، إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي ورد فيها الأمر بالنظر والاستدلال، والأمر يقتضي الوجوب.

وهذا المسلك القرآني غير معتمد عندهم؛ لأنه لا يخرج عن كونه من الأدلة الظنية، والحجج الظاهرية، والتي هي عرضة للتأويلات، ولأن المقصود إثبات علم مقطوع به، والأمور القطعية عندهم لا يسوغ الاستدلال عليها بالأدلة الظنية؛ التي لا تفيد اليقين.

---

(١) سورة يونس الآية(١٠١).

(٢) سورة الروم الآية(٥٠).

(٣) سورة آل عمران الآية(١٩٠).

(٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم(٦٢٠) (باب التوبة، ذكر البيان بأن المرء عليه إذا تخلى لزوم البكاء...)(٢/٣٨٦- ٣٨٧)، وحسنه الألباني كما في «صحيح الترغيب والترهيب» (الترغيب في قراءة سورة البقرة وآل عمران)(٢/٨٨) رقم(١٤٦٨). وقال في «السلسلة الصحيحة»(١/١٠٦): «وهذا إسناد جيد -يعني إسناد ابن حبان- رجالهم كلهم ثقات، غير يحي بن زكريا، قال: ابن أبي حاتم : سألت أبي عنه؟ قال: ليس به بأس، هو صالح الحديث».

وقال: «وله طريق أخرى عن عطاء، أخرجها أبو الشيخ -يعني الأصبهاني- ورجالها ثقات، غير أبي جناب، واسمه: يحي بن أبي حية. قال الحافظ في «التقريب»: ضعفوه لكثرة التدليس. قلت: وقد صرَّح بالتحديث، فانتفت شبهة تدليسه». انتهى كلامه -رحمه الله-، والحديث الذي أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني هو في كتابه أخلاق النبي ﷺ، تحت ذكر شدة اجتهاده وعبادته وتضرعه، وطول قيامه ﷺ رقم(٥٣٣). والحديث ذكره ابن كثير -رحمه الله- من طريق ابن مردويه، و ذكر له رواية أخرى من طريق عبد بن حميد.

انظر: تفسير ابن كثير(٢/١٨٩) -عند تفسير سورة آل عمران-.

يقول أبو المعالي الجويني: «وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة، بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب على ما أوردناه في الرد على المقلدين»[(١)].

ويقول الآمدي -بعدما ساق الأدلة من القرآن-: «وعلى كل تقدير: فهي خارجة عن الحجج الظاهرية، والأدلة الظنية»[(٢)].

ومع ذلك فإنه يرى في الأخير -وذلك بعدما يورد الأسئلة على المسلك الثاني، ويجيب عنها- أن مسألة وجوب النظر ظنية لا قطعية[(٣)].

ويقول الإيجي: «وهذا لا يخرج عن كونه ظنياً»[(٤)]، ويقول شارح المواقف: ««وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنياً؛ غير قطعي الدلالة؛ لاحتمال الأمر غير الوجوب، وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد»[(٥)].

المسلك الثاني: الإجماع: وهو المعتمد عندهم في إثبات وجوب النظر؛ لأن معرفة الله -عندهم- واجبة بإجماع المسلمين كافة، ووجوب المعرفة لا يتم إلاَّ بالنظر، وكل ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب؛ فالنظر إذاً واجب.

يقول أبو المعالي الجويني: «فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب، وأعلى موجبات الثواب.

ولا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية؛ فإن ما

---

(١) الشامل في أصول الدين (ص ١١٩).

(٢) أبكار الأفكار(١/١٥٥).

(٣) انظر: المصدر نفسه(١/١٦٩).

(٤) المواقف(ص ٢٩).

(٥) شرح المواقف للجرجاني(١/٢٥٧)، ويقصد بالخبر المنقول: حديث عائشة المتقدم.

ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد هذا المذهب.

فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالة العقول أن العلوم مكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعاً؛ فمن ضرورة ثبوت وجوبه؛ وجوب ما لا يتوصل إليه إلاَّ به»[(١)].

ويقول سيف الدين الآمدي: «المسلك الثاني: هو أنهم قالوا: أجمعت الأمة من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى، ووجوب معرفة الله تعالى: لا يتم إلاَّ بالنظر؛ إذ هي غير بديهي، وكل ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب؛ فالنظر واجب، وهو المعتمد عند جمهور الأصحاب»[(٢)].

القول الثاني: وهم الذين جوزوا وقوع المعرفة ضرورة في قلوب العباد، ومنهم من قال إنها تحصل تارة بالنظر، وتارة بالضرورة كأبي حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم، كما هو قول جمهور المسلمين، ومن هؤلاء أيضاً من صرح بأن العلم بالصانع فطري ضروري، وأن المعرفة لا تنحصر في الطريقة التي ذكرها أصحابهم، وأنكر جماعة منهم على من أوجب النظر في دليل الأعراض، بل منهم من لم يوجب النظر مطلقاً، فخالفوا المشهور من مذهب جمهور الأشعرية.

قال شيخ الإسلام بن تيمية: «فالذين جوَّزوا وقوعها ضرورة هم عامة أهل السنة وسائر المثبتين للقدر كالأشعري وغيره، وتنازع نظارهم: هل ذلك بطريق خرق العادة أو هو معتاد؟ على قولين. ومن هؤلاء القائلين بأنها تحصل تارة بالضرورة وتارة بالنظر: أبو حامد والرازي والآمدي وغيرهم»[(٣)].

يقول أبو حامد الغزالي: «فليس يخفى على من أدنى من معه أدنى مسكة من عقل، إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات، وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات، أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم، لا

---

(١) الشامل في أصول الدين(ص ١١٩).

(٢) أبكار الأفكار (١/١٥٥)، وانظر أيضاً: شرح المواقف للجرجاني(١/٢٥٧).

(٣) المصدر السابق(٧/٣٥٤).

يستغني عن صانع يدبره، وفاعل يحكمه، ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفة بمقتضى تدبيره، ولذلك قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[1]، ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى التوحيد، ليقولوا: لا إله إلاَّ الله، وما أمروا أن يقولوا: لنا إله، وللعالم إله، فإن ذلك كان مجبولاً في فطرة عقولهم، من مبدأ نشوئهم وفي عنفوان شبابهم، ولذلك قالﷻ: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾[2]، وقَالَ تَعَالَى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾[3]، فإذا في فطرت الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان))[4].

ويقول أيضاً: ((ووجود الله وقدرته وعلمه، وسائر صفاته يشهد له بالضرورة، كل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة و الباطنة))[5].

فأبو حامد الغزالي اعترف بكون معرفة الله ﷻ ممَّا جبل عليها الخلق في فطرة عقولهم، وأن الاعتراف بالخالق مركوز في الفطر، ووجوده سبحانه وتعالى ممَّا هو معلوم بالضرورة، وأن الأنبياء عليه الصلاة والسلام إنما بعثوا لدعوة الناس إلى التوحيد، وما بعثوا لدعوتهم إلى الإقرار بوجود خالق لهذا العالم، وما في هذه الفطرة من الاعتراف بربوبيته سبحانه وتعالى، وما في القرآن من الشواهد على ذلك، ممَّا يغني عن إقامة البرهان.

ولهذا كان يقول الغزالي: ((فليت شعري متى نقل عن رسول الله ﷺ أو عن الصحابة رضوان الله عليهم أنهم قالوا لمن جاءه مسلماً: الدليل على أن العالم حادث: أنَّه لا خلوا عن الأعراض، وما لا يخلوا عن الحوادث حادث))[6].

---

(١) سورة إبراهيم الآية(١٠).

(٢) سورة لقمان الآية(٢٥).

(٣) سورة الروم الآية(٣٠).

(٤) إحياء علوم الدين –كتاب قواعد العقائد–(١/١٠٥).

(٥) إحياء علوم الدين(٤/٣١٢).

(٦) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة(ص ٨٩).

ويقول الرازي -تحت الفصل الثالث: في أن تحصيل هذه المعارف المقدسة هل الطريق إليها واحد؟ أم أكثر من واحد؟-: ((اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الطريق إليه من وجهين:

أحدهما: طريق أصحاب النظر والاستدلال.

والثاني: طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة.

أما الطريق الأول: وهو طريق الحكماء الإلهين: فهو الاستدلال بأصول الممكنات على إثبات موجود واجب لذاته......-إلى آخر كلامه-.

وأما الطريق الثاني: وهو طريق أصحاب الرياضة؛ فهو طريق عجيب أكيد قاهر، فإن الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر قلبه غير الله، وداوم بلسان جسده ولسان روحه على ذكر الله، وقع في قلبه نور وَضوء، وحالة قاهرة، وقوة عالية، ويتجلى لجوهر النفس أنوار عالية علوية، وأسرار إلهية، وهي مقامات ما لم يصل الإنسان إليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل))[1].

فالرازي قد سلَّم بأن طريقة الصوفية هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى، وأنها طريق قاهر أكيد، وإن لم تتعين طريقا لتحصيل المعارف، وسلَّم بأن النظريات قد تصير من الضروريات.

وكذلك قال أبو الحسن الآمدي في كتابه الكبير المسمى: ((أبكار الأفكار)) في مسألة وجوب النظر لما ذكر حجة من ذكر من جهة المنازع: ((سلمنا صحة إفضاء النظر إليه، ولكن لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر والاستدلال، بل أمكن حصولها بطريق آخر: إما بأن يخلق الله تعالى للمكلف العلم بذلك من غير واسطة، و إما بأن يخبره به من لا يشك في صدقه، كالمؤيد بالمعجزات الصادقة، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها، مطلعة على ما ظهر وبطن، من غير احتياج إلى دليل ولا تعلم ولا تعليم))[2].

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي(١/٢٤).

(٢) أبكار الأفكار(١/١٥٨ – ١٥٩).

فقال الآمدي مجيبا عن ذلك: ((قولهم: لا نسلم توقف المعرفة على النظر، قلنا: نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة بالله تعالى بغير النظر، فالنظر في حقه غير واجب))(١).

فهذا اعتراف منه بأن المعرفة قد تحصل بغير طريق النظر، وأن من حصل له العلم بالله بغير النظر والاستدلال فقد سقط عنه وجوب النظر.

قال شيخ الإسلام بن تيمية -بعدما نقل كلام الآمدي هذا-: ((وكذلك ذكر هذا غير واحد من أئمة الكلام من أصحاب الأشعري وغيرهم، ذكروا أن المعرفة بالله قد تحصل ضرورة))(٢).

هذا وممَّن صرح بكون الإقرار بالصانع فطري، وهو حاصل لعامة الخلق بطريق الضرورة: **الشهرستاني**، كما في كتابه المعروف: «نهاية الإقدام في علم الكلام» -تحت قاعدة التعطيل: في بيان مذهب التعطيل وبيان وجوه التعطيل -؛ حيث قال: ((ولست أرى هذه المقالة – يعني بذلك: تعطيل العالم عن الصانع العليم- ممَّن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق، احترازاً عن التعطيل، فما عُدَّت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها، على صانع حكيم، قادر عليم: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾(٣)، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾(٤)، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾(٥) ...- ثم قال بعد ذلك -: ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك، أمرت أن أقاتل

---

(١) المصدر نفسه(١/١٦٤).

(٢) درء التعارض (٧/٣٩٥).

(٣) سورة إبراهيم الآية(١٠).

(٤) سورة الزخرف الآية(٨٧).

(٥) سورة الزخرف الآية(٩).

الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[1] ولهذا جعل محل التراع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشريك...- إلى أن قال -: وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج ذاته إلى مدبر، هو منتهى مطلب الحاجات، فيرغب إليه ولا يرغب عنه، ويُستغنى به ولا يُستغنى عنه، ويُتوجه إليه ولا يُعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهمَّات، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث، وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التتريل على هذا المنهاج))[2].

فهذا كله كلام الشهرستاني، وهو من أئمة المتأخرين من النظَّار، وأخبرهم بالمقالات، وقد صرح بأن معرفة الله ليست معدودة من النظريات التي يقام عليها البرهان، وأن ما شهد به الحدوث أو دلَّ عليه الإمكان، دون ما شهدت به الفطرة السليمة الإنسانية بضرورة فطرها، وبديهة فكرها، على الصانع الحكيم، القادر العليم.

ونقل كذلك الزركشي[3] عن عز الدين بن عبد السلام قوله: ((الأصح أن النظر لا يجب على المكلفين، إلاَّ أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده، فيلزمهم البحث عنه، والنظر فيه إلى أن يعتقدوه أو يعرفوه))[4].

و الزركشي نفسه ذكر أنه لا يوجد إنسان قط، إلاَّ وهو يعرف ربه ﷻ، ولا يعرف له حال لم يكن فيها مقرًّا حتى ينظر ويستدل، اللهم إلاّ من عرض له ما أفسد

---

(١) سورة محمد الآية(١٩).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام(ص ١٢٤- ١٢٥).

(٣) هو: بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي الزركشي، لقب بالمُصنِّف لكثرة تصانيفه، أشعري المعتقد، توفي سنة (٧٩٤هـ). انظر: شذرات الذهب(٦/٣٣٥)، و معجم المؤلفين(٩/١٢١)، والأعلام للزركلي(٦/٦٠).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي(١/٤٨).

فطرته ابتداءً، فيحتاج معه إلى النظر[1].

لكن لَّما أحس أن هذا الرأي يجره إلى القول بأن المعرفة ضرورية لا نظرية، استدرك فقال: والصحيح أنها نظرية، لا ضرورية، إذ لو كانت ضرورية -على حد زعمه- لكان التكليف بها محالاً، والأمر: أننا مكلفون بمعرفته[2]. وهذا اضطراب وتناقض منه.

وكذلك الإيجي، لما ذكر الاعتراضات الواردة على القول بإيجاب النظر من جهة المعارض، ذكر من بينها الاعتراض السابق وهو: ((لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر بل قد يحصل بالإلهام أو التعليم أو التصفية))[3]، فأجاب قائلاً: ((قلنا: كل ذلك يحتاج إلى معرفة النظر، أو المراد لا مقدور لنا إلا النظر، أو نخصه بمن لا طريق له إلا النظر؛ إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه))[4].

فهذا الجواب منه يشبه ما أجاب به الآمدي سابقا؛ وهو أن معرفة الله إذا حصلت بغير النظر، كأن تحصل بالإلهام، أو التعليم، أو التصفية، لم يجب النظر، وهذا اعتراف منه بأن تلك الطرق هي من جملة الطرق الموصلة إلى معرفة الله ﷻ.

هذا ويوجد من أئمتهم من لا يوجب النظر مطلقاً، كأبي جعفر السمناني[5]، والذي كان يقول: إيجاب النظر بقيِّة بقيِّت على الشيخ أبي الحسن الأشعري من الاعتزال[6].

وقد ذكر كذلك أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي عن غير جمهورهم ممَّن رأى

---

(١) البحر المحيط(١/٤٨).

(٢) المصدر نفس(١/٤٨).

(٣) المواقف(ص ٢٩).

(٤) المصدر نفسه(ص ٢٩).

(٥) هو: أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني الحنفي القاضي، لازم الباقلاني حتى برع في علم الكلام، وهو من رؤوس الأشاعرة، تخرج به في العقليات القاضي أبو الوليد الباجي وغيره، توفي سنة (٤٤٤هـ). انظر: تاريخ بغداد(١/٣٥٥)، وسير أعلام النبلاء(١٧/٦٥١)، وطبقات الحنفية لابن أبي الوفاء(٢/٢١).

(٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي(٧/٣١٤- ٣١٥)، ودرء التعارض(٧/٤٠٧ التعارض(٧/٤٠٧ ، ٤٦١)، وفتح الباري لابن حجر العسقلاني(١٣/٣٤٩).

أن النظر ليس بواجبٍ أصلاً، قال: ((وذهب غير الجمهور إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان، بل وليس بواجبٍ أصلاً، وأنه من شروط الكمال فقط))[1].

وبعض المتأخرين منهم اعترف بكون معرفة الله تعالى تكون ضرورية لأهل الكشف والبصيرة، ونظرية لأهل النظر[2] .

وذكر بعضهم كذلك: أن إيجاب النظر على كل واحد من المكلفين، إنما يكون فيما ليس بديهيا بالنسبة إليه، فمن كان مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى؛ لا يجب عليه النظر فيه[3].

فهذه بعض أقوال أئمتهم ونظارهم من الذين صرحوا بضرورة المعرفة، وأنكروا وجوب النظر، واعترفوا بأن معرفة الله ﷻ يمكن أن تحصل بغير طريق النظر، كطريق الصوفية مثلاً.

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين(ص ٦٦).

(٢) حاشية على شرح الخريدة البهية لأحمد الصاوي ، وبالهامش: شرح الخريدة البهية لأبي البركات الدردير(ص ٢٤).

(٣) شرح العقائد العضدية لمحمد بن أسعد جلال الدين الدواني(ص ٥٨)، وقيدها ببعض الصفات؛ لأنه يرى أن النظر في سائر الصفات الأخرى؛ كالعلم والقدرة والإرادة، وغيرها يكون واجباً، لأنها ليست بديهة بلا ريب.

الرد والمناقشة

الوجه الأول: وهو في الرد عليهم في استدلالهم بالآيات؛ إذ يقال: ليس فيها دلالة ظاهرة على وجوب النظر على كل أحد، وإنما فيها الأمر بالنظر لبعض الناس، ممن لم يحصل له الإيمان، وهذا موافق لمن يقول: إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجبا إلا به، وهذا هو الذي ذهب إليه جمهور أهل العلم.

وممَّن ذكر أن هذا قول جمهور المسلمين أبو محمد ابن حزم الظاهري[1]؛ حيث يقول: «قال سائر أهل الإسلام: كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه، وقال بلسانه: أشهد أن لا إله إلاَّ الله، وأن محمداً رسول الله، وأن كل ما جاء به حق، وبرئ من كل دين سوى دين محمد ﷺ ؛ فإنه مسلم مؤمن، ليس عليه غير ذلك»[2].

وقال بعد ذلك: «وأمّا احتجاجهم بأنه لا تعرف الأشياء إلاَّ بالدلائل، وبأن ما لم يصح به دليل فهو دعوى، ولا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولهما، فإن هذا ينقسم قسمين: فمن كان من الناس: تنازعه نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول ﷺ حتى يسمع الدلائل، فهذا فُرض عليه طلب الدليل، إلاَّ إنه إذا مات شاكاًّ أو جاحداً قبل أن يسمع من البرهان ما تثلج به نفسه؛ فقد مات كافراً، وهو مخلد في النار؛ بمنزلة من لم يؤمن ممَّن شاهد النبي ﷺ حتى رأى المعجزات، فهذا أيضاً لو مات قبل أن يرى المعجزات مات كافراً بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام، وإنما أوجبنا على من هذه صفته طلب

---

(١) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الإمام الظاهري، أجمع أهل الأندلس علماً، وأوسعهم معرفة، وكان مع معرفته بالحديث وانتصاره لطريقة داود وأمثاله، يبالغ في نفيه للصفات، ويثبت أسماء مجردة من المعاني، فشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، و لم تكن له خبرة بكلام السلف والأئمة. توفي سنة (٤٥٦هـ). انظر: نفح الطيب(٢/٢٨٣)، وفيات الأعيان(٣/١٣)، العبر للذهبي(٣/٣٢٩)، ودرء التعارض لابن تيمية(٢/١٩، ٥/٢٤٩، ٧/٣٣-٣٤).

(٢) الفصل في الملل والنحل(٤/٦٧).

البرهان، لأن فرضاً عليه طلبُ ما فيه نجاته من الكفر.

والقسم الثاني: من استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول ﷺ ، وسكن قلبه إلى الإيمان، و لم تنازعه نفسه إلى طلب دليل توفيقاً من الله له، تيسيراً له لما خُلق له من الخير والحسنى، فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان، ولا إلى تكليف استدلال، وهؤلاء هم جمهور الناس من العامة والنساء والتجَّار والصنَّاع والأكرة والعبَّاد، وأصحاب الحديث الأئمة، الذين يذمون الكلام والجدال والمراء في الدين))[1]

وقال في موضع آخر : ((إنما يضطر إلى الاستدلال من نازعته نفسه إليه، و لم يسكن قلبه إلى اعتقاده ما لم يعرف برهانه؛ فهذا يلزمه طلب البرهان حينئذٍ؛ ليقي نفسه ناراً وقودها الناس والحجارة، فإن مات قبل أن يصح عنده البرهان مات كافراً مخلداً في النار أبداً))[2]، وقد ذكر شيخ الإسلام بن تيمية أن هذا الذي قرره ابن حزم هو الصواب[3].

ويدل على ذلك أن الآيات التي يستدلون بها عموماً في إيجابهم للنظر على كل أحد، هي في حق الكفار الذين كفروا بالله ورسوله، و لم ينقادوا لهذا الدين، يوضحه:

أن الآية الأولى؛ التي هي من سورة يونس، هي أمرٌ للكفار بالنظر والاعتبار في مصنوعات الله الدالة على الصانع، وكمال قدرته، ووحدانيته.

يقول الإمام ابن جرير الطبري: ((يقول الله تعالى: قل: يا محمد لهؤلاء المشركين من قومك السَّائليك الآيات على صحة ما تدعوهم إليه؛ من توحيد الله وخلع الأنداد والأوثان، انظروا أيها القوم: ماذا في السموات من الآيات؛ الدَّالة على حقيقة ما أدعوكم إليه من توحيد الله؛ من شمسها وقمرها...

فإن في ذلك لكم إن عقلتم، وتدبرتم: موعظة ومعتبراً، ودلالة على أن ذلك من فعل من لا يجوز أن يكون له في ملكه شريك، ولا له على تدبيره وحفظه ظهير يُغنِيكم عمّا

---

(١) المصدر السابق(٤/٦٩- ٧٠).

(٢) الفصل في الملل والنحل(٥/٢٤٦)، وانظر قبل ذلك أيضاً(٤/ ٧٠).

(٣) درء التعارض(٨/٨).

سواه من الآيات))[1].

ويقول أبو عبد الله القرطبي: ((قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[2] أمرٌ للكفار بالاعتبار والنظر والتفكر في المصنوعات الدالة على الصانع، والقادر على الكمال، وقد تقدم القول في هذا المعنى في غير موضعٍ مستوفي))[3].

ثمَّ إن الله ﷻ ذكر في الآية نفسها، أن التفكر والتذكر في هذه الدلائل لا ينفع في حق من استحكمت شقاوته، وقضى لهم في أُمِّ الكتاب أنهم من أهل النار فقال: ﴿ وَمَا تُغْنِي ٱلْأَيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾[4]، ثمَّ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَهَلْ يَنتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِهِمْ ۚ قُلْ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴾[5] أي: فهل ينتظر هؤلاء الكفار المعاصرون لمحمد ﷺ إلاَّ مثل وقائع الله سبحانه بالكفار الذين خلو من قبل[6].

ويلحق بهؤلاء الكفار، كل من لم تسكن نفسه إلى الإيمان، وحصل له نوع شكٍ وتردد؛ فإنه يجب عليه النظر، وإلاَّ كان من هؤلاء.

وأمَّا استدلالهم بالآية التي في سورة الروم؛ فالمراد بها كما ذكر بعض أهل العلم؛ نظر استبصار واعتبار؛ للاستدلال بذلك أن من قدر على إحياء الأرض بعد موتها بإنزال المطر؛ قادرٌ على إحياء الموتى؛ وهو يدل على كمال قدرته، وتوحيده، وتفرده بهذا الصنع العجيب[7].

---

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن(١٥/٢١٤).

(٢) سورة يونس الآية(١٠١).

(٣) الجامع لأحكام القرآن(٨/٣٨٦)، ومن المواضع التي تكلم فيها على هذا المعنى، وذكر أنه استوفى الكلام فيه(٢/١٩١- ٢٠٢)، (٧/٣١٤- ٣١٥) من تفسيره.

(٤) سورة يونس الآية(١٠١).

(٥) سورة يونس الآية(١٠٢).

(٦) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن(١٥/٢١٤)، وفتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية للشوكاني(٢/٦٨٩).

(٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن(١٤/٤٥)، وفتح القدير(٤/٣٢٨).

وأمَّا استدلالهم بالحديث: فهو لا يدل على مقصودهم، لأن المراد به النظر والتفكر والاعتبار بالآيات الشرعية المتلوة، ويدل على ذلك أنه لَمَّا سئل أبو عمرو الأوزاعي عن أدنى ما يتعلق به المتعلق من الفكر فيهن، وما ينجيه من الويل؟ أطرق هنيهة، ثمَّ قال: ((يقرؤهن وهو يعقلهن))[1].

ثمَّ هو لا يخرج عندهم عن كونه من الحجج الظاهرية التي لا يعتمد عليها، بل هم يذكرونه على سبيل الاعتضاد لا على سبيل الاعتماد، كما هي طريقتهم كذلك في نصوص القرآن الكريم التي هي من الأدلة اللفظية التي لا تفيد اليقين عندهم.

((وأمَّا قولهم: إن الله ﷻ قد ذكر الاستدلال في غير موضع من كتابه، وأمر به، وأوجب العلم به، والعلم لا يكون إلاَّ عن استدلال؛ فهذه زيادة أقحموها، وهي قولهم: وأمر به فهذا لا يجدونه أبداً، ولكن الله تعالى ذكر الاستدلال وحض عليه، ونحن لا ننكر الاستدلال بل هو فعل حسن مندوب إليه، محضوض عليه، كل من أطاقه؛ لأنه تزود من الخير، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق -نعوذ بالله ﷻ من البلاء-، وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد لا يصح إسلام أحد دونه هذا هو الباطل المحض، وأمّا قولهم: إن الله تعالى أوجب العلم به، فنعم، وأمَّا قولهم: والعلم لا يكون إلاَّ عن استدلال فهذه الدعوة الكاذبة التي أبطلناها آنفاً، وأول بطلانها: أنها دعوى بلا برهان))[2].

وأهل السنة والجماعة لا ينكرون النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة؛ لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وطمأنينة القلب، وسكون النفس، وإنما أنكروا طريقة أهل الكلام على ما أسَّسوه من البدع[3].

---

(١) ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره(١/٤٤١)، ولم أقف على إسناده في الكتب الحديثية التي اطلعت عليها.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل(٤/٧٣).

(٣) الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم التيمي(٢/١٢٠)، ومعنى الكلام الذي سقته هو لأبي المظفر السمعاني.

ثمّ يقال أيضاً: أن الآيات القرآنية التي يستدلون بها على وجوب النظر، لا تدل على هذا النظر الذي ابتدعوه، والاستدلال الباطل الذي أسَّسُوه؛ كالنظر في دليل الحدوث والأعراض، والذي أوجبوه على كل مكلف أن ينظر فيه؛ ليحصل له العلم بإثبات الصانع، فهذا ممَّا يعلم بطلانه شرعاً وعقلاً؛ فليس هو بواجبٍ أمراً، ولا هو صحيحٌ خبراً، بل هو باطلٌ منهيٌ عنه شرعاً؛ فإن الله تعالى لا يأمر بقول الكذب والباطل، بل ينهى عن ذلك، وكذا رسوله الكريم ﷺ ، وهذا ممَّا اتفق عليه السلف والأئمة[1].

الوجه الثاني: الرد عليهم في دعوى الإجماع، وهي منقوضة من عدة وجوه: **أحدها:** وهو إن الإجماع قد انعقد على خلاف ما ذهبتم إليه، فالأمة مجمعةٌ من لدن الصحابة الكرام ﷺ إلى زماننا هذا على وجوب معرفة التوحيد، وإفراد الله ﷻ بالعبودية، والمعني بالإجماع: الإجماع المعتبر، إجماع أهل العلم والدين؛ فهذا هو الذي دلت عليه النصوص الشرعية ، ولهذا كان أول واجب على المكلف: عبادة الله ﷻ، وإفراده بالألوهية، وإخلاص الدين له، وقد سبق التدليل على ذلك من الكتاب والسنة وإجماع الأمة[2].

وممَّا يدل على إجماعهم هذا: أنهم كانوا مطبقين على قبول إسلام من أسلم من الأعراب وغيرهم، دون تنقيب منهم وبحث؛ لأن معرفته سبحانه وتعالى كانت مستقرة في قلوبهم.

الثاني: وأمَّا ما ادعيتموه من الإجماع على وجوب معرفته؛ من معرفة وجوده سبحانه وتعالى[3] فهذا لا يحتاج إلى هذه الدعوى العريضة؛ فالقلوب كلها مفطورة على

---

(١) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية(١/٢٧٤- ٢٧٨، ٣٣٣- ٣٣٤).

(٢) انظر: (ص ٥- ١٠).

(٣) يقول جلال الدين الدواني: «والمراد بمعرفته هنا: التصديق بوجوده، وصفاته الكمالية: الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية». شرح العقائد العضدية(ص ٥٦)، ويكفي في بيان مرادهم بالمعرفة: تقريراتهم التي طوَّلوا فيها العبارات لإثبات حدوث العالم، ليتوصلوا به إلى إثبات وجود الرب ﷻ.

الإقرار به، وبربوبيته، ولا ينصرف عن مقتضى هذه الفطرة إلاَّ من استحوذت عليه الشياطين، بل إن العباد قد فطروا على التوحيد حنفاء، فأتتهم الشياطين فاجتالتهم، وسولت لهم عبادة غير الله، فبعث الله الرسل مذكرين، ومنبهين، ومكمِّلين لهذه الفطرة، لأن الفطرة وحدها غير كافية، بل لابد من معرفة شرائع الإيمان، وأحكام الإسلام والعمل بها، و الانقياد لها، وذلك لا يتم إلاَّ بالوحي المنزَّل.

الثالث: وهو اعتراف أئمتكم ونظاركم؛ بأن معرفة الله ضرورية، وقد تحصل تارة بالنظر، وتارة ضرورة، وأنها قد تحصل بغير طريقة النظر؛ كطريقة الصوفية مثلاً، فليس الطريق إلى معرفته منحصرة في هذه الطريق، وهذا كافٍ في نقض إجماعكم الذي ادَّعيتموه، وفي نقض ما ذهبتم إليه بأن معرفة الله ﷻ لا تحصل إلاّ بالنظر، بل ولا تحصل إلاَّ بهذا النظر الباطل؛ الذي هو في الأصل من بدع الجهمية والمعتزلة، والذين تدَّعون خصومتهم، ومخالفتهم.

الرابع: ثمَّ إن من أصحابكم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للحق، وإن لم يكن عن دليل، وسمَّاه علماً كما ذكر ذلك الآمدي[1]، وعلى هذا فلا يكون النظر بواجبٍ أصلاً .

يقول الآمدي: «وعلى هذا: إن قلنا: إن الواجب هو الاعتقاد الموافق للمعتقد، وإن لم يكن عن دليل فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر»[2]، فهذه الأوجه كلها تنقض هذا الإجماع المدَّعى.

الوجه الثالث: وهو بالنظر إلى حال النبي ﷺ مذ بعث إلى الناس كافة، لم يزل يدعوهم إلى الإيمان بالله تعالى، ويجاهد في سبيله، ويستحل سفك دماء من لم ينقاد، ويسبي نسائهم وأولادهم وأموالهم، ويقبل ممَّن آمن به، ويحرم دمه وماله وأهله وولده، ويحكم لهم بحكم الإسلام، وفيهم المرأة البدوية، والراعي والراعية، والغلام الصحراوي،

---

(١) انظر: أبكار الأفكار(١/١٦٣).

(٢) المصدر نفسه(١/١٦٤).

والرومي والرومية، والجاهل والضعيف فهمه، فما منهم من أحد، ولا من غيرهم، قال له ﷺ : إني لا أقبل إسلامك، ولا يصح لك دين حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه، وتنظر فيما جئتك به.

ولا يقال: إنه لم يبلغنا أنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك لأحد، بل الذي يُقطع به، قطعاً جازماً، أنه لم يقل قط هذا لأحد، ولا رد إسلام أحد حتى يستدل، ثمَّ جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة ﷺ، أولهم عن آخرهم، ولا يختلف أحدُ في هذا الأمر[1].

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/٧٦).

المسألة الثانية

اختلافهم في أول واجب على المكلف

ادَّعى الأشاعرة الإجماع على وجوب معرفة الله ﷻ على كل أحد، ومعرفته ﷻ لا تحصل عندهم إلاَّ بالنظر؛ لأنها غير ضرورية، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في أول ما يجب على المكلف عند البلوغ وتمام العقل[1] إلى أقوال متعددة، أقرب ما قيل فيها أنها ستة أقوال:

القول الأول: وهو أن أول واجب على المكلف: معرفة الله ﷻ، وقد ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري على ما نقله عنه ابن فورك[2]؛ لكن على شرط تقدم النظر، وقال به إبراهيم بن حسن اللَّقاني[3][4]، و ذهب إليه أحمد الصاوي[5]، وذكر أنه الحق[6].

وهؤلاء نظروا إلى المقصد؛ وهي المعرفة، فعبَّروا بذلك عنه[7]؛ إذ هي أصل المعارف

---

(١) وهذا بخلاف المعتزلة الذين يرون أن وجوب الإيمان يكون عند تمام العقل؛ الذي يصح معه الاستدلال المؤدي إلى المعرفة، ولا يشترطون البلوغ في ذلك. انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ٢٥٦).

(٢) مقالات الشيخ أبي الحسن لابن فورك(ص٢٥٩)، وانظر: عمدة أهل التوفيق(ص٧)، وشرح العقيدة الوسطى(ص٤٥٤) كلاهما للسنوسي فقد نقل مثل ذلك عن الأشعري.

(٣) هو أبو الأمداد إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي اللَّقاني الأشعري الصوفي، واللَّقاني نسبة إلى لقانة من البحيرة بمصر، صاحب جوهرة التوحيد، أشهر المنظومات في تقرير عقيدة الأشاعرة، عكف عليها المتأخرون شرحا وتعليقا، فهي عمدة متأخري الأشعرية. توفي اللقاني سنة(١٠٤١هـــ). انظر: الأعلام للزركلي(٢٨/١)، ومعجم المؤلفين(٨/١).

(٤) انظر: هداية المريد للقاني(٢١٤/١).

(٥) هو: أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي الصوفي، أشعري المعتقد، مالكي المذهب، من إقليم الغربية بمصر، أحد شُرَّاح جوهرة التوحيد للَّقاني. توفي سنة(١٢٤١هـ). انظر: الأعلام للزركلي(٢٤٦/١)، ومعجم المؤلفين(٢٦٩/١).

(٦) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد(ص ١٢٤).

(٧) انظر: الشامل في أصول الدين(ص ١٢٠).

الدينية، والواجبات الشرعية عندهم[1].

يقول ابن فورك: ((وربما قال: إن أول الواجبات المعرفة بالله تعالى، على شرط تقدم النظر والاستدلال؛ لأنه لا يصح وقوع تلك المعرفة إلا عن النظر والاستدلال))[2]، فهذا القول في الحقيقة يؤول إلى القول الثاني.

القول الثاني: وهو: إن أول واجب عليه: النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع، وذهب إلى هذا القول جمهور الأشاعرة، ومحققوهم، نقله ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري[3]، وقال به القاضي ابن الباقلاني[4]، والجويني[5]، والمتولي الشافعي[6]، الشافعي[6]، وأبي عبد الله السنوسي، مع أنه يرى أن من حصل له العلم قبل البلوغ، فإنه يشتغل بعده بالأهم فالأهم[7].

ويقول أصحاب هذا القول: إن النظر واقعٌ قبل العلم، وهو واجب وفاقاً، فأنَّى يستقيم مع ذلك المصير إلى أن أول الواجبات المعرفة، مع الاعتراف بأن قبلها واجباً[8].

القول الثالث: وهو: أن أول ما يجب على المكلف: القصد إلى النظر؛ إذ النظر يستدعي القصد إليه، والقصد إليه متقدم عليه، ويعزى لأبي إسحاق الإسفراييني[9]، وابن

---

(١) انظر: أبكار الأفكار(١/١٧٠).

(٢) مقالات الشيخ أبي الحسن لابن فورك(ص٢٥٩)، وانظر: عمدة أهل التوفيق(ص٧)، وشرح العقيدة الوسطى(ص٤٥٤) كلاهما للسنوسي فقد نقل مثل ذلك عن الأشعري.

(٣) انظر: مقالات الأشعري لابن فورك(ص ٣٠، ٢٥٩).

(٤) انظر: الإنصاف له(ص ٢١).

(٥) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني(ص ١٢٠).

(٦) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي(ص ٥٥).

(٧) انظر: شرح السنوسي على الكبرى(ص ٣).

(٨) انظر: الشامل للجويني(ص ١٢٠)، وأبكار الأفكار(١/١٧٠).

(٩) شرح السنوسي على الكبرى(ص ٧).

فورك[١]، وقال به الجويني[٢] وهو اختيار الفخر الرازي[٣]، وغيرهم.

القول الرابع: وهو: ما نسب لأبي بكر الباقلاني؛ من أن أول ما يجب على المكلف: أول جزء من النظر[٤]، وذلك لأن النظر ينبني على أجزاء وضروب.

وقد ذكر أكثرهم بأن النزاع في ذلك إنما يؤول إلى العبارات؛ أي أن الخلاف لفظي[٥]:

- فإن كان المراد أول الواجبات المقصودة لنفسها بالقصد الأول؛ فهي المعرفة.
- وإن كان المراد أول الواجبات، وإن لم يكن مقصوداً لنفسه، بل هو من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فلا شك أنه النظر.

فأول واجبٍ وجوب الوسائل هو النظر، وأول واجبٍ وجوب المقاصد هو المعرفة، وكذلك من قال أن أول واجب، هو القصد إلى النظر، فالنزاع معه لفظي؛ لأن العمل الاختياري مطلقاً مشروط بالإرادة.

القول الخامس: وهو ما ذهب إليه الآمدي؛ من أن أول واجب على المكلف -إن لم يكن مقصوداً لنفسه- ؛ فهو: دوام الشك في الله تعالى[٦].

وهذا القول: وهو أول واجب على المكلف دوام الشك في الله تعالى، لا تجد له ذكراً في كتب الأشاعرة -على حسب علمي فيما اطلعت عليه-، مع أن هؤلاء الأشاعرة من عادتهم أنهم يذكرون أقوال أئمتهم، وإن كان القائل بها فرداً واحداً؛ كما ذكروا قول القاضي أبي بكر بأن أول واجب هو: أول جزءٍ من النظر؛ مع أن القاضي لم يصرح بهذا

---

(١) انظر: الشامل للجويني(ص ١٢٠).

(٢) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد(ص ٣).

(٣) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي(ص ٤٧).

(٤) الشامل للجويني(ص ١٢٠).

(٥) انظر: الشامل للجويني(ص ١٢١)، و محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي(ص ٤٧)، و و أبكار الأفكار للآمدي(١/ ١٧٠)، والمواقف للإيجي(ص ٣٢)، ودرء التعارض(٧ / ٣٥٣).

(٦) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(١/١٧٠).

في أشهر كتبه، كالإنصاف مثلاً، بل صرح بأن أول واجب هو: النظر، لكن هو قد ذكر بأن الواجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات، والتي لا يتم له النظر إلاَّ بها[1] ففهموا من كلامه هذا -والله أعلم- أنه يقول أن أول ما يجب على المكلف هو: أول جزء من النظر، فصاروا يحكون عنه ذلك، وهذا الفهم صحيح لا شك فيه.

وأمَّا الآمدي والذي قد صرح بهذا القول الغريب، لا يذكرونه لا من قريب ولا من بعيد؛ لأنه يجلب عليهم الشناعة والعار، واعتَبِر بذلك بالإيجي والذي يعتمد كثيراً على الآمدي فيما يذكره في كتابه المواقف[2]؛ لم يذكر هذا القول، ولم يشر إليه ولو بإشارة خفية.

يقول الآمدي: «والمختار: أنه إن كان المقصود: بيان أول واجب مما هو مقصود في نفسه: فهو المعرفة، وإن كان المقصود: بيان أول واجب وإن لم يكن مقصودا لنفسه: فهو إرادة النظر، أو دوام الشك في الله تعالى»[3].

والذي دفع الآمدي إلى هذا القول: هو أنه لمَّا رأى ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي[4] من أن أول واجب على المكلف هو الشك في الله تعالى؛ لأن وجوب النظر

---

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني(ص١٣).

(٢) إن المتتبع للمسائل التي يذكرها الإيجي في كتابه المواقف، ليجد الشبه الكبير بينها وبين ما يذكره الآمدي في كتابه الأبكار، مع اختلاف في العبارات والألفاظ اليسيرة، وقد يخالفه الرأي في بعض الحقائق والمعاني، وخذ مثالاً على ذلك في الأبواب الأولى، والتي يصدرون بها كلامهم في أصول الدين، وذلك فيما يذكرونه من: العلم، وحدِّه، وما يدخل تحته من أبواب، وكذلك النظر، وحدِّه وأقسامه، وما يتعلق به من مسائل. انظر: أبكار الأفكار للآمدي(١/١٧١)، والمواقف للإيجي(ص ٩- ٣٤). وقد صرح بذلك الجرجاني كما في شرح المواقف(١/٤)، وكذلك أشار إلى ذلك حسن الشافعي، كما في كتابه: الآمدي وآراؤه الكلامية(ص٨٩).

(٣) أبكار الأفكار للآمدي(١/١٧٠).

(٤) هو أبو هاشم عبد السلام ابن القاضي أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي البصري، فهو وأبوه من رؤوس الاعتزال، والجبائي نسبة إلى قرية جبَّاء من قرى خوزستان في طرف البصرة، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما، وقد صار أهل البصرة من الاعتزال على مذهب الابن بعدما

والقصد إليه يستدعي سابقة الشك، وإلاَّ كان النظر في تحصيل الحاصل وهو محال، ورأى ما قيل في إبطال هذا القول من بعض أصحابه، صار يستضعفه؛ لِمَا رآه من أن القول بالشك هو لازم لهم لا محالة، وأنه لابد من حصوله، وإن لم يؤمر به، ولِمَا أحسَّه من التناقض الذي وقعوا فيه من قولهم بالوجوب الشرعي؛ أي لا واجب إلاَّ بالشرع، وقولهم بوجوب النظر العقلي وأنه أول ما يجب على المكلف عند بلوغه، على ما سيأتي بيانه -إن شاء الله-.

يقول الآمدي: «وقد قيل في إبطاله -يعني ما ذهب إليه أبو هاشم-: إن كل واجب مأمورٌ به، فلو كان الشك في الله واجباً؛ لكان مأموراً به، والأمر بالشك في الله تعالى يستدعي معرفة أمر الله تعالى، ومعرفة أمر الله تعالى مع الشك فيه تناقض[1]، وهو غير سديد: فإنه: إمَّا أن يكون مدرك الوجوب الشرع، أو العقل[2]:

- فإن كان مدرك الوجوب العقل؛ كما هو مذهبه، فقد اندفع التناقض[3].
- وإن كان مدرك الوجوب الشرع؛ كما هو مذهبنا، فالإشكال كما هو وارد عليه في إيجاب الشك، هو وارد علينا في إيجاب النظر، أو المعرفة؛ فإن الأمر بالنظر

كانوا على مذهب الأب. توفي أبو هشام سنة(٣٢١هـ). انظر: تاريخ بغداد(٣٢٧/١٢)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٨٥/٢٤)، والأنساب للسمعاني(١٧/٢).

(١) هذا الكلام هو لأبي المعالي الجويني؛ حيث يقول: «وقال أبو هاشم: أول واجب على المكلف: الشك في الله؛ إذ لابد على أصله من تقديم الشك على النظر، ومن هذا الضرب من الشك قال: الشك في الله حسن، وهذا خروج منه عن قول الأمة، وتوصل منه إلى هدم أصله؛ وذلك: أن كل واجبٍ مأمور به، وتقدير الأمر بالشك متناقض؛ إذ لا يثبت الأمر إلاَّ مع العلم بالأمر، واعتقاد ثبوته والعلم به مع التشكك؛ فيه متناقضات». الشامل في أصول الدين(ص ١٢٠-١٢١).

(٢) وهذه المسألة تعرف بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وسيأتي الكلام عليها في موضعها.

(٣) لأنهم لا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الشرع، بل يقولون بوجوبها من جهة العقل، فلا يرد عليهم الإشكال.

والمعرفة يستدعي عدم المعرفة بالله تعالى، و معرفة أمر الله تعالى، مع عدم معرفته ممتنع، فما هو جواباً لنا، يكون جواباً له.

بل الحق أن يقال: ابتداء حصول الشك في الله ليس مقدوراً للمكلف، بل هو واقعٌ من غير اختياره، والوجوب إنما يتعلق بالمقدور لا بغيره، بخلاف دوام الشك على ما سبق))[١].

وقوله: ((على ما سبق)) يريد بذلك ما حققه في هذه المسألة سابقاً؛ حيث يقول-بعد ما ذكر من قال بوجوب الشك في الله تعالى-: ((والواجب أن يقال: إن أريد بالشك ابتداء حصوله، فهو غير مأمور؛ لكونه غير مقدور، وإن أريد به دوام الشك، فلا يمتنع أن يكون مأموراً؛ إذ هو مقدور الإزالة بالنظر))[٢].

فالآمدي وقع في كلامه تناقض واضطراب؛ وذلك أنه لَّما ضعف ما أبطل به الجويني مذهب أبي هاشم، والتزم القول بأن النظر والمعرفة، تستدعي الشك؛ إلاَّ أنه عبَّر عنه بعدم المعرفة، اختار بأن ابتداء الشك غير مقدور للمكلف، فلا يكون مأموراً به، بخلاف استدامته فإنه مقدورٌ للمكلف؛ فيكون مأموراً به.

ثمَّ هو يذكر تعليلاً آخر لهذا الاختيار، يشبه هذا التعليل، إلاَّ أن في زيادة أخرى؛ وهي: أنه إن أريد بالشك المأمور به: ابتداء حصوله، فهو غير مأمور؛ لأنه غير مقدور، وإن أريد به استدامته؛ فلا يمتنع أن يكون مأموراً به؛ لأنه مقدور الإزالة بالنظر.

وهذا في نظري غير سديد؛ وذلك لأن ابتداء الشك هو كذلك مقدور الإزالة بالنظر، فيكون مأمورا به، فالتعليل إذاً ضعيف، لا يصلح إيراده، ثمَّ إن استدامة الشك يستدعي ابتداء الشك، وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب، فإذاً يلزمه هو وغيره، بأن الشك في الله تعالى مأمورٌ به؛ لأن معرفته تستلزم الشك فيه، وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب؛ وهذا هو الذي التزمه الآمدي وصرح به؛ حيث يقول: ((والقول بملازمة كون الشك في الله تعالى مأموراً به للأمر بمعرفته، بناء على أن ما لا يتم الواجب إلاَّ به

(١) أبكار الأفكار(١/ ١٧٠).

(٢) أبكار الأفكار للآمدي(١/١١٦).

فهو واجب؛ فهو حق على ما سيأتي»[1].

و أمَّا عن الإيجي، فقد اعترض على أصحابه، فيما ردوا به على أبي هاشم، وذلك أنه رأى أن قولهم: إن الشك غير مقدور فيه نظر.

يقول الإيجي: «قال أبو هاشم: هو الشك، ورد بوجهين: الأول: إن الشك غير مقدور، وفيه نظر، إذ لو لم يكن مقدوراً لم يكن العلم مقدوراً، لأن القدرة نسبتهما إلى الضدين سواء، والحق أن دوامه مقدور، إذ له أن يترك النظر فيدوم، أو أن ينظر فيزول»[2].

ومهما يكن من شيء فقد لزمهم المحذور لا محالة؛ «لأنهم إنما أوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل إلاَّ به، فلو كان الناظر عالماً بالمدلول، لم يوجبوا عليه النظر، فإذا أوجبوه لزم انتفاء العلم بالمدلول، فيكون الناظر طالباً للعلم، فيلزم أن يكون شاكًّا، فصاروا يوجبون على كل مسلم: أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك في الله ورسوله بعد بلوغه، سواءً أوجبوه، أو قالوا: هو من لوازم الواجب»[3].

يقول شيخ الإسلام بن تيمية: «ومن لم يوجبه من الموافقين على أصل القول[4]، قال: إنه لابد من حصوله، وإن لم يؤمر به، وهذا بناءً على أصلين:

- أحدهما: أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم.
- والثاني: أن النظر يُضَّاد العلم؛ فإن الناظر طالبٌ للعلم، فلا يكون في حال النظر عالماً[5]»[1].

---

(١) المصدر السابق(١/١١٦).

(٢) المواقف للإيجي(ص ٣٢).

(٣) انظر: درء التعارض(٧/٤٢١).

(٤) يعني بهم الأشاعرة الذين وافقوا المعتزلة على القول بإيجاب النظر، ممَّن لم يوجبوا الشك في الله تعالى.

(٥) يقول أبو المعالي الجويني: «النظر يُضَّاد العلم بالمنظور فيه». الإرشاد(ص ٥).

ويقول الفخر الرازي: «مسألة: الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب؛ لأن النظر طلب،

ثمَّ إن التصريح بالقول بأن أول واجب على المكلف هو: الشك في الله تعالى، الذي هو في الأصل لأبي هاشم من المعتزلة، قد ذكر الآمدي أن ابن فورك ممَّن قال به؛ حيث يقول: ((وأمَّا الشك في الله تعالى: فقد قال الأستاذ أبو بكر[٢]، وأبو هاشم لا يمتنع أن يكون مأمورا؛ بناءاً على أن النظر في معرفة الله تعالى واجب، وذلك لا يتم في العادة دون سابقة شك، و ما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب))[٣].

وذكر كذلك أبو عبد الله السنوسي أنه عزي له؛ فقال: ((وقال المعتزلة -وعزي أيضاً للأستاذ ابن فورك-: إن أول واجب الشك))[٤]، وممَّن نقله عن ابن فورك أيضا الزركشي، كما في البحر المحيط[٥].

وقد وقفت على كلام لأبي حامد الغزالي نص فيه على أن الشكوك هي الموصلة إلى الحق، ومن لم يشك لم ينظر؛ لأن الشك من الأمور النافعة الدافعة للنظر.

قال أبو حامد الغزالي: ((لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات، إلاَّ ما يشكك في اعتقادك الموروث لِتنتَدِب للطلب، فناهيك به نفعاً؛ إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق،

وطلب الحاصل محال)). محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين(ص ٤٤).

ويقول الآمدي: ((وأمَّا النظر: فهو مضاد للعلم بالمنظور فيه؛ لأن النظر لتحصيل العلم بالمنظور فيه، وذلك يستدعي عدم العلم بالمنظور فيه، فإن طلب تحصيل الحاصل محال)). أبكار الأفكار(١/ ١١٩).

(١) درء التعارض(٧/٤١٩).

(٢) المراد به: ابن فورك؛ لأنه إذا أطلق في كتب الأشاعرة وقيد بأبي بكر فإنه لا ينصرف إلاَّ إلى ابن فورك، بخلاف إذا أطلق و لم يقيد فالغالب أنه يقصد به أبا إسحاق الإسفرائيني، ويؤيد ما ذهبت إليه أن أبا عبد السنوسي صرح باسمه -يعني ابن فورك- في العقيدة الوسطى وشرحها له(ص ٤٥).
وقد وَهِم حسن الشافعي حين نسب هذا القول لأبي بكر الباقلاني، وهذا غير صحيح؛ لأن أبا بكر الباقلاني، إنما يلقب بالقاضي لا بالأستاذ. انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية(ص ١٠٩).

(٣) أبكار الأفكار (١/١١٥).

(٤) العقيدة الوسطى وشرحها لأبي عبد الله السنوسي(ص ٤٥).

(٥) البحر المحيط(١/٥٠).

فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال، نعوذ بالله من ذلك»[1].

وقد نسب هذا القول للأشاعرة: أبو محمد بن حزم؛ حيث يقول: «وأمَّا الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم، وتقشعر منه جلود أهل الإسلام، وتصطك منها المسامع، ويقطع ما بين قائلها، وبين الله ﷻ، وهو أنهم قالوا: لا يلزم طلب الأدلة إلاَّ بعد البلوغ، ولم يقنعوا بهذه الجملة حتى كفونا المؤونة وصرحوا بما كنَّا نريد أن نلزمهم، فقالوا غير مساترين: لا يصح إسلام أحد إلاَّ بأن يكون بعد بلوغه شاكَّاً غير مصدق. قال: وما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأبشع من قول هؤلاء القوم: إنه لا يكوم مسلماً حتى يشك في الله ﷻ»[2].

القول السادس: وهو ما ذكره أبو الحسن الأشعري عن بعض أصحابه، فيما نقله عنه شيخ الإسلام بن تيمية: أن أول الواجبات الإقرار بالله تعالى، وبرسله، وكتبه، ودين الإسلام[3].

وممَّن ذهب إلى هذا القول من متقدمي الأشاعرة: أبو جعفر السمناني، فيما ذكره عنه أبو عبد الله القرطبي؛ حيث يقول: «وقال أبو حفص الزنجاني[4]، وكان شيخنا أبو جعفر أحمد بن محمد السمناني يقول: أول الواجبات الإيمان بالله وبرسوله، وبجميع ما جاء به، ثمَّ النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى، فيتقدم وجوب الإيمان بالله تعالى عنده على المعرفة بالله[5].

---

(١) ميزان العمل(ص ١٧٥).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل(٤/٧٤).

(٣) انظر: درء التعارض (٧/٤٠٧).

(٤) هو عمر بن علي بن أحمد بن أحمد أبو حفص الزنجاني، فقيه محدث، قرأ علم الكلام على أبي جعفر السِّمناني، وسمع منه الحديث، توفي ببغداد سنة(٤٥٩هـ).

انظر: طبقات الشافعية للسبكي(٥/٣٠٢)، ومعجم المؤلفين(٧/٢٩٧).

(٥) قلت: إن كان المراد بها معرفة وجوده، والإقرار بربوبيته، فهذه ممَّا قد فطر عليها كل أحد، وإن

قال: وهذا أقرب إلى الصواب، وأرفق بالخلق؛ لأن أكثرهم لا يعرفون حقيقة المعرفة، والنظر والاستدلال، فلو قلنا: إن أول الواجبات: المعرفة بالله لأدى ذلك إلى تكفير الجم الغفير، والعدد الكثير، وألاَّ يدخل الجنة إلاَّ آحاد الناس، وذلك بعيد؛ لأن الرسول ﷺ قطع بأن أكثر الجنة أمته، وأن أمم الأنبياء كلهم صف واحد، وأمته ثمانون صفاً، وهذا بيِّن لا إشكال فيه والحمد لله»[1].

وهذا البيهقي[2] أيضاً من متقدمي الأشاعرة، عقد في أول كتابه «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد» -باب أول ما يجب على العاقل البالغ معرفته والإقرار به-، وساق في ذلك آيات من القرآن الكريم، وأحاديث من السنة، تبين مراده من الباب؛ فقال أبو بكر البيهقي: «قال الله جل ثناؤه لنبيه محمد ﷺ : ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[3]، وقال له

وإن كان المراد بمعرفته: معرفة أسمائه وصفاته، والأحكام المتعلقة بتوحيده، إلى غير ذلك؛ فهذا لا يكون إلاَّ بعد الإقرار به وبرسله، وبما أنزل من كتبه.

(١) الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي(٧/٢٩٦).

(٢) هو: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، الحافظ الفقيه الشافعي، أحد تلاميذ ابن فُورَك، له المصنفات الكثيرة في الحديث والفقه والعقيدة وغيرها، ومن تصانيفه: «شعب الإيمان» و«الأسماء والصفات»، لكنه كان على طريقة ابن كلاب، وكان موافقا لابن الباقلاني في أصوله، وإن كان أقرب للسنة من كثير من أصحاب الأشعري المتأخرين الذين مالوا إلى المعتزلة والجهمية والفلاسفة. توفي سنة(٤٥٨هـ). انظر: السر للذهبي(١٨/١٦٣)، والأعلام للزركلي(١/١١٦)، ومعجم المؤلفين(١/٢٠٦)، ومن كتب شيخ الإسلام بن تيمية: درء التعارض(١/٢٤١، ٢٨٣)، وشرح الأصبهانية(ص ٥١٩).

(٣) سورة محمد الآية(١٩). ينتزع بعض أهل الكلام من هذه الآية دليلاً على وجوب المعرفة، وعلى فرض تسليمه فهي لا تدل على وجوب المعرفة بالطرق التي ابتدعوها قطعاً، كيف وهي صريحة الدلالة على وجوب العلم بتوحيده، والعلم لابد فيه من إقرار القلب ومعرفته. ثمَّ إن الآية فيها خطاب للنبي ﷺ، ولهذا اختلف أهل العلم في توجيهها، لأن النبي ﷺ كان عالماً بالله وبتوحيده:

فبعض المفسرين -كابن جرير الطبري- لم يتعرض لذلك، وفسرها على ظاهرها، وأنها خطاب للنبي ﷺ بأن يعلم أنه لا معبود تنبغي له الألوهية، ويجوز له وللخلق عبادته، إلاَّ الله، الذي هو خالق الخلق، ومالك كل شيء.

ولأمته: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَوۡلَىٰكُمۡ﴾[1]، وقال: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾[2] الآية، فوجب بالآيات قبلها معرفة الله تعالى وعلمه، ووجب بهذه الآية الاعتراف به، والشهادة له بما عرفه، ودلت السنة على مثل ما دل عليه الكتاب»[3].

ثم ساق في ذلك أحاديث: منها حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلاَّ الله»[4]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له: «يا أبا هريرة -وأعطاه نعليه- اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا الحائط، يشهد أن لا إله إلاَّ مستيقناً بها قلبه، فبشره بالجنة»[5].

وحديث عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: من مات وهو يعلم أن لا إله إلاَّ الله دخل الجنة»[6].

وبعضهم - كأبي عبد الله القرطبي - ذكر عن الماوردي ثلاثة أوجه في ذلك:

الأول: اعلم أن الله أعلمك أن لا إله إلاَّ الله.

الثاني: ما علمته استدلالاً فاعلمه خبراً يقيناً.

الثالث: يعني فاذكر أن لا إله إلاَّ الله، فعبر عن الذكر بالعلم لحدوثه عنه.

وأمَّا ابن كثير : فقد ذهب إلى أنها إخبارٌ بأنه: لا إله إلاَّ الله، ولا يتأتى كونه آمراً لعلم ذلك، ولهذا عطف عليها الأمر بالاستغفار لذنبه ولأمته.

انظر: تفسير الطبري(٢٢/١٧٣)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي(١٦/٢٤١)، وتفسير ابن كثير(٧/ ٣١٦).

(١) سورة الأنفال الآية(٤٠).

(٢) سورة هود الآية(١٤).

(٣) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد(ص ١٩).

(٤) سبق تخريجه(ص١٢٩).

(٥) أخرجه مسلم رقم(٣١)(كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً).

(٦) أخرجه مسلم رقم (٢٦)(كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً).

وحديث معاذ بن جبل ﷺ أن النبي ﷺ قال: «من كان آخر كلامه لا إلاَّ الله وجبت له الجنة»[1].

ثمَّ قال بعد ذلك: ((ففي الحديث الأول: بيان ما يجب على المدعو أن يأتي به حتى يحقن به دمه، وفي الحديث الثاني: بيان ما يجب عليه من الجمع بين معرفة القلب والإقرار باللسان، مع الإمكان حتى يصح إيمانه، وفي الخبر الثالث والرابع شرط الوفاة على الإيمان، حتى يستحق دخول الجنان، بوعد الله تعالى جدَّه. وبالله التوفيق))[2].

وممَّن نصر هذا القول أيضاً أبو العباس القرطبي[3]، كما في شرحه على مسلم، وردَّ على أصحابه المتكلمين فيما ذهبوا إليه، فقال -تحت باب أول ما يجب على المكلفين-: ((وعلى هذا لا يكون في حديث معاذ بن جبل حجة لمن تمسك به من المتكلمين؛ على أن أول واجب على كلِّ مكلف: معرفة الله بالدليل والبرهان، بل هو حجة لمن يقول: إن أول الواجبات: التلفظ بكلمتي الشهادة مصدِّقاً بها، وقد اختلف المتكلمون في أول الواجبات على أقوالٍ كثيرة؛ منها ما يشنع ذكره، ومنها ما ظهر ضعفه.

---

(١) أخرجه أبو داود برقم(٣١١٦)(باب في التلقين)، وأحمد في المسند برقم(٢٢٠٣٤)(٣٦٣/٣٦)، و برقم(٢٢١٢٧)(٤٤٣/٣٦)، والحاكم في المستدرك برقم (١٣٠٠)(٤٩٧/١) بلفظ: «...دخل الجنة». وقال: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه. لكن الحديث في سنده: عبد الحميد بن جعفر الأنصاري، قال عنه الحافظ ابن حجر: صدوق رمي بالقدر، وربما وهم. التقريب(ص ٢٧٥)، وفيه أيضاً: صالح بن أبي عَرِيب الحضرمي، قال عنه الحافظ: مقبول. التقريب(ص ٢١٤).

والحديث صححه الألباني، كما في سنن أبي داود(١١٦/٧) برقم(٣١١٦).

(٢) الاعتقاد للبيهقي(ص ٢٢).

(٣) هو: أحمد بن عمر بن إبراهيم أبو العباس القرطبي الفقيه، من رجال الحديث، يعرف بابن المزين، صنعة لأبيه، كان على عقيدة الأشاعرة، وقد أخذ نفسه بعلم الكلام وتغلغل في تلك الشعاب، ثمَّ نزل إلى علم الحديث، ولم يكن بذاك البارع. توفي سنة (٦٥٦هـ). انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (٢٢٤/٤٨)، ونفح الطيب للمقري(٦١٥/٢)، و شذرات الذهب لابن العماد (٢٧٢/٥).

والذي عليه أئمة الفتوى، وبهم يقتدى؛ كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وغيرهم من أئمة السلف ﷺ: أن أول الواجبات على المكلف: الإيمان التصديقي الجزمي، الذي لا ريب معه بالله تعالى ورسله وكتبه، وما جاءت به الرسل، على ما تقرر في حديث جبريل صلى الله عليه وسلم كيفما حصل ذلك الإيمان، وبأي طريق إليه تُوُصِّل، وأمَّا النطق باللسان فمظهر لما استقر في القلب من الإيمان، وسبب ظاهر تترتب عليه أحكام الإسلام))[1].

وممَّن ذهب إلى هذا القول أيضاً تلميذه أبو عبد الله القرطبي؛ حيث قال: ((قلت: هذا هو الصحيح في الباب -يعني القول الثاني-؛ قال رسول الله ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إلاَّ الله، ويؤمنوا بي، وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم، وأموالهم، إلاَّ بحقها وحسابهم على الله»[2]...))[3].

هذا وقد ذهب بعضهم: ((أنه إن كان النزاع في أول الواجبات على المسلم، فيحتمل الخلاف المذكور -يعني ما ذكره من اختلاف أصحابه-، وإن كان النزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقاً، فلا يخفى أن الكافر مكلفاً أولاً بالإقرار، فأول الواجبات عليه هو ذلك، ولا يحتمل الخلاف))[4].

وهذا تسليمٌ منه، بأن أول ما يجب على الكافر الداخل في الإسلام هو: الإقرار بالله تعالى، لكن قوله: إن كان المراد منه المسلم، فيحتمل الخلاف المذكور، فهذا باطلٌ مردودٌ عليه، كيف يؤمر من حصل له الإيمان بالله تعالى ومعرفته، بالنظر والاستدلال؟! فهذا فيه تحصيل حاصل، وهو محال، ولأن هؤلاء إنما أوجبوا النظر والاستدلال على كل أحد،

---

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي(١/ ١٨٢). وسيأتي إن شاء الله تعالى التنبيه على ما نسبه أبو العباس القرطبي لمذهب السلف، من أن الإيمان هو التصديق الجزمي، وأن الشهادتين فمظهر لما في القلب، في مبحث: إيمان المقلد.

(٢) سبق تخريجه(ص١٢٤، ١٢٥).

(٣) الجامع لأحكام القرآن(٧/٢٩٦).

(٤) شرح العقائد العضدية لمحمد جلال الدين الدواني(ص ٦٥).

وجعلوه أول الواجبات، ليحصل له المعرفة بالله تعالى، فمن حصل له ذلك كيف يؤمر بتحصيله؟!.

والأشاعرة لَمَّا يذكرون الخلاف في أول ما يجب على المكلف، يقصدون بالمكلف: العاقل البالغ، ويدخل فيه الكافر والمسلم، وهذا التفريق بين المسلم والكافر -فالمسلم يؤمر بالنظر أولاً، والكافر يؤمر بالإقرار أولاً-، فلم يذكره إلاَّ جلال الدين الدواني، فيما وقفت عليه.

الرد والمناقشة

الوجه الأول: وهو أن أول واجب على المكلف: شهادة أن لا إله إلاَّ الله، وأن محمد رسول الله، وهذا هو الذي جاء في القرآن والسنة بيانه، وأجمعت عليه الأمة، ولا يعتد بخلاف من قال بغير ذلك، لأنه خالف الكتاب والسنة، وقد مر معنا التدليل على ذلك، وقد ذهب إلى هذا القول بعض أصحابهم، فيكون الخلاف بينهم إذاً حقيقي لا لفظي.

الوجه الثاني: وأن هذه الأقوال كما أنها مردودة بأدلة الشرع، فإنه يدفعها جميعها من أصلها أدلة الكتاب والسنة الدالة على فطرية معرفة الله ﷻ، وأنها مركوزة في قلوب الناس.

يقول ابن حجر العسقلاني: ((ومع ذلك فقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[1]، وحديث: «كل مولود يولد على الفطرة»[2] ظاهران في دفع هذه المسألة من أصلها))[3].

الوجه الثالث: أقولهم الباطلة كلها مفرعة على أصل فاسد وهو: أن معرفة الله ﷻ ليست ضرورية، بل هي نظرية، ولذلك أوجبوا النظر والاستدلال على كل أحد، وقد ذكرت الخلاف الواقع بينهم في ذلك، وأن كثيرا منهم قد صرَّح بأن معرفة الله ﷻ ضرورية، وأنها قد تقع تارة عن ضرورة، وتارة عن نظر واستدلال، وذكرت كذلك الخلاف الواقع بينهم في وجوب النظر، وأن من أئمتهم، من أنكر وجوب النظر على كل أحد، وبخاصة النظر في الدليل المعين، وهذا من أكبر الحجج، وأبلغ الرد عليهم.

الوجه الرابع: وهو أن هؤلاء الأشاعرة لم يفرقوا بين نوعين من النظر:

- **الأول:** النظر المتضمن طلب الدليل: وهو كالنظر في المسئول عنه ليعلم ثبوته، أو انتفاؤه؛ كالنظر في رؤية الله تعالى: هل هي ثابتة في الآخرة أو منتفية؟.

---

(١) سورة الروم الآية(٣٠).

(٢) تقدم تخريجه(ص٧٤).

(٣) فتح الباري(١/٧٠).

- **الثاني:** النظر في الدليل: وهذا النظر هو المقتضي للعلم؛ كالنظر في الآية والحديث، أو القياس الذي يستدل به.

فالأول: الناظر طالب، وهو في حال طلبه شاكٌّ، وليس هذا النظر هو المقتضي للعلم، بل هو مضاد منافٍ له.

والثاني: ليس هو مضاد للعلم منافٍ له، بل هو مستلزم له، وهذا النظر لا يستلزم الشك في المدلول، بل قد يكون القلب ذاهلاً عن الشيء، ثمَّ يعلم دليله؛ فيعلم المدلول، وإن لم يتقدم ذلك شك وطلب، وقد يكون عالماً به، ومع هذا ينظر في دليل آخر، لتعلقه بذلك الدليل، فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثير[1].

فلو فرق هؤلاء القوم بين النوعين، لما قالوا: بأن الشك مطلوب ابتداءً أو مطلوب استدامته، أو أنه أول واجب على المكلف، كما ذهب إلى ذلك الآمدي، وابن فورك، وغيرهم.

الوجه الخامس: ويقول فيه شيخ الإسلام بن تيمية: «وإذا قُدِّر أن أول الواجبات: هو النظر، أو المعرفة، أو الشهادتان، أو ما قيل، فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ، إلاَّ إذا لم يكن قد فعله قبل البلوغ، فأمَّا من فعل ذلك قبل البلوغ، فإنه لا يجب عليه فعله مرة ثانية، لا سيما إذا كان النظر مستلزماً للشك، المنافي لما حصل له من المعرفة والإيمان، فيكون التقدير: اُكفُر ثمَّ آمن، واجهل ثمَّ اعرِف، وهذا كما أنه محرمٌ في الشرع، فهو ممتنع في العقل، فإن تكليف العالم الجهل، من باب تكليف ما لا يقدر عليه، فإن الجاهل يمكن أن يصير عالماً، فإذا أُمر بتحصيل العلم كان ممكناً، أمَّا العالم فلا يقدر أن يصير جاهلاً، كما أن من رأى شيئاً وسمعه لا يمكن أن يقال لا يعرفه، فمن كان الله قد أنعم عليه وشرح صدره للإسلام قبل بلوغه، فحصل له الإيمان المتضمن للمعرفة، لم يمكن أن يؤمر بما يناقض المعرفة، من نظر ينافي المعرفة، أو شكٍّ، ونحو ذلك، بل الأمر لمن حصل له علم ومعرفة أن يُقدمِّ ذلك ثمَّ يُحصِّله، مثل تكليف من حصل له قصد الصلاة ونيتها،

(١) انظر: درء التعارض(٧/ ٤١٩- ٤٢١)، والرد على المنطقيين(ص ٣٩٧- ٣٩٨).

بأن يقدِّم ذلك ثمَّ تحصل النية، وهذا مع أنه من باب الجهل والسفه والضلال، فهو من باب تكليف العباد ما يعجزون عنه، ولهذا يقال: الوسوسة لا تكون إلاَّ من خَبَل في العقل، أو جهلٍ بالشرع»[1].

الوجه السادس: قولهم إن أول واجب على المكلف هو: المعرفة أو النظر، لا يمشي مع قولهم: لا واجب إلاَّ بالشرع، ومن قال بالوجوب العقلي، فهو إذا قال: أن أول واجب هو المعرفة كان أقرب، لكن هؤلاء الأشاعرة أخذوا كلام المعتزلة، وسلكوا مسلكهم في مسألة إيجاب النظر، فأرادوا أن يبنوه على أصولهم فتناقضوا، ومن أجل هذا قال أبو جعفر السمناني -أحد أئمة الأشعرية-: «هذه المسألة بقيَّةٌ بقِيَت في المذهب من الاعتزال لمن اعتقدها»[2].

ووجه التناقض: أنه على هذا التقدير، وهو أنه لا واجب إلاَّ بالشرع، لا وجوب على العبد إلاَّ بعد البلوغ على المشهور من أقوال أهل العلم، وعلى قول من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين، أو سبع سنين، لا وجوب على من لم يبلغ ذلك، وإذا بلغ هذا السن فإنما يخاطبه الشرع بالشهادتين، إن كان لم يتكلم بهما، وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة، وهذا هو المعنى الذي قصده من قال: أول الواجبات الطهارة والصلاة، فإن هذا أول ما يؤمر به المسلمون إذا بلغوا، أو إذا ميَّزوا[3].

ثمَّ إن أول الواجبات الشرعية يختلف باختلاف أحوال الناس، فقد يجب على شخص ابتداءً، ما لا يجب على آخر ابتداءً، فيخاطب الكافر عند بلوغه بالشهادتين، وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها، وأمَّا المسلم فيخاطب بالطهارة إذا لم يكن متطهراً، وبالصلاة وغير ذلك من الواجبات الشرعية[4].

---

(١) درء التعارض(٨/١٠- ١١).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن(٧/٣١٤- ٣١٣)، ودرء التعارض(٧/٤٠٧، ٤٦١)، وفتح الباري لابن حجر العسقلاني(١٣/٣٤٩).

(٣) انظر: درء التعارض(٨/١٣).

(٤) انظر: درء التعارض(٨/١٦).

فإن قال هؤلاء: يعني بكونه أول الواجبات: أنه أول ما يؤدِّيه العبد من الواجبات؟ قيل: قد يؤدي قبل ذلك واجبات: من قضاء الديون، وأداء الأمانة، وصلة الأرحام، والعدل وغير ذلك.

فإن قيل: لكن هذا أول واجب يتعلق به الثواب في الآخرة، بخلاف ما أُدِّي بدونه، فإنه لا ثواب فيه في الآخرة؟ قيل: مع القول بأنه لا وجوب ولا ثواب في الآخرة إلاَّ بالشرع، فلا يثاب لا على هذا، ولا على هذا قبل مجيء الشرع، ولا يجب لا هذا ولا هذا إلاَّ بالشرع، وإذا خاطب الشارع الناس، فإنما يأمر العبد ابتداءً بما لم يؤده من الواجبات دون ما أدَّاه، فلم يخاطب المشركين ابتداءً بالمعرفة إذ كانوا مقرِّين بالصانع، وإنما أمرهم بالشهادتين، ولو لم يكونوا مقرِّين بالصانع، فإنه لم يأمرهم بإقرار مجرد عن الشاهدتين، بل أمرهم بالشهادتين ابتداءً، والشهادتين تتضمن المعرفة[1].

(١) انظر: درء التعارض (٨/١٤).

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في إيمان المقلد

تعتبر هذه المسألة إحدى الفروع الباطلة التي تفرعت على القول بإيجاب النظر، ووجوب معرفة العقائد بأدلتها، وقد تقدم الكلام على اختلافهم في وجوب النظر، أما هاهنا فالكلام معهم سيكون تحت مسألتين:

المسألة الأولى: اختلافهم في معرفة العقائد بأدلتها.

المسألة الثانية: اختلافهم في إيمان المقلد.

المسألة الأولى

اختلافهم في معرفة العقائد بأدلتها[1]

والمقصود بذلك نزاعهم في وجوب النظر في الأدلة، ومعرفة العقائد، هل يكفي في ذلك النظر في الأدلة الإجمالية، ومعرفة جُمل العقيدة، فتكون من فروض الأعيان؟، أم لابد من معرفة كل عقيدة بدليل تفصيلي؛ فتكون إمَّا من فروض الأعيان، أو من فروض الكفايات؟.

وقد اصطلحوا على تعريفهم للدليل الإجمالي أو الجملي بأنه: «المعجوز عن تقريره وحلِّ شُبَهِه»، وعلى الدليل التفصيلي بأنه: «المقدور على تقريره وحلِّ شُبَهِه به»[2].

وتعريفهم للدليل الجملي وكذا التفصيلي، هو في الحقيقة لا ينطبق إلا على أدلتهم العقلية الفاسدة التي استندوا إليها في إثبات مسائل العقيدة؛ كاستدلالهم بدليل الحدوث على إثبات الخالق ﷻ.

والمعرفة الإجمالية: هي معرفة مسائلهم الكلامية التي يعتقدونها هم، وليست هي

---

(١) انظر: درء التعارض(٧/٤٠٨).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(١/ ١٦٣)، وحاشية على شرح الخريدة البهية للصاوي(ص ٢٤)، وتحفة المريد للبيجوري(ص ٢٩).

(٣) انظر: المصادر أنفسها.

كلها من المسائل التي جاء بها الشرع المُطهَّر، بل هي من الباطل المحض.

فليس في دلائلهم ولا مسائلهم ما هو حق خالص موافق للكتاب والسنة، وما أجمع عليه سلف الأمة، بل فيه من الباطل الشيء الكثير، والذي يصعب تمييز الحق منه.

فهذا الباجوري يضرب مثالاً للدليل التفصيلي والإجمالي بدليل حدوث الأجسام والأعراض في إثبات وجود الله تعالى فيقول: «فإذا قيل لك: ما الدليل على وجود الله تعالى؟ فقلت: العالم، ولم تعرف جهة الدلالة -أي الحدوث والإمكان- فهو دليل جملي، ويقال له دليل إجمالي، وكذلك إذا عرفت جهة الدلالة ولم تقدر على الشبه الواردة عليه. وأمَّا إذا عرفت جهة الدلالة وقدرت على حلِّ الشبه فهو دليل تفصيلي؛ فإذا قيل لك: ما الدليل على وجوده تعالى؟. فقلت هذا العالم، وعرفت جهة الدلالة وهي الحدوث والإمكان، أو هما، والثاني شرط، وقدرت على حلِّ الشبه فهو دليل تفصيلي، فنقول في تقرير الأول: العالم حادث، وكل مُحَدث فلا بد له من مُحدِث... »[1].

فإذا تبين مرادهم بذلك، فحاصل أقوالهم في هذه المسألة ترجع إلى قولين[2]:

القول الأول: أن المعرفة بالاعتبار الأول -أي المعرفة الإجمالية- واجبة وجوب الأعيان؛ فيجب على كل مكلف وجوباً عينياً معرفة كل عقيدة ولو بدليل إجمالي.

والمعرفة بالاعتبار الثاني -أي المعرفة التفصيلية- واجبة وجوب الكفايات؛ إذا أضرب عنها الجميع أثموا، وإن قام بها البعض سقطت عن الآخرين.

وأصحاب هذا القول لا يوجبون القدرة على العبارة والبيان على أصحاب الجمل، ولا يشترطون عليهم حل ما يورد من الشبه، ومجادلة الخصوم.

وهذا هو الذي ذهب إليه شيخهم أبو الحسن الأشعري فيما حكاه عنه ابن فورك؛ حيث يقول: «وكان يقول: -يعني أبا الحسن الأشعري- إن تفصيل هذه الأحوال على

---

(١) تحفة المريد للباجوري(ص ٢٩).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(١/١٦٣).

الرسم الذي رسمناه، والوجوه التي ذكرناه[1] ممَّا يوقع العلم للناظرين إذا نظروا على هذا الحد، ثمَّ قد يقع العلم أيضاً لمن يراعي جملة ذلك، وإن لم يفصله هذا التفصيل...وكان يقول: ليس الغرض في هذا الباب ترتيب العبارات، وتحديد الرسوم على الوجه الذي رسمه المصنفون للتقريب على الناظر والمستمع، بل الغرض أن تسلم جملة هذه الطريقة، فإنما هي المرشدة إلى الحق، فإذا خطر ذلك ببال فعَجزُ العبارة لا يؤثر، ولا يبخسه حقا من المعرفة، إذا توفرت عليه دواعي النظر، وسلمت له أسبابه، وتمت له أحكامه))[2].

وقد حكى هؤلاء الاتفاق على ذلك، ففي شرح السنوسي على الكبرى: ((ولا نزاع بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي على الأعيان وإنما هو كفاية))[3].

ويقول أحمد الصاوي: ((يكفي في المعرفة الدليل الجملي اتفاقاً، وهو: المعجوز عن تقريره وحلِّ الشُبَهِ عنه: كأن يعرف وجوده تعالى بكونه خالقاً للعالم، وأمَّا التفصيلي: وهو المقدور فيه على ما ذكر، فلا يجب عينياً، بل وجوباً كفائياً، لصون الدين بدفع الشبه)) [4].

وقال إبراهيم الباجوري: ((فيحب على كل مكلف؛ من ذكر أو أنثى وجوباً عينياً معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجمالياً، وأمّا معرفتها بالدليل التفصيلي ففرض كفاية)) [5].

---

(١) يقصد بذلك النظر في دليل الحدوث والأعراض، على الطريقة التي رسمها، والوجوه التي ذكرها؛ حيث يقول في أولها: ((وكان يقول: -يعني أبا الحسن الأشعري- إن لكل منظور فيه نظراً، ولكل محكوم له بحكم علم يقع عن نظر مخصوص؛ وذلك كنحو: ما يقع من العلم بوجود العرض عن النظر في أحوال الجسم، والتفكر فيما يتغير عليه، و يتعاقب من الأوصاف، وما يستحق منها للنفس والمعنى، ثمّ النظر في حدوث، ذلك نظرٌ ثانٍ على حكم مخصوص، ويحدث عنه علم خلاف ذلك العلم، وكذلك النظر في أن ما احتمل الحوادث لا ينفك منها)).

انظر: مقالات الأشعري لابن بن فورك(ص ٢٦٠).

(٢) مقالات الأشعري لابن بن فورك(ص ٢٦٠).

(٣) شرح السنوسي على الكبرى(ص ١٣).

(٤) حاشية على شرح الخريدة (ص ٢٤).

(٥) تحفة المريد(ص ٢٩).

وقال بعد ذلك : ((ويقوم مقام ذلك -يعني مقام المعرفة الإجمالية- ما لو عرف العقائد بالكشف[1]))[2]، وقد ذهب إلى هذا القول أيضا الآمدي، وذكر أن أبا المعالي الجويني ممَّن مال إليه[3].

وقد ذكر شيخ الإسلام بن تيمية أن الذين لا يجعلونه فرضاً على الأعيان -أي يجعلونه فرض كفاية-:

١- منهم من يقول: الواجب هو الاعتقاد الجازم.

٢- ومنهم من يقول: بل الواجب العلم، وهو يحصل بدونه -يعني بدون النظر- كما ذكر ذلك غير واحد من النُّظار من أصحاب الأشعري وغيرهم، كالرازي والآمدي وغيرهما[4].

وقال في موضعٍ آخر: ((وكان أبو المعالي يقول: لم يكلِّف الناس العلم، فإن العلم في هذه المسائل عزيز لا يُتلقَّى إلاَّ من النظر الصحيح التام، فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق، وإنما كُلِّفوا الاعتقاد السديد مع التصميم، وانتفاء الشك والتردد، ولو سمَّى مسمٍّ مثل هذا الاعتقاد علماً لم يمنع من إطلاقه))[5].

ويقول الآمدي: ((ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد، وإن لم يكن عن دليل، وسمّاه علماً))[6].

---

(١) الكشف في الاصطلاح الصوفي هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية، وجودا وشهودا، وهو أحد مصادر التلقي عند المتصوفة، وقد بين ابن تيمية أن الكشف منه ما هو شرعي، وهو ما كان من المَلَك أو المؤمن، ومنه ما هو بدعي خرافي وهو ما كان من الشيطان، أو من وسوسة النفس. انظر: معجم اصطلاحات الصوفية للحفني(ص٢٢٥)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(١٠/٦١٣)، وموقف ابن تيمية من الصوفية(١/٣٤٨).

(٢) المصدر نفسه (ص ٣٠).

(٣) انظر: أبكار الأفكار(١/١٦٣).

(٤) درء التعارض(٧/٤٠٨، ٤٥٢).

(٥) المصدر نفسه(٧/٤٤٠).

(٦) أبكار الأفكار(١/١٦٣).

والذين أوجبوا العبارة والبيان، والاقتدار على مجادلة الخصوم، ودفع الشبه، هم شذوذ من أهل الكلام[1]، وقد ذكر التفتازاني هذا القول عن المعتزلة حيث يقول: «ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم، وحلِّ ما يورد عليه من الإشكال، وإليه ذهب المعتزلة، ولم يحكموا بإيمان من عجز عن شيء من ذلك، بل حكم أبو هاشم بكفره»[2].

القول الثاني: وهو أن المعرفة بالاعتبار الثاني -أي المعرفة التفصيلية- واجبة على الأعيان[3]، وقد ردَّ هذا القول البيجوري حيث يقول: «وبعضهم أوجب الدليل التفصيلي، وردُّوه بأنهم ضيَّقوا رحمة الله الواسعة، وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة، فالحق أن الواجب وجوباً عينياً هو الدليل الإجمالي»[4].

وسبب تفريقهم -والله أعلم- بين الدليل الجملي أو المعرفة الإجمالية، الذي هو من فروض الأعيان، والدليل التفصيلي أو المعرفة التفصيلية، الذي هو من فروض الكفايات، على ما ذهب إليه جمهورهم هو: أنه لَمَّا اُعترض عليهم بقولهم بوجوب النظر على المكلفين، ذكروا لهم أنه: ما من عصرٍ من الأعصار، من زمن النبي ﷺ والصحابة إلى ما بعد ذلك، إلاَّ وفيه العوام، ومن لا علم له بالله تعالى، وذاته وصفاته على ما لا يليق به عن بديهة، ولا نظر، لعدم أهلية النظر والاستدلال في حقهم، وهم أكثر الخلق في كل عصر، ومع ذلك فالنبي ﷺ والصحابة والأئمة حاكمون بإسلامهم، قاضون بإيمانهم، مقرون لهم على ذلك، مع العلم بأنهم لا يعلمون قطعاً دلائل تلك المسائل[5].

فصاروا يجيبون عن ذلك: بأن المعرفة الواجبة تنقسم: إلى ما حصولها عن معرفة

---

(١) درء التعارض(٧/٤٠٨).

(٢) شرح المقاصد(٥/٢٢١).

(٣) انظر: أبكار الأفكار(١/١٦٣). ولم أقف على قائله بعينه، فيما اطلعت عليه من كتب الأشاعرة.

(٤) تحفة المريد(ص ٢٩).

(٥) انظر: أبكار الأفكار(١/١٥٨)، المواقف للإيجي (ص ٢٩).

الدليل الإجمالي لا التفصيلي، وإلى ما حصولها عن الدليل المعلوم بجهة التفصيل، فبالاعتبار الأول هي واجبة على الأعيان، وبالاعتبار الثاني هي واجبة وجوب الكفايات، ثمَّ يقولون: إن هؤلاء الذين وصفتم حالهم من عوام المسلمين، الذين لا يعرفون النظر والاستدلال، هم يعرفون المعرفة الإجمالية لا التفصيلية، والنبي ﷺ والصحابة كانوا يعلمون منهم ذلك، فلذلك لم يكلفوه النظر؛ لكن غاية هؤلاء أنهم: قصَّروا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر[1].

هذا وقد اعترض الرازي على التفريق بين المعرفة الإجمالية، والمعرفة التفصيلية بقوله: ((وعندي أن هذا الفرق باطل، وذلك لأن الدليل إذا كان مركباً مثلاً من مقدمات عشر، فالمستدل إن كان عالماً بها بأسرها وجب حصول العلم النظري له لا محالة، وإن امتنعت الزيادة عليه، لأن تلك المقدمات العشر إذا كانت مستقلة بالإنتاج فلو انضمت مقدمة أخرى إليها استحال أن يكون لها أثر ألبته، وأمَّا إن لم يحصل العلم بأسرها، مثل أن يحصل العلم بتسع منها، ولم تكن المقدمة العاشرة معلومة بالضرورة، ولا بالدليل بل مقبولة على سبيل التقليد، فتكون النتيجة المتولدة عن مجموع تلك العشر تقليداً لا يقيناً، فثبت أن التمسك بالدليل لا يقبل الزيادة والنقصان ألبته.

مثاله: أنهم يقولون: صاحب الجملة يكفيه الاستدلال بحدوث الحوادث من البرق والرعد والحرِّ والبرد على وجود الصانع، فنقول: هذا لا يكفي لأنَّا نقول هذه الحوادث لا بد لها من مؤَثِّر، وذلك المؤثِّر يجب أن يكون فاعلاً مختاراً، أمَّا المقدمة الأولى: فمعلومة للعوام. وأمَّا الثانية: فغير معلومة لهم لأنه ما لم يثبت أن ذلك ليس أثراً لمؤَثِّر موجب لم يجب أن يكون إسناده إلى المختار، فإذا قطع العامي بأن ذلك المؤثِّر يجب أن يكون مختاراً من غير دليل عليه مقلِّداً في هذه المقدمة، وإذا كان مقلِّداً فيها لم يكن محقِّقاً في النتيجة، -ثمَّ ضرب مثالاً آخر- وقال بعده: وحينئذٍ لا يبقى إلاَّ أحد أمرين:

---

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(١/١٦٣)، والمواقف للإيجي(ص ٢٩)، وشرح العقائد العضدية(ص ٥٩).

- إمَّا أن يقال: بأن الإحاطة بأدلة الدين على تفصيلها وتدقيقها شيءٌ سهل هيِّن، وذلك مكابرة.
- وإمّا أن يقال: يجوز فيه التقليد -يعني في أصول الدين -كما جوزوا في فروع الشرع التقليد، وحينئذٍ لا يبقى بينها الفرق ألبته»[1].

ومهما يكن من شيء، فهذا التفريق بين المعرفة الإجمالية، والمعرفة التفصيلية، وما يجب على الأعيان، وما يجب على الكفاية؛ هو تفريق صحيح في ذاته، والذي يجب على المكلف اعتقاده فيه إجمال وتفصيل.

«أمَّا الإجمال: فإنه يجب على المكلف أن يؤمن بالله ورسوله، ويقر بجميع ما جاء به الرسول: من أمر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما أمر به الرسول ونهى؛ بحيث يقر بجميع ما أخبر به، وما أمر به، فلا بد من تصديقه فيما أخبر، والانقياد له فيما أمر.

وأمَّا التفصيل: فعلى كل مكلف أن يقر بما ثبت عنده؛ من أن الرسول أخبر به وأمر به، وأمَّا ما أخبر به الرسول ولم يبلغه أنه أخبر به؛ ولم يمكنه العلم بذلك؛ فهو لا يعاقب على ترك الإقرار به مفصَّلاً، وهو داخل في إقراره بالمجمل العام»[2].

وكذلك ما يجب على الأعيان علمه غير، ما يجب على عموم الأمة «فإنه يجب على مكلف أن يعلم ما أمر الله به؛ فيعلم ما أمر بالإيمان به، وما أمر بعلمه؛ بحيث لو كان له ما تجب فيه الزكاة لوجب عليه تعلم علم الزكاة، ولو كان له ما يحج به لوجب عليه تعلم علم الحج، وكذلك أمثال ذلك.

ويجب على عموم الأمة علم جميع ما جاء به الرسول ﷺ بحيث لا يضيع من العلم الذي بلغه النبي ﷺ أمته شيء، وهو ما دلَّ عليه الكتاب والسنة، لكن القدر الزائد على ما يحتاج إليه المعين فرض على الكفاية: إذا قامت به طائفة سقط عن الباقين»[3].

---

(١) المحصول في علم الأصول(٦/ ١٠٥- ١٠٧).

(٢) مجموع الفتاوى(٣/٣٢٧- ٣٢٨)، وانظر: درء التعارض(٧/٤٢٦- ٤٢٨).

(٣) المصدر نفسه(٣/٣٢٨- ٣٢٩).

وأمَّا ما يقصده هؤلاء من المعرفة الإجمالية، والمعرفة التفصيلية؛ وهي معرفة دلائلهم المبتدعة، ومسائلهم الفاسدة؛ التي انبت على تلك الدلائل -سواءً كانت على وجه الجملة، أو على وجه التفصيل-، فغالبها من الباطل المحض؛ الذي يُعلم فساده من جهة العقل و الشرع؛ كنفيهم للصفات مثلاً، وكاستدلالهم بدليل الحدوث والأعراض، على إثبات الصانع، وتقريرهم للمقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل الباطل.

فمثل هذه الأمور الباطلة كيف يجب على الناس النظر فيها واعتقادها؟! وكيف يقال أنها من أصول الدين التي يجب على كل أحد معرفتها، ولو على سبيل الإجمال؟! وكيف يقال أن أولئك العوام من المسلمين في عهد النبي ﷺ وفي عهد الصحابة، وفي سائر الأعصار كانوا عالمين بهذه الأدلة الإجمالية الباطلة، ومسائلها الفاسدة؟! فهذا ممَّا لا يقوله أحد، وهو ممَّا يعلم بطلانه من دين الإسلام بالضرورة.

المسألة الثانية

اختلافهم في إيمان المقلد

وهذه المسألة هي المقصودة بالأصالة، لكن لا بد من معرفة التقليد في اصطلاح القوم، وذلك قبل الشروع في ذكر أقوالهم في هذه المسألة.

أولاً: التقليد في اللغة: وهو من قلَّد يقلد تقليداً؛ وهو بمعنى التعليق؛ أي تعليق شيءٍ على شيء، وليِّه به، كتعليق شيء على عنق البدنة ليعلم أنها هديٌ.

قال ابن فارس: «القاف واللام والدال: أصلان صحيحان، يدل أحدهما: على تعليق شيء على شيء وليِّه به، والآخر: على حظٍّ ونصيب[1]. فالأول: التقليد: تقليد البدنة، وذلك أن يعلِّق في عنقها شيء ليُعلم أنها هديٌ.... »[2].

ومن معاني التقليد: **الإلزام بالشيء والالتزام به:** ومنه قول العرب: قلَّدته الأمانة: أي ألزمته إياها، فلزِمته لزوم القلادة للعنق، ثمَّ قالوا: طوقته الأمانة، لأن الطوق مثل القلادة، ويقولون هذا الأمر لازم لك، وتقليد عنقك[3]، وقلَّده الأمر: ألزمه إياه...[4].

ومن معاني التقليد أيضاً: **التَّحمل:** تقول: تقلَّد الأمر: أي احتمله، وكذلك تقلَّد السيف[5].

ثانيا: التقليد في اصطلاح الأشاعرة في كتبهم الكلامية: عرفه بعضهم بأنه: «اعتقاد جازم لقول غير المعصوم»[6]، وقد اعترض السنوسي على هذا التعريف باعتراضين[7]:

---

(١) وهذا الأصل هو من القِلْد، وهو الحظ من الماء. انظر: معجم مقاييس اللغة(٥/٢٠).

(٢) معجم مقاييس اللغة(٥/١٩).

(٣) الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري(ص٩٧).

(٤) انظر: لسان العرب لابن منظور(٣/٣٦٥).

(٥) انظر: المصدر نفسه(٣/٣٦٦).

(٦) عمدة أهل التوفيق لأبي عبد الله السنوسي(ص ١١)، والعقيدة الوسطى وشرحها له(ص ٣٦)

(٧) انظر: العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي(ص ٣٦).

أحدهما: أنه لا يخرج من التقليد عمل العامي بقول المفتي، لأنه إنما اعتقد وجزم بقول من ليس بمعصوم، والخلاف في هذه المسألة قائم بين علماء أصول الفقه.

الثاني: أنه غير منعكس؛ لأنه يخرج منه الاعتقاد الجازم لقول المعصوم مثلاً: ((إن الله موجود))، ممَّا لا يصح الاستناد إليه إلى مجرد السمع.

وعند بعضهم التقليد هو: الاعتقاد الجازم المتمسك فيه بمجرد قول الغير[1]، **والمقلِّد:** هو الذي يقلِّد غيره في إيمانه بالله تعالى، وبأنبيائه ورسله عليهم الصلة والسلام، من غير معرفة، ولا نظر ولا استدلال[2]، **وإيمان المقلِّد:** عند بعضهم هو: تصديقه التابع للجزم، لا نفس الجزم[3].

وهذا الخلاف الواقع بينهم في حدِّهم للتقليد، مبني على مسألة الإيمان، هل هو المعرفة؟ أم هو التصديق، الذي هو حديث النفس: أي قولها آمنت وصدقت، التابع للمعرفة، وقد اضطربوا وتناقضوا في مسمى الإيمان على ما سيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله ﷻ.

وحاصل معنى التقليد عندهم هو: اعتقاد الحق اعتقاداً جازماً، من غير تردد ولا شك، دون نظرٍ ولا استدلال.

ومما ينبغي التنبيه إليه: أن الأشاعرة لَّما يذكرون أن اعتقاد قول الرسول ﷺ حجة، يريدون بذلك فيما لا تتوقف عليه المعجزة، كالأمور التي يسمونها بالسمعيات مثلاً؛ وهي الأمور المتعلقة باليوم الآخر، فإنها مستفادة من القرآن والسنة، وأمَّا ما تتوقف عليه المعجزة كمعرفة وجوده سبحانه وتعالى، ومعرفة صفاته[4]، فإنه لا يصح عندهم الاستناد إليها إلى مجرد الدليل السمعي، واعتقاد ذلك دون نظر في الدليل العقلي يعتبر تقليداً؛ لأن

---

(١) حاشية على شرح الخريدة البهية للصاوي(ص ٢٤).

(٢) رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة لعبد الغني النابلسي(ص٣٣).

(٣) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري(ص ٤٢).

(٤) على خلاف بينهم في الصفات التي يسمونها العقلية، هل هي معلومة بالسمع فقط، أم بالعقل فقط، أم بهما جميعاً، عل ما يأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى.

الرسول ﷺ لا تثبت رسالته إلاَّ بالمعجزة، والمعجزة متوقفة على معرفة وجوده تعالى.

ولهذا قال أبو المعالي الجويني: ((والمختار عندي على الضد والعكس: فإن الخلائق عندي في أفعالهم وعقائدهم مقلِّدون، ومن قبل قول رسول الله ﷺ منهم فهو مقلِّد، فإن قوله عليه السلام لا يكون حجة لذاته، والمعجزة وإن قامت فلا يفيد كونها حجة ما لم يقدم عليه العلم بالمرُسِل، فإذاً كل من نظر فأدرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه، ونظر في المعجزة بعده، فهو العالم، ومن عداه ممِّن يرتقى عن جواز الشبهات إلى قبول قوله عليه السلام فهو مقلِّد تحقيقاً، وما قاله القاضي من أنه يجب قبوله. قلنا: كيف يكون ذلك حجة وهو لم يعلم المرُسِل))[1].

ولعلَّ الجويني يريد باعتراضه على القاضي الباقلاني ما نقله من الإجماع على أن الآخذ بقول الرسول ﷺ ، والراجع إليه ليس بتقليد، بل هو صائر إلى علم ودليل ويقين[2].

وكذلك قال أبو حامد الغزالي –معقباً على من قال: أن قبول قول الرسول ﷺ ليس بتقليد بل هو حجة –: ((والمختار عندي أن جملة أصحاب الملل لم يتحصلوا به من أعمالهم وعقائدهم إلاَّ عن تقليد، خلاف ما قاله القاضي، فمن صدَّق رسول الله ﷺ فهو مقلِّد؛ إذ لا يدرك صدقه ضرورة، وكيف يعلم صدقه، ولا يعلم بقول وجود مُرسِله، نعم لو ترتب الناظر وافتتح أولاً نظره في حدوث العالم، وإثبات الصانع، وانحدر إلى إثبات النبوات وتصديق النبي فهو عارف، وليس بمقلِّد، ويندر من يوفق له، ومعظم الناس تلتزم الشرع من نفس الشرع، فهي مقلِّدة الشرع، ولكن يراعى أدب الشرع في الإطلاق، فيسمى قوله عليه السلام حجة، ويسمى إتباع المجتهد تقليداً، وإن كنَّا نعلم حقيقة الحال على ما ذكرنا))[3].

---

(١) البرهان في أصول الفقه(٢/١٣٥٨).

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي(٦/٢٧١).

(٣) المنخول لأبي حامد الغزالي(ص٤٧٣)، وانظر كذلك: العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي (٣٧)، وحاشية عبد الله الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي(ص٤٣).

فإذا عرف ذلك فأقوالهم في إيمان المقلد ترجع إلى أربعة أقوال:

القول الأول: وهو ما نُسب أبي الحسن الأشعري، وقال به القاضي أبي بكر الباقلاني، والأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي المعالي الجويني، وغيرهم من أئمتهم، أنه لا يصح الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية، وأن المقلد كافر، وهذا بناءً على أن المعرفة واجبة وجوب الأصول[1].

((وقد حكى الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله أن المحققين قالوا: لا يتصف بصفة الإيمان، إلاَّ من له دليل على كل ركن من أركان الدين))[2].

وقد ذكر أبو منصور الماتريدي أن المعتزلة والأشاعرة، لا يصححان إيمان المقلد، والإيمان بالتقليد، ويقولان بكفر العامة[3].

وممَّن نسب هذا القول إلى الأشاعرة، أبو محمد بن حزم الظاهري، وذكر أن الأشعرية كلّها -حاشا أبو جعفر السمناني- يقولون: لا يكون مسلماً إلاَّ من استدل[4].

وكذا ذكر أبو المعين النَّسفي، أن المشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري؛ أنه لا يكون مؤمناً، ما لم يعتقد كلَّ مسألةٍ من مسائل الأصول عن دليل عقلي[5].

وقال سعد الدين التفتازاني: ((ومنهم من قال: لابد من ابتناء الاعتقاد في كلِّ مسألة من الأصول على دليل عقلي، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه، ومجادلة الخصوم، ودفع الشبهة، وهذا هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، حتى حكي عنه أنه من لم يكن كذلك، لم يكن مؤمناً))[6].

---

(١) انظر: شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى لأبي عبد الله السنوسي(ص ١١)، ورائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة لعبد الغني النابلسي(ص ٣٣).

(٢) العقيدة الوسطى وشرحها لأبي عبد الله السنوسي(ص ٤٥).

(٣) انظر: شرح الفقه الأكبر لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي(ص ١٥).

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل(٤/٦٧).

(٥) انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين(ص ٤٣).

(٦) شرح المقاصد(١/٢٢٠).

وهناك من أئمة الأشاعرة من أنكر نسبة هذه المقالة إلى أبي الحسن الأشعري؛ حيث يقول الزركشي: ((وقد اشتهرت هذه المقالة عن الأشعري، وأن إيمان المقلد لا يصح، وقد أنكر أبو القاسم القشيري، والشيخ أبو محمد الجويني وغيرهما من المحققين صحته))(١).

وأمّا عن أبي إسحاق الإسفراييني فإنه يقول: ((من اعتقد ما يجب عليه من عقيدة دينه، بغير دليل لا يستحق بذلك اسم الإيمان، ولا دخول الجنة والخلوص من الخلود في النيران))(٢).

وأمَّا الجويني فيقول: ((ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة.
ولو مضى من أول الحال قدر من الزمان، يسع بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصِّراً، ثمَّ اخترم قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل، فقد قال القاضي رضي الله عنه: يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة، إذ تبين لنا بالآخرة أنه لو ابتدأ النظر، ما كان له في النظر نظرة، ولكان لا يتوصل إلى مطلبه، وقال: والأصح الحكم بكفره لموته غير عالم، مع بدو التقصير منه فيما كلف))(٣).

وكذلك الآمدي يقول: ((وعلى هذا: فلو قلنا: إن أول واجب هو النظر، أو ما هو متقدم، فإن مضى عليه زمان يتسع للنظر، والتوصل إلى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر....

وإن أخر الشروع فيما كُلِّف به عن أول زمان التكليف من غير عذر ثمَّ اخترمته المنية قبل أن ينقضي زمان يتسع للنظر بل لبعضه، فالأظهر الحكم بكفره؛ إذا مات غير عالم، مع ظهور التقصير منه...))(٤).

وممَّن ذهب إلى هذا المذهب القبيح عبد القاهر البغدادي؛ حيث يقول: ((من شرط

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه(٦/٢٧٨).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للقرافي(ص ٣٣٧).

(٣) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني(ص ١٢٢).

(٤) أبكار الأفكار للآمدي(١/١٧١).

صحة الإيمان عندنا، تقدم المعرفة بالأصول العقلية، في التوحيد والحكمة، والعدل وثبوت النبوة والرسالة، واعتقاد أركان شريعة الإسلام، ومن شرط صحة ذلك كلِّه بأدلته المشهورة، وإن لم يعلم دليل فروعها صح إيمانه»[1].

بل ويذهب إلى أبعد من ذلك، فيقول: «وزعم أبو هاشم أن الكافر لو اعتقد جميع أركان دين الإسلام، واعتقد جميع أصول أبي هاشم، وعرف دليل كل أصل له، إلاَّ أصلاً واحداً جهل دليله، من أصول العدل والتوحيد عنده، فهو كافر ومقلِّدوه كلُّهم كفرة عنده، وهو صادقٌ عندنا في هذا، وإن كان كاذباً في أصوله»[2].

انظر كيف صدَّقه في هذا، وهو أن الكافر لو اعتقد جميع أركان دين الإسلام، وجهل أصلاً واحداً لم يعرف دليله، فهو كافر، ومقلِّدوه كلُّهم كفرة،-ولا ينفعه تكذيبه في أصوله؛ إذ أصول الأشاعرة هي من أصول المعتزلة-، وكلامه هذا موافق لما حكاه أبو إسحاق الإسفرائيني عن محققيهم من أنه: لا يتصف بصفة الإيمان، إلاَّ من له دليل على كلِّ ركن من أركان الدين[3].

وله تفصيل آخر، يقول فيه: «قال أصحابنا: كلُّ من اعتقد أركان الدين تقليداً، من غير معرفة بأدلتها: ننظر فيه: فإن اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها، وقال: لا آمن أن يرد عليها من الشبهة ما يفسدها؛ فهذا غير مؤمن بالله، ولا مطيع له، بل هو كافر.

وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله، واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشبهة ما يفسد اعتقاده، فهو الذي اختلف في أصحابنا:

فمنهم من قال: هو مؤمن وحكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى باعتقاده، وسائر طاعته وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين، وإن مات على ذلك رجونا له الشفاعة وغفران معصيته، برحمة الله، وإن عوقب على معصيته، لم يكن عذابه مؤبداً، وصارت عاقبة أمره إلى الجنة، بحمد الله ومنِّهِ...- ثمَّ

(١) أصول الدين للبغدادي(ص ٢٦٩).

(٢) المصدر نفسه(ص ٢٥٥).

(٣) انظر: العقيدة الوسطى وشرحها لأبي عبد الله السنوسي(ص ٤٥).

ذكر من قال به من العلماء -، وقال في الأخير: و به نقول))[1].

والذي يظهر من كلامه هذا أنه قد خالف ما قرره في بعض المواضع من أنه: من شرط صحة الإيمان عنده؛ تقدم المعرف بالأصول العقلية، إلاَّ أن يقال: أنه لم يصرح بهذا الشرط فيما قرره وهو: أن يعتقد عدم ورود الشبهة على ذلك، فينتفي بذلك التناقض.

ثمَّ قال بعد ذلك: ((ومنهم من قال: أن معتقد الحق، قد خرج باعتقاد عن الكفر، لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن، إلاَّ إذا عرف الحق في حدوث العالم، وتوحيد صانعه، وفي صحة النبوة ببعض أدلته، سواءً أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة، أو لم يحسنها، وهذا اختيار الشيخ الأشعري، وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً، وإن لم يُسمِّه على الإطلاق مؤمناً، وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له، لأنه غير مشرك ولا كافر))[2].

قال سعد التفتازاني -بعدما ساق مذهب الأشعري في شرط ابتناء الاعتقاد على الأدلة-: ((لكن ذكر عبد القاهر البغدادي أن هذا، وإن لم يكن عند الأشعري مؤمناً على الإطلاق، فليس بكافر، لوجود التصديق، لكنه عاصٍ بتركه النظر والاستدلال، فيعفوا الله عنه، أو يعذبه بقدر ذنبه، وعاقبته الجنة، وهذا يشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمناً على الكمال، كما في ترك الأعمال، وإلاَّ فهو لا يقول بالمترلة بين المترلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق))[3].

وقال في موضعٍ آخر: ((وأمّا المانعون -يعني صحة إيمان المقلِّد- فالشيخ -يعني أبا الحسن الأشعري- لا يشترط التمكن من إقامة الحجة، ودفع الشبهة في كلِّ مسألة من الأصول، بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل، حتَّى لو انتفى لم يكن مؤمناً، وحمله على نفي كمال الإيمان، لإخلاله بالواجب، ممَّا لا يتصور فيه نزاع))[4].

---

(١) أصول الدين للبغدادي(ص ٢٥٥).

(٢) المصدر نفسه(ص ٢٥٥).

(٣) شرح المقاصد(١/٢٦٦).

(٤) المصدر نفسه(٥/٢١٨).

هذا الذي تأولّه السعد، من مذهب الأشعري في عدم صحة إيمان المقلد، على نفي كمال الإيمان، وتأوله قبله البغدادي؛ غير صحيح، وذلك لأمور:

أحدها: أن البغدادي قد حكى مذهب جمهور أهل العلم، من أن المقلد مؤمن وله حكم الإسلام، لكنه عاصٍ بترك الاستدلال والنظر، ولم يذكر أن الأشعري من هؤلاء، وقد اختار هو هذا القول.

الثاني: أن ما ذكره البغدادي عن الأشعري، -ووافقه عليه السعد - من أن هذا المقلد لا يستحق اسم الإيمان، لكنه في نفس الوقت قد خرج من الكفر، وليس هو عنده مشركاً ولا كافراً، وإن لم يسمِّه مؤمناً على الإطلاق، تناقض واضطراب، وهو لا يتماشى مع مذهبهم في الإيمان؛ من أن الإيمان هو: التصديق، وهو كلٌّ واحد لا يتجزأ ولا ينقسم، وأهله فيه سواء، فليس عندهم أن الإيمان يتفاضل ويزيد وينقص، وليس عندهم هنالك كمال الإيمان، وأصل الإيمان، كما هو عند أهل السنة والجماعة، بل مذهبهم في الإيمان هو عين مذهب الجهمية، على ما سيأتي بيانه وإيضاحه في مباحث الإيمان، فحمله على نفي الإيمان الكامل غير صحيح.

الثالث: ثمَّ إن الذي يحكيه العلماء عنه قديماً وحديثاً، هو عدم تصحيحه لإيمان المقلد، وهي من الأقوال الشنيعة التي أخذت عليه، حتى أن كثيراً من أصحابه خالفه في هذا الرأي، وأكثرهم يتأول له، ومنهم من يُنكر صحة نسبة هذا المذهب إليه، وكلٌّ ذلك -والله أعلم- لدفع الشناعة عنه، وعن أصحابه، فلو كان مراده نفي الإيمان الكامل، لما ذكره العلماء، وبالغوا في الرد عليه وإنكاره، ولما احتاج المتأوِّلون لمذهبه إلى هذه التأويلات.

ومن متأخري الأشاعرة الذين نصروا هذا القول: أبو عبد الله محمد السنوسي، والذي قد شنَّع على أصحابه وغيرهم، المصحِّحين لإيمان المقلد، وقد ذكر أن هذا هو المذهب الحق، و أنه مذهب كثيرٍ من المحقِّقين.

قال في عقيدته الكبرى: «ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد؛ فإنها في الآخرة غير

مخلصةٍ عند كثير من المحققين))[1]، ثمَّ قال بعد ذلك: ((واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد: فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة -يقصد بهم الأشاعرة-؛ كالشيخ الأشعري، والأستاذ، والقاضي، وإمام الحرمين، وغيرهم من الأئمة، أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه.

وقد حكى غير واحدٍ الإجماع عليه، وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية، وبعض أهل الظاهر: إمَّا لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه، أو لانعقاد إجماع السلف قبله على ضده[2]))[3].

وفي عقيدته الوسطى، اعترض على بعض أصحابه فيما ذكره من أن المقلِّد إن لم يكن فيه فضلٌ للنظر والاستدلال، فليس بعاصٍ، وإلاَّ لزم تكليف ما لا يطاق، وردَّ عليه قوله بأن المنع من التقليد إنما هو في حق المتمكن من النظر والاستدلال.

يقول أبو عبد الله السنوسي: ((قلت: وما أشار إليه من العجز عن النظر هو في غاية الندور، أو هو ليس بموجود أصلاً، فإن الظاهر أن كل من معه عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة والنظر، وقصارى الأمر أن النظر الصحيح يعسر على قوم، ويسهل على آخرين، والعسر ليس ممَّا يسقط التكليف في كثير من الفروع، فكيف بأصول الإيمان، ثمَّ على تقدير تسليم وجوده كما ادعاه الشريف، وأن تكليفه بالنظر، تكليف بما لا يطاق،

---

(١) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى(ص ١١).

(٢) يقصد به إجماع سلفِه من المعتزلة، ومن سار على نهجهم واقتفى أثرهم من الأشاعرة، إذ ليس هذا من أقوال السلف الصالح قطعاً، ولا قال به أحدٌ من أئمة العلم والدين، كالأئمة الأربعة، ومن سار على طريقتهم، وارتسم منهجهم، كيف وأقوالهم في ذمهم، وتبديعهم، وإبطال طرقهم الكلامية مشهورة ومعلومة، ثمَّ أهل البدع من المعتزلة والأشعرية وغيرهم يرمون أهل السنة والجماعة، ومن سار على منهجهم بالمقلدة، لأنهم في زعمهم ينكرون حجاج العقول، ويبطلون النظر والاستدلال، وقد ركنوا إلى التقليد، وقَعسُوا عن التفكير، هكذا يقول هؤلاء في السلف الصالح -نسأل الله السلامة والعافية-.

(٣) عمدة أهل التوفيق لأبي عبد الله السنوسي(ص ١٢)، ورجح القول بأن النظر شرط في صحة الإيمان كما في الصغرى له(ص ٦٠).

فلا نسلِّم أن التكليف بما لا يطاق غير واقع في أصول الدين.

وما ادَّعاه الشريف(١) من عدم وقوعه فيها، فبمجرد دعوى اجتهاده معارض بنقل القرافي(٢) ضد ذلك. قال القرافي(٣): (وقد شدَّد صاحب الشرع(٤) في عقائد أصول الدين تشديداً عظيماً؛ بحيث إن الإنسان لو بذل جهده، واستفرغ وُسعه في رفع الجهل عنه في صفة من صفات الله تعالى أو في شيءٍ ممَّا يجب اعتقاده من أصول الدين، ولم يرتفع ذلك الجهل عنه حتى مات، فإنه آثمٌ كافر على المشهور من المذاهب، مع أنه قد أوصل الاجتهاد حدَّه، وصار الجهل له ضرورياً لا يمكن دفعه، ومع ذلك لم يعذر حتى صارت هذه الصورة ممَّا يعتد بها من وقوع تكليف ما لا يطاق، فإن تكليف المرأة البلهاء الفاسدة المزاج في الأقاليم المنحرفة، عمَّا يوجب استقامة العقل، كأقاصي بلاد السودان، وأقاصي بلاد الترك ممَّا لا يطاق، فإن هذه الأقاليم لا يكون للعقل فيها كبير وفق، ولذلك قال تعالى في بلاد الترك ﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾(٥)، ومن ذلك فهم مكلفون بدقائق أصول الدين، ودلائل التوحيد، ومخلدون بالجهل في النار(٦)...).

وأمَّا ما اقتصر عليه الشريف من المعصية فقط في حق المتمكن من النظر، فدعوى لا دليل عليها، وما يمكن أن يستدل له بأن النظر واجب فرعي كالصلاة ونحوهما، فمصادرة

(١) لم يتبين لي من هو الشريف؟.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي المالكي الأشعري، من مؤلفاته: نفائس الأصول في شرح المحصول، وشرح تنقيح الفصول، والفروق، توفي سنة(٦٨٤هـ). انظر: الديباج المذهب (٢٣٦/١).

(٣) انظر: الفروق للقرافي(٢٧٩/٢-٢٨٠) -الفرق الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذرا فيه...-.

(٤) في الفروق: «فإن صاحب الشرع قد شدَّد.. ».

(٥) سورة الكهف الآية(٩٣).

(٦) في الفروق(٢٨٠/٢) بعد الآية مباشرة: «ومن لا يفهم القول، وبَعُدت أهليته لهذه الغاية، مع أنه مكلَّف بأدلة الوحدانية، ودقائق أصول الدين، أنه تكليف ما لا يطاق، فتكليف هذا الجنس كلِّه من هذا النوع، مع أنهم من أهل النار بسبب الكفر إن وقعوا فيه للجهل».

لا تصح، بل الحق أنه وسيلة إلى الإيمان الذي هو المعرفة، أو حديث النفس التابع لها، وما لا يحصل الإيمان إلاَّ به فهو واجب أصلي كالإيمان))[1].

ففي الكلام الذي نقله عن القرافي، ممَّا ينبئ عن غلوهم في هذه المسألة غلواً فاحشاً، حتى وصل بهم الأمر إلى تكليف من هو ناقص العقل، كالمرأة البلهاء الفاسدة المزاج في الأقاليم المنحرفة، معرفة دقائق علم أصول الدين، ودلائل التوحيد، وإلاَّ فهم مخلدون في النار.

ثمَّ إنه لَمَّا اعترض عليهم بصحة إيمان المقلدين؛ من اكتفاء الرسول ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم بإجراء أحكام الإسلام ورفع القتال على من نطق بالشهادتين، من غير بحث منهم على السرائر، صاروا يجيبون بأنه: ((لا دليل فيه؛ لأن ذلك إنما هو من باب إجراء الأحكام على المظان والظواهر، وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا فيما بين العبد وربه، وفيما ينجيه من الخلود مع سائر الكفرة في النار، وقد أجرى النبي ﷺ أحكام الإسلام على من قطع فيه بأردا كفر من المنافقين، و لم يدل ذلك على أنهم كذلك في الآخرة، وإلى هذا المعنى أشرت بقولي: فإنها في الآخرة غير مخلصة عند كثير من المحققين، أي وأما في الدنيا فمبنى أحكامها على الظواهر))[2].

فأي جرأةٍ أعظم من هذه، إن كان المؤمنون في عهده ﷺ الذين حصل لهم الاعتقاد الموافق للحق، من غير دليل ولا نظر واستدلال، إنما يعاملون معاملة المنافقين، الذين أبطنوا الكفر واعتقدوه بقلوبهم، وأظهروا الإيمان والتزموا أحكام الإسلام ظاهراً فقط، فالتسوية بين الصنفين، تسوية بين الإيمان والكفر، وهذا من أبطل الباطل.

نعم قبول الإسلام الظاهر الذي يُجرى على صاحبه أحكام الإسلام الظاهرة، مثل عصمة الدم، والمال، والمناكحة، والموارثة، ونحو ذلك، يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر، و إن لم يُعلم ما في باطن الإنسان، وأمَّا الإيمان الباطن الذي ينجِّي من عذاب الله في الآخرة،

---

(١) العقيدة الوسطى وشرحها -المتن والشرح- كلاهما للسنوسي(ص ٤٧- ٤٩).

(٢) عمدة أهل التوفيق لأبي عبد الله السنوسي(ص ١٥).

فلا يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر(١).

لكن الخلاف الواقع هو في المقلد، الذي اعتقد الحق من غير دليل ولا نظر، وأمَّا من اعتقد الكفر وأبطنه، فهذا لا شك في كفره، ويعامل معاملة المسلمين في الظاهر، وأمَّا فالآخرة فهو في الدرك الأسفل من النار.

والسنوسي نفسه ذكر أن أصحابه قد اختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، وهو اعتقاد عامة المؤمنين المقلدين(٢)، و كذلك ذكر البيجوري، أن الخلاف في إيمان المقلد، إنما هو بالنظر لأحكام الآخرة، وفيما عند الله، وأمَّا بالنظر لأحكام الدنيا فيكفي فيها الإقرار فقط، إلاَّ إذا اقترن بشيء يقتضي الكفر(٣)، وقد نقل بعضهم الاتفاق على أن من نطق بالشهادتين، فهو مسلم تجري عليه أحكام المسلمين(٤).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية، أن هذه من حججهم التي أجابوا بها، لَّما قيل لهم: أجمع المسلمون على أن الكافر، إذا أراد أن يسلم يُكتفى منه بالإقرار بالشهادتين، قالوا: إنَّما نجتزئ منه بذلك لإجراء أحكام الإسلام عليه، فإن صاحب الشرع جعل ذلك أمارة لإجراء الأحكام(٥).

وهذا مبني على أن الإيمان عندهم مجرد التصديق أو المعرفة، والأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان، وهو بعينه مذهب الجهمية، والذين يقولون، أن من لم يتكلم بالشاهدتين مع القدرة عليهما، هو كافرٌ ظاهراً لا باطناً، وهذا خلاف ما عليه جماهير أهل العلم، وسلف هذه الأمة وأئمتها، أن من لم يتكلم بالشهادتين مع القدرة عليهما، فهو كافرٌ

---

(١) انظر: درء التعارض(٧/٤٣٤- ٤٣٥).

(٢) انظر: عمدة أهل التوفيق لأبي عبد الله السنوسي(ص ١٢).

(٣) تحفة المريد(ص ٤٥).

(٤) انظر: شرح جوهرة التوحيد للصاوي(ص ١٠٨)، وحاشية على شرح الخريدة البهية له أيضاً (ص١٤).

(٥) انظر: درء التعارض(٧/٤٣٧).

باطناً وظاهراً[(١)] .

ولأن هؤلاء الجهمية ومن تبعهم يرون أن الكفر هو شيءٌ واحد وهو الجهل، والإيمان شيءٌ واحد وهو العلم، أو تكذيب القلب وتصديقه، وهذا القول هو من أفسد الأقوال[(٢)].

ومن أجل هذا ذكر الإمام أبو نصر السِّجزي أن هذا القول هو قول جهم، فقال- تحت الفصل التاسع، في ذكر شيء من أقوالهم-: ((ومنها أن عوام المسلمين الذين لا يعرفون الله تعالى بالأدلة العقلية، ليسوا بالمؤمنين في الحقيقة، وإنما تجري عليهم أحكام الشريعة، وهو من أفضع الأقاويل، وهو قول جهم))[(٣)].

لكن الذي يقال: الحكم على المقلد بالكفر في الدنيا، وأنه يعامل معاملة المسلمين في الظاهر، وفي الآخرة مخلدٌ في نار جهنم تناقض بيِّن، ولهذا ذكر بعضهم: أن القائل بكفر المقلِّد يقول بأكل ذبيحته، ونكاحه وفيه ما فيه[(٤)]، إلاَّ أن يحكم عليه بالنفاق الاعتقادي، وهذا لا سبيل لهم إلى معرفته، لأنه أمرٌ قلبي، لا يطلع عليه إلاَّ علاَّم الغيوب، و المنافق الذي يبطن الكفر ويظهر شرائع الإسلام، لم يختلف فيه أحد أنه يعامل معاملة المسلمين في الظاهر، وهم لا يريدون هذا، بل خلافهم في المقلِّد الذي اعتقد الحق، وجزم به من غير تردد وشكٍ[(٥)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٧/٦٠٩)، وسيأتي مزيد تفصيل في ذلك عند الكلام على اختلافهم في مسمى الإيمان.

(٢) انظر: المصدر السابق(٧/١٨٩).

(٣) رسالة أبي نصر السِّجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص ٤٣).

(٤) انظر: حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد لمحمد بن محمد السنباوي الأزهري(ص ٧٢- ٧٣).

(٥) ومن الغريب أن البيجوري ذكر أن المقلِّد بسبب تحيِّره وتردده، اختلف العلماء في إيمانه صحةً وعدماً، هذا وهو الشك، والموضوع أنه جازم، كيف وهو الذي ذكر أن إيمان المقلِّد هو: تصديقه التابع للجزم. انظر: تحفة المريد(ص ٤٣).

وكذلك أهل السنة لمَّا اعترضوا عليهم بإيمان العامة في عهده ﷺ وما بعده، إنما يريدون بهم الذين صدَّقوا بقلوبهم، وأقرُّوا بألسنتهم، وليس مرادهم من اعتقد الكفر في قلبه، وأقرَّ بلسانه، فهذا لا شك في كفره، وأنه يعامل معاملة المسلمين في الدنيا.

القول الثاني: عدم الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً، أي سواءً كانت عنده أهلية للنظر أم لا، ويقول هؤلاء إن المعرفة واجبة على كلِّ أحد وجوب الفروع، لا وجوب الأصول، وهو مبني على أن كلَّ مكلف فيه أهلية للدليل الجملي[1].

لكن الذي ذكره أحمد الصاوي هو الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً، وذكر أن إيمان المقلِّد صحيح، لكنه عاص بترك النظر[2]، وفي شرحه على تحفة المريد رجح القول الثالث الذي سيأتي ذكره، ومثله الباجوري عبَّر عن هذا القول بقوله: الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً[3].

وهذا غير صحيح فجمهور الأشاعرة ومن وافقهم على وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد، وعبارتهم تناقض ما ذهب إليه أصحابهم من وجوب المعرفة على كل أحد والمنع من التقليد، إلاَّ أن يحمل عدم الاكتفاء بالتقليد على القول بالتكفير، والاكتفاء بالتقليد على عصيانه مطلقاً، أو من كان فيه أهلية النظر، وهذا الذي ظهر لي من خلال حكايتهم للخلاف في هذه المسألة، لكن هذا خلاف ما يحكيه الأشاعرة من التنازع في هذه المسألة، ومناقض لما ذهبا إليه من وجوب النظر والاستدلال.

فعلى هذا فما ذهب إليه الصاوي و البيجوري من الاكتفاء بالتقليد، وقولهم بوجوب النظر والمعرفة على كلِّ مكلف تناقض بيِّن واضطراب ظاهر، وسبب هذا الاضطراب -والله أعلم-: أنهم لمّا نظروا إلى عموم الناس وجدوا أكثرُهم مقلِّدة، لا

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ٢٥٥)، وحاشية الدسوقي على شرح أمِّ البراهين(ص ٦٤)، و شرح الصَّاوي على جوهرة التوحيد(ص ١٠٨)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري(ص ٢٩ ، ٤٤)

(٢) انظر: حاشية على شرح الخريدة البهية لأحمد الصاوي(ص ٢٤).

(٣) تحفة المريد(ص ٤٤).

يحسنون النظر والاستدلال، فصعب عليهم الحكم بالتكفير، واكتفوا بالتعصية، مع قولهم بالاكتفاء بالتقليد، لأنهم اعتقدوا أن التعصية، لا تنافي الاكتفاء بالتقليد، لكنها تنافي القول بجوب النظر، وهذا هو التناقض بعينه.

ولهذا فقد ذكر بعض الأشاعرة أن عدم الاكتفاء بالتقليد معناه: الخروج من الإثم؛ كان إثم كفرٍ أو عصيان، وهو صادق على الأقوال الثلاثة[1].

وهذا القول الثاني قد نسبه البغدادي إلى الأئمة الأربعة، وغيرهم من أئمة أهل العلم والدين، ونسبه كذلك إلى أهل الظاهر، وذكر أنه قول المتقدمين من مُتكلِّمي أهل الحديث[2]، وحكاه أيضاً عنهم أبو المعين النسفي في تبصرته[3].

لكن الصحيح من مذهب هؤلاء الأئمة الأربعة، وغيرهم من أئمة أهل السنة والجماعة صحة إيمان المقلِّد، وأما التأثيم بترك النظر لم ينص عليه الأئمة، إنما حكم به المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً، وهذا ليس بشيء، فإن النظر ما كان واجباً إلاَّ لتحصيل الإيمان، وإذا حصل الإيمان ارتفع سبب وجوبه[4].

ثمَّ إن المشهور من مذهب هؤلاء الأئمة هو إنكارهم للنظر البدعي، المبني على علم الكلام، الذي سلكه طوائف أهل البدع من الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، وغيرهم.

ولهذا فقد خطأ الإمام الشوكاني أبو منصور البغدادي في تلك النسبة؛ حيث قال: «وما حكاه الأستاذ أبو منصور عن أئمة الحديث من أنه مؤمن، وإن فسق فلا يصح عنهم التفسيق بوجهٍ من الوجوه، بل مذهب سابقهم ولا حقهم الاكتفاء بالإيمان الجملي، وهو

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين(ص ٦٤)، والأقوال الثلاثة هي: القول بالتكفير، والقول بالعصيان مطلقاً، والقول الثالث: التفصيل من كان في الأهلية، دون من كان كذلك.

(٢) أصول الدين للبغدادي(ص ٢٥٥).

(٣) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي(ص ٤٢).

(٤) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين اللكنوي(٢/ ٤٣٣).

الذي كان عليه خير القرون، ثمَّ الذين يلونهم، ثمَّ الذين يلونهم»[1].

ثمَّ إن أهل البدع من الجهمية والمعتزلة وغيرهم، يرمون هؤلاء الأئمة، وغيرهم من أئمة أهل السنة والجماعة بالتقليد، بل وكفروا السلف، وعوام المسلمين.

قال الإمام أبو القاسم هبة الله اللالكائي: «فيعد رأي هؤلاء حكمة وعلماً وحججاً وبراهين، ويعد كتاب الله وسنة رسوله حشواً وتقليداً، وحملتها جهالاً وبلهاً، ذلك ظلماً وعدواناً وتحكماً وطغياناً، ثم تكفيره للمسلمين بقول هؤلاء، إذ لا حجة عندهم بتكفير الأمة، إلاَّ مخالفتهم قولهم، من غير أن يتبين لهم خطؤهم في كتاب أو سنة»[2].

وقال شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري «وأبطلوا التقليد، فكفروا آباءهم وأمهاتهم، وأزواجهم وعوام المسلمين، وأوجبوا النظر في الكلام، واضطروا إليه الدين بزعمهم، فكفروا السلف»[3].

فكيف يقال بعد ذلك أن الأئمة الأربعة، أئمة أهل السنة والجماعة، وغيرهم، يفسِّقون من اكتفى بالتقليد ولم ينظر، وهم قد نالهم النصيب الأوفر من ذلك.

القول الثالث: وهو التفصيل: فمن كان فيه أهلية للنظر ولم ينظر فإيمانه صحيح، إلاَّ أنه عاصٍ بترك النظر، ومن لم تكن فيه أهلية للنظر ولم ينظر، فإيمانه صحيح، ولا يُعصَّى واعتمد هذا القول كثير من الأشاعرة، وخاصة المتأخرين منهم[4].

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني(١٠٨٦/٢).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة(١١/١- ١٢).

(٣) ذم الكلام وأهله -باب في ذكر كلام الأشعري-(٥/ ١٤٠).

(٤) انظر: عمدة أهل التوفيق لأبي عبد الله السنوسي(ص١٢)، والعقيدة الوسطى وشرحها له أيضاً (ص ٤٧)، ورائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة لعبد الغني النابلسي(ص ٣٤)، وحاشية الدسوقي على أمِّ البراهين(ص ٦٤)، وحاشية عبد الله الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي(ص ٤٤)، وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد(ص ١٠٨)، وحاشية على شرح الخريدة البهية للصاوي(ص ١٤)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري(ص ٤٤) وغيرها.

و البيجوري عبَّر عن هذا القول بقوله: الاكتفاء بالتقليد مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر، وإلاَّ فلا عصيان[١]، وقد مر معنا سابقاً التنبيه على مثل هذه التعبير، و أنه يناقض القول بوجوب النظر والاستدلال على كل أحد.

هذا وقد اعترض أبو عبد الله السنوسي، على من قال: إن المقلِّد إن لم يكن فيه فضلٌ للنظر والاستدلال، فليس بعاصٍ، وإلاَّ لزم تكليف ما لا يطاق، وردَّ عليه قوله بأن المنع من التقليد إنما هو في حق المتمكن من النظر والاستدلال، وقد سبق نقل كلامه قريبا.

وقد اعترض بعضهم كذلك على هذا التفصيل، بأن كلَّ مكلف أهلٌ للدليل الجملي، وهو متيسر على كل أحد، والمعرفة ولو بالدليل الجملي يخرج بها صاحبها من التقليد إلى التحقيق[٢].

(١) تحفة المريد(ص ٤٤)، وقد رجح هذا القول ومال إليه.

(٢) حاشية ابن الأمير السنباوي على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد(ص ٦٣- ٧٠).

تنبيه: ((إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد)) هو لعبد السلام بن إبراهيم بن حسن اللَّقاني صاحب ((جوهرة التوحيد)) فعبد السلام هو ابن الناظم، و أمَّا ((تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد)) فهي أشهر من أن تذكر، ومؤلفها البيجوري المشهور.

أدلة أصحاب الأقوال الثلاثة

استدلوا بالقرآن والسنة والإجماع والعقل

أولاً: من القرآن: يستدل هؤلاء كلُّهم بأدلة من أظهرها عندهم ، الآيات القرآنية التي وردت بذمِّ التقليد وأهله، فكلُّ آية في القرآن فهي ذامَّة للتقليد، وآمرة بالنظر والاعتبار، وفي التقليد ترك للواجب، والله ﷻ قد أمر في غير ما آية بالعلم لا بالاعتقاد، وفرق بين العلم الذي هو معرفة الحق بدليله، وبين الاعتقاد الذي هو معرفة الحق بغير دليل، هكذا يقولون.

يقول أبو المعالي الجويني: ((واعتصم أصحابنا بكل ظاهر في الكتاب والسنة، يتضمن الأمر بالاعتبار والاحتجاج، ولهم جمل من الظواهر يهون الكلام عليهم فيها، فرأينا الاضراب عن تمسكهم بها))[1].

ويقول أبو عبد الله الرازي: ((والأولى في هذه المسألة أن يعتمد على وجه، وهو أن يقال: دلَّ القرآن على ذمِّ التقليد، لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات، فوجب صرف الذمِّ إلى التقليد في الأصول))[2].

ومن تلكم الآيات: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ

---

(١) التلخيص في أصول الفقه(٣/٤٣٢- ٤٣٣).

(٢) المحصول في علم أصول الفقه(٦/٩٣).

(٣) سورة البقرة الآية(١٧٠).

(٤) سورة المائدة الآية(١٠٤).

(٥) سورة لقمان الآية(٢١).

وَرَأَوُاْ ٱلۡعَذَابَ وَتَقَطَّعَتۡ بِهِمُ ٱلۡأَسۡبَابُ ﴾ (1)، وقوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمۡ فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيۡتَنَآ أَطَعۡنَا ٱللَّهَ وَأَطَعۡنَا ٱلرَّسُولَا۠ ٦٦ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴾ (2) .

ثانياً: من السنة: استدلوا بحديث مساءلة الملَك في القبر للميت وفيه: «فأمَّا المؤمن -أو الموقن- فيقول: هو محمَّد رسول الله جاءنا بالبيِّنات والهدى، فأجبنا وآمنَّا واتَّبعنا، فيقال له نم صالحاً، فقد علمنا إن كنتَ لمؤمناً، وأمَّا المنافق -أو المرتاب- فيقول: لا أدري سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته»(3).

ثالثاً: الإجماع: ويستدل بعضهم بإجماع الصحابة، على وجوب النظر، وأنهم لم يزالوا يذمون التقليد ويحذرون منه، وهو قولٌ شائعٌ بينهم من غير نكير(4).

رابعاً: من العقل: أورد أبو عبد الله السنوسي، دليلاً عقلياً حكاه عن أبي بكر الباقلاني؛ حيث يقول فيه: ((وقال القاضي رضي الله عنه: التقليد في علم التوحيد محال؛ لأنه إمَّا أن يؤمر بتقليد من شاء، أو بتقليد المُحق، والأمر بتقليد من شاء يلزم منه أن من قلَّد كافراً يكون ممتثلاً، وهذا خلاف الإجماع، وإن أمر بتقليد المحق: فإمَّا أن يؤمر بتقليد المحق عند الله تعالى، وإن لم يعلم كونه محقا أو بشرط علمه بكونه محقاً، والأول: من تكليف المحال، والثاني: لا يعلم كونه محقا إلا بعد النظر القويم، وإذا نظر خرج عن كونه مقلِّداً، وإن قيل: يؤمر بتقليد من غلب على ظنه أنه الحق كما في الفروع، لزم أن يكون كل من قلَّد مبتدعاً أو كافراً، على رجحان قوله في ظنه ممتثلاً، والإجماع))(5).

القول الرابع: وهو الاكتفاء بالتقليد، والنظر والاستدلال شرط كمال، لا شرط

---

(1) سورة البقرة الآية(١٦٦).

(2) سورة الأحزاب الآية(٦٦- ٦٧).

(3) أخرجه البخاري رقم(١٨٤)(كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل)، وأخرجه مسلم رقم(٩٠٥)(كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ).

(4) انظر: عمدة أهل التوفيق(ص١٤).

(5) عمدة أهل التوفيق(ص ١٤).

صحة، بل وليس بواجبٍ أصلاً، وأن كل من اعتقد الحق اعتقاداً جازماً لا تردد معه، فصاحبه مؤمن ناجٍ بفضل الله من الخلود في النيران(١).

بل وحتى بعض من قال بوجوب النظر، فإنه يقول بإيمان العامة: إمَّا لحصول المعرفة لهم ضرورة، وإمَّا لكونهم حصل لهم من النظر ما يقتضي المعرفة، وإمَّا لصحة الإيمان بدون المعرفة، ونقلوا صحة إيمان العامة عن جميعهم(٢).

قال أبو الحسن الطبري المعروف بالكيَّا(٣): «وأمَّا علماؤنا فكلُّهم مجمعون على أن العامة مؤمنون، وأنهم حشو الجنة، إلاَّ أنهم اختلفوا في ذلك.

فقال قائلون: إنهم عالمون بالله تعالى، عارفون بالأدلة، إلاَّ أن عبارتهم غير مفصحة بالألفاظ المصطلح عليها، وإلاَّ فالأدلة في طيِّ عقولهم ونشر نفوسهم، وإذا رأى أحدهم خضرة تفوه يقول: سبحان الله! وهذا نظر منه، وقالوا: لا معنى للعلم: إلاَّ اعتقاد المعلوم على ما هو عليه، وهذا موجود حتى في العامة...

وقال قائلون: هم مؤمنون غير عالمين؛ لأن للعلم حقيقة، فإن وُجدت حكمنا بأنهم عالمون، وإلاَّ فلا، والعلم: معرفة المعلوم على ما هم به، على وجه لا يمكن الانحلال عنه، ولا الانفكاك عنه، وإذا طرأت عليه شبهة لا يرتاع لها ولا يتشكك، وهذا العلم بناؤه على طريق يفيد العلم، ولا يوجد هذا في حق العامة... »(٤).

---

(١) انظر: العقيدة الوسطى وشرحها لأبي عبد الله السنوسي(ص ٣٧)، و حاشية محمد الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي(ص ٦٦)، و رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة لعبد الغني النابلسي (ص ٣٤)، وحاشية ابن الأمير السنباوي على إتحاف المريد(ص ٧١)، وتحفة المريد للبيجوري(ص ٤٤).

(٢) انظر: درء التعارض(٧/٣٥٧).

(٣) هو: أبو الحسن علي بن محمد الطبري المعروف بالكيَّا الهرَّاسي، شيخ الشافعية في الفقه وأصوله، حصَّل طريقة أبي المعالي الجويني، وتخرج به فيها، قال عنه ابن عساكر: «هو ثاني الغزالي»، وقد درس بالمدرسة النظامية. توفي سنة(٥٠٤هـ).انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر(١/٢٨٨)، والسير للذهبي(١٩/٣٥٠).

(٤) نقلا من: درء التعارض(٧/٣٥٨- ٣٥٩).

وأصحاب هذا القول لا يشترطون على العامة معرفة أدلة العقائد، بل يقولون أنهم يكفيهم اعتقاد ذلك من غير وقوف على الأدلة.

قال الغزالي: ((والحق الصريح أن كل من اعتقد ما جاء به الرسول ﷺ واشتمل عليه القرآن اعتقاداً حتمياً، فهو مؤمن وإن لم يعرف أدلته))[1].

وقد سبق النقل عن الآمدي فيما ذكره عن بعض أصحابه، وأن منهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للحق، وإن لم يكن عن دليلاً، وسمَّاه علماً، وعلى هذا القول لا يكون النظر بواجبٍ أصلاً[2].

ويقول العز بن عبد السلام: ((اعتقاد ما ذكرناه في حق العامة، وهو قائمٌ مقام العلم في حقِّ الخاصة لما في تعرف ذلك من المشقة الظاهرة للعامة، فإن الله تعالى كلَّف الخاصة أن يعرفوه بالأزلية والأبدية، والتفرد بالإلهية، وأنه حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، مريدٌ، سميعٌ، بصيرٌ، متكلمٌ، صادقٌ في إخباره، وكلَّف العامة أن يعتقدوا ذلك بغير وقوفهم على أدلة معرفته، فاجتزأ منهم باعتقاد ذلك))[3].

---

(١) التفرقة ضمن صون المنطق(١٨٧).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(١/١٦٤).

(٣) رسائل في التوحيد لعز الدين بن عبد السلام(ص ١٤).

الرد والمناقشة

أولا: إن القول الأول الذي ذهب إليه محقِّقوهم هو من الأقوال الباطلة والفاسدة؛ إذ فيه مخالفة ظاهرة لمذهب المحققين من أهل العلم، ومخالف لمذهب الجمهور من السلف والخلف، وقد أبطله علماء الإسلام قديماً وحديثاً، وذكروا أنه من أفضع الأقوال وأشنعها، حتى أن هناك من علمائهم من شَّنع عليهم في هذا، وفي ذلك حجة على القوم ظاهرة. وكذلك سائر أقوالهم، كلها باطلة؛ إذ هي مبينة على أصل فاسد.

يقول أبو حامد الغزالي: «من أشدِّ الناس غلواً وإسرافاً، طائفة من المتكلمين كفَّروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حرَّرناها فهو كافر، فهؤلاء ضيَّقوا رحمة الله الواسعة على عباده، وجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين»[1].

ويقول أبو العباس القرطبي: «قلت: ولو لم يكن في الكلام شيءٌ يذَمَّ به، إلاَّ مسألتان هما من مبادئه، لكان حقيقاً بالذَّم وجديراً بالترك: إحداهما: قول طائفة منهم: إن أول الواجبات الشَّك في الله تعالى، والثانية: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها، والأبحاث التي حرَّروها، فلا يصح إيمانه، وهو كافر.

فيلزمهم على هذا تكفير أكثر المسلمين من السَّلف الماضين، وأئمة المسلمين، وأن أول من يبدأ بتكفيره أباه وأسلافه، وجيرانه، وقد أورد على بعضهم هذا فقال: لا يُشنَّع عليَّ بكثرة أهل النار، وكما قال، ثمَّ إن من لم يقل بهاتين المسألتين من المتكلمين ردُّوا على من قال بهما بطرق النظر والاستدلال بناءً منهم على أن هاتين المسألتين نظريتان، وهذا خطأٌ فاحش، فالكلُّ يخطِّئون الطائفة، الأولى: بأصل القول بالمسألتين، والثانية: بتسليم أن فسادها ليس بضروري.

ومن شك في تكفير من قال: إن الشك في الله تعالى واجب، وأن معظم الصحابة والمسلمين كفار، فهو كافرٌ شرعاً، أو مختل العقل وضعاً؛ إذ كلٍّ واحدةٍ منهما معلومة الفساد بالضرورة الشرعية الحاصلة بالأخبار المتواترة القطعية، وإن لم يكن كذلك، فلا

(١) التفرقة بين الإيمان والزندقة(ص ١٨٤).

ضروري يصار إليه في الشرعيات ولا العقليات، عصمنا الله من بدع المبتدعين، وسلك بنا طرق السلف الماضين))[١].

وقال أبو عبد الله القرطبي: ((ذهب بعض المتأخرين والمتقدمين من المتكلمين، إلى أن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها، والأبحاث التي حرَّروها، لم يصح إيمانه وهو كافر، فيلزم على هذا تكفير المسلمين، وأول من يبدأ بتكفيره آباؤه وأسلافه وجيرانه، وقد أورد على بعضهم هذا فقال: لا تشنَّع عليَّ بكثرة أهل النار، أو كما قال. قلت: وهذا القول لا يصدر إلاَّ من جاهل بكتاب الله وسنة نبيه، لأنه ضيَّق رحمة الله الواسعة على شرذمة يسيرة من المتكلمين، واقتحموا في تكفير عامة المسلمين))[٢].

وقال النووي -تحت باب الأمر بقتال الناس حتَّى يقولوا: لا إله إلاَّ الله محمد رسول الله -: ((وفيه دلالة ظاهرة لمذهب المحققين، والجماهير من السلف والخلف، أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه، كفاه ذلك وهو مؤمن من الموحدين[٣]، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين، ومعرفة الله تعالى بها، خلافاً لمن أوجب ذلك، وجعله شرطاً في كونه من أهل القبلة، وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به، وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة، وبعض أصحابنا المتكلمين، وهو خطأٌ ظاهر فإن المراد التصديق الجازم، وقد حصل، ولأن النبي ﷺ اكتفى بالتصديق بما جاء به ﷺ ولم يشترط المعرفة بالدليل، فقد تظاهرت بهذا أحاديث في الصحيحين يحصل بمجموعها التواتر بأصلها، والعلم القطعي))[٤].

ثانيا: وكذلك سائر أقوالهم في إيمان المقلد كلها مبنية على أصل فاسد، وهو وجوب النظر في دليل الحدوث والأعراض، وما بني على باطل فهو باطل قطعاً.

---

(١) المفهم لما أشكل من صحيح مسلم(٦/٦٩٣).

(٢) الجامع لأحكام القرآن(٧/٢٩٧).

(٣) بل لا بد من عمل الجوارح، فهذا هو مذهب السلف، أما اعتقاد دون قول وعمل فليس من مذهبهم، بل هو من مذهب الجهمية، والمرجئة، وسيأتي التنبيه على هذه المسألة في آخر المطلب.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم(١/٢١٠- ٢١١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((والمقصود هنا أن هؤلاء جعلوا هذا أصل دينهم وإيمانهم، وجعلوا النظر في الدليل هو النظر الواجب على كلِّ مكلَّف، وأنه من لم ينظر في هذا الدليل؛ فإما أنَّه لا يصح إيمانه، فيكون كافراً على قول طائفة منهم، وإمَّا أن يكون عاصياً على قول آخرين، وإمَّا أن يكون مقلِّدا لا علم له بدينه، لكنه ينفعه هذا التقليد، ويصير به مؤمناً غير عاص.

والأقوال الثلاثة باطلة؛ لأنها مفرَّعة على أصل باطل، وهو أن النظر الذي هو أصل الدين والإيمان، هو هذا النظر في هذا الدليل؛ فإن علماء المسلمين يعلمون بالاضطرار أنَّ الرسول لم يدع الخلق بهذا النظر، ولا بهذا الدليل؛ لا عامة الخلق، ولا خاصتهم، فامتنع أن يكون هذا شرطاً في الإيمان والعلم))[1].

ويقول أيضا: ((والمقصود هنا أنَّ الذين أعرضوا عن طريق الرسول في العلم و العمل، وقعوا في الضلال والزلل، وأنَّ أولئك لَمَّا أوجبوا النظر الذي ابتدعوه، صارت فروعه فاسدة، إن قالوا: إنَّ من لم يسلكها كفر، أو عصى، فقد عرف بالاضطرار من دين الإسلام أن الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يسلكوا طريقهم، وهم خير الأمة.
وإن قالوا: إنَّ من ليس عنده علم ولا بصيرة بالإيمان، بل قاله تقليداً محضاً من غير معرفة يكون مؤمناً، فالكتاب والسنة يُخالف ذلك))[2].

ثالثا: إن الآيات التي استدلوا بها لا تدل على مقصودهم ألبته، بل هي واردة في ذمِّ التقليد في الباطل بلا دليل، الذي هو اتباع الهوى؛ إمَّا للعادة والنسب كاتباع الآباء، كما في الآيات الثلاثة الأولى، وغيرها من الآيات، وإمَّا للرئاسة كاتباع الأكابر والسادة والمتكبرين، كما في الآيات التي بعدها وغيرها.

فالتقليد الذي حرَّمه الله ورسوله هو: أن يتبع غير الرسول ﷺ فيما خالف فيه

---

(١) النبوات(١/٢٥٥).

(٢) النبوات(١/٢٨٩). وسيأتي مزيد تفصيل في مسائل الإيمان – إن شاء الله – والرد عليهم بحول الله وقوته.

الرسول ﷺ، وهذا حرامٌ باتفاق المسلمين على كل أحد[1].

يقول ابن حزم الظاهري: «التقليد: أخذ المرء قول من هو دون الرسول ﷺ ممَّن لم يأمرنا الله بإتباعه وأخذ قوله، بل حرَّم علينا ذلك، وأمَّا أخذ قول الرسول ﷺ الذي فرض الله تصديقه، وطاعته فليس تقليداً، بل هو إيمان وتصديق، و اتباع للحق، وطاعة الله ورسوله[2]، فموَّه هؤلاء الذين أطلقوا على الحق اسم التقليد، الذي هو باطل، والقرآن إنما ذُمَّ فيه تقليد الآباء والكبراء والسادة، في خلاف ما جاءت به الرسل، وأمَّا اتِّباع الرسل فهو الذي أوجبه، لم يذم من اتبعهم أصلاً»[3].

ويقول الإمام أبو المظفَّر السمعاني: «ومن التقليد ما يجوز، ومنه ما لا يجوز؛ فأمَّا اتباع الرسول ﷺ لحكمه فواجب، ولا نقول إنه تقليد، بل هو اتباع محض، وقد قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴾[4] ، ولأن الدلائل قد قامت في أن قوله حجة، فلا يكون قبول قوله قول في الدين من قائله بلا حجة»[5].

ويقول شيخ الإسلام بن تيمية: «فهذا الاتباع والتقليد الذي ذمَّه الله هو اتباع الهوى، إمَّا للعادة والنسب، كاتباع الآباء، وإمَّا للرئاسة كاتباع الأكابر والسادة والمتكبرين، فهذا مثل تقليد الرجل لأبيه أو سيِّده أو ذي سلطانه، وهذا يكون لمن لم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٩/٢٦٠).

(٢) والأشاعرة يسلِّمون بأن الأخذ بقول الرسول ﷺ ليس بتقليد، لأن قوله حجة في نفسه، لكن يريدون بذلك في ما كان دليله السمع، ممَّا لا يتوقف عليه دلالة المعجزة على صدق الرسول، كالسمعيات، التي هي من أمور الآخرة، وكبعض الصفات على اختلاف بينهم في أدلة ثبوتها، وأمَّا التي دليلها العقل، وهي التي تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول، كمعرفة وجوده، وكبعض الصفات العقلية، فهذه وأمثالها قوله ﷺ ليس حجة في ذاته، كما تقدم التنبيه عليه في أول المطلب.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل(٤/٦٨- ٦٩).

(٤) سورة الأعراف الآية(١٥٨).

(٥) قواطع الأدلة في أصول الفقه(٥/٩٧).

يستقل بنفسه وهو الصغير؛ فإن دينه دين أمِّه، فإن فقدت فدين ملكه وأبيه، فإن فقد كاللقيط فدين المُتولَّى عليه، وهو أهل البلد الذي هو فيه، فأمَّا إذا بلغ وأعرب لسانه، فإمَّا شاكراً وإمَّا كفوراً، وقد بيَّن الله أن الواجب الإعراض عن هذا التقليد إلى اتباع ما أنزل الله على رسله، فإنهم حجة الله التي أعذر بها على خلقه»[1].

وأمَّا قولهم: إن الله ﷻ أمر بالعلم لا بالاعتقاد، فيقال لهم: إن من أصحابكم من يقول: أنه لا معنى للعلم: إلاَّ اعتقاد المعلوم ما هو عليه، وهذا موجود في حق العامة، فهم عالمون بالله تعالى، عارفون بالأدلة، إلاّ أن عبارتهم غير مفصحة بالألفاظ المصطلح عليه.

ومنهم من قال: العلم: هو معرفة المعلوم على ما هو عليه، على وجه لا يمكن الانحلال عنه، ولا الانفكاك منه، فعلى هذا فالعامة غير عالمين، لكن الجميع اتفقوا على أنهم كلهم مؤمنون[2].

لكن قد يقال كيف يكونون مؤمنين وليسوا بعارفين؟. يجيب عن ذلك أبو الحسن الطبري بالكيَّا بقوله: «قلنا: لأن الله تعالى أوجب عليهم هذا القدر، ولم يوجب عليهم العلم، وهذا معلوم بضرورة العقل، مستنِداً إلى السمع؛ فإن الرسول ﷺ كان يكتفي من الأعراب بالتصديق، مع علمنا بقصور علمهم عن معرفة النظر والأدلة، بل يجب نفي الشك عنهم، فإذا كانوا قد نفوا الشك واللبس عنهم، وعقائدهم مستقرة، فهم مؤمنون، ولا نقول: يجب العلم، بل لو زال الشك عنهم بخبر التواتر ظاهراً، أو قول بعض المشايخ، أو منام هائل في حقِّ الخصوم، ثمَّ سكنت قلوبهم إلى اعتقادهم، صحَّ ذلك، فإن لم يزل الشك إلاَّ بالعلم، فعند ذلك لا بد منه»[3].

ثمَّ إن الذين قالوا: إن العامة عليهم العلم، قالوا: إنه قد يحصل لهم ضرورة، وقد يحصل بالنظر، والطائفة الثانية الذين اكتفوا بالاعتقاد، اعترفوا بأن من الناس من يحصل له

---

(١) مجموع الفتاوى(١٦/٢٠).

(٢) انظر: درء التعارض(٣٥٧/٧- ٣٥٩). وأصل الكلام هو لأبي الحسن الطبري بالكيَّا الأشعري.

(٣) درء التعارض لابن تيمية(٣٦٠/٧).

المعرفة ضرورة كسادات الصوفية[1].

رابعاً: وأما استدلاهم بالحديث فهو حجة عليهم؛ قال ابن حزم: ((وأما قولهم في حديث رسول الله ﷺ في مساءلة الملَك فلا حجة لهم فيه، بل هو حجة عليهم كما هو؛ لأن رسول الله ﷺ إنما قال فيه: «فأمَّا المؤمن، أو الموقن فيقول: هو رسول الله ﷺ»، ولم يقل عليه الصلاة والسلام: فأمَّا المستدل، فحسبنا فور المؤمن الموقن، كيف كان إيمانه ويقينه، وقال عليه الصلاة والسلام : «وأمَّا المنافق، أو المرتاب» ولم يقل: غير المستدل، فيقول: «سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته»، فنعم هذا قولنا؛ لأن المنافق والمرتاب ليسا موقِنَين، ولا مؤمنين، وهذه صفة مقلِّد للناس لا محقق، فظهر أن الخبر حجة عليهم كافية))[2].

خامساً: وأما دعوى الإجماع، فيقال لهم: نعم أجمع أهل العلم على وجوب النظر في حق من لم تطمئن نفسه للإيمان، وذمُّوا التقليد الباطل، الذي جاء القرآن ببطلانه، وهو تقليد الآباء، والكبراء والسادة، في خلاف ما جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام.

هذا ومع ذلك فقد حكى بعض الأشاعرة إجماع الصحابة ﵃ على قبول إيمان المقلِّد، وذكر أن حكاية الإجماع على عدم كفاية التقليد، وتكفير المقلِّد فيه مبالغة[3]، وهو حجة عليهم.

سادساً: وأما استدلالهم العقلي، فهو وإن كان صحيحاً في الجملة، إلاَّ أنه خارج عن محل النزاع؛ لأن المقلِّد الذي اعتقد الحق، المطابق للواقع إنما كان ذلك عن حجة، وهو أنه قلَّد من قوله في نفسه حجة ودليلاً، كتقليد الرسول ﷺ أو أهل الإجماع، وهذا التقليد واجب، للعلم بأن الرسول ﷺ معصوم، وأهل الإجماع معصومون.

يقول شيخ الإسلام: ((والكلام في التقليد في شيئين: في كونه حقاً، أو باطلاً، من جهة الدلالة، وفي كونه مشروعاً، أو غير مشروع من جهة الحكم؛ أمَّا الأول: فإن التقليد

---

(١) درء التعارض(٧/٣٦١).

(٢) الفصل(٤/٧٢).

(٣) انظر: رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة لعبد الغني النابلسي(ص ٣٣، ٣٥).

المذكور لا يفيد علماً؛ فإن المقلِّد يجوز أن يكون مقلِّده مصيباً، ويجوز أن يكون مخطئاً، وهو لا يعلم أمصيب هو أم مخطئ؟ فلا تحصل له ثقة ولا طمأنينة، فإن علم أن مقلِّده مصيب؛ كتقليد الرسول[1]، أو أهل الإجماع فقد قلَّده بحجة؛ وهو العلم بأنه عالم، وليس هو التقليد المذكور، وهذا التقليد واجب؛ للعلم بأن الرسول معصوم؛ وأهل الإجماع معصومون.

وأمَّا تقليد العالم، حيث يجوز فهو بمنزلة اتباع المتغلبة على الظن، كخبر الواحد والقياس؛ لأن المقلِّد يغلب على ظنه إصابة العالم المجتهد، كما يغلب على ظنه صدق المخبر))[2].

سابعاً: وهو أن الحق في هذه المسألة أن يقال: إن الاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ويثاب عليه، ويسقط به الفرض، إذا لم يقدر على أكثر من ذلك[3] .

لكن لا بد من أن يظهر موجب هذا الاعتقاد على الجوارح، فتنقاد الجوارح بالطاعة، واجتناب ما حرَّم الله، لأن وجود الإيمان في القلب دون انقياد الجوارح بالأعمال الظاهرة لا يتصور أبداً.

وأمَّا ما يدعيه هؤلاء المتكلمون: من أن المسائل الخبرية التي قد يسمونها الأصول: يجب القطع فيها جميعها، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين، وقد يوجبون القطع فيها على كل أحد، فهذا غير صحيح على إطلاقه وعمومه، خطأٌ مخالف للكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها؛ لأن كثيراً مما تنازعت فيه الأمة، من هذه المسائل الدقيقة، قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً، لا يقدر فيه على دليل يفيده اليقين، لا

---

(١) أطلق شيخ الإسلام بن تيمية على اتباع الرسول ﷺ والأخذ بقوله، اسم التقليد، ولعلَّ هذا من باب التجوز في العبارة، أو أنه لا يرى فرق بين الاتباع والتقليد، أعني إن أريد بذلك المحمود منهما، لا المذموم الذي هو الاتباع والتقليد الباطل، ويدل على ذلك أنه في بعض المواضع ذكر أن قبول قول الرسول ﷺ لا يقال له تقليد لأنه دليل في نفسه. انظر: المسودة (٨٥١/٢).

(٢) مجموع الفتاوى(١٦/٢٠- ١٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٣١٤/٣).

شرعي، ولا غيره، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر، عليه من اعتقاد قوى غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين؛ بل ذلك هو الذي يقدر عليه، لا سيما إذا كان مطابقاً لحق[1] .

يقول الإمام العلامة الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله-: «ولكن الحقيقة أنه لا يمكن أن نقول: إن جميع مسائل العقيدة يجب فيها اليقين؛ لأن من مسائل العقيدة ما اختلف فيه العلماء، وما كان مختلفاً فيه بين أهل العلم فليس يقيناً، لأن اليقين لا يمكن نفيه أبداً، فمثلاً اختلف العلماء رحمهم الله في عذاب القبر: هل هو واقع على البدن، أو على الروح؟. واختلف أيضا العلماء رحمهم الله أيضا في الذي يوزن: هل هي الأعمال، أو صحائف الأعمال، أو صاحب العمل؟. واختلف العلماء رحمهم الله أيضاً الجنة التي أسكنها آدم، هل هي جنة الخلد، أم جنة في الدنيا؟. واختلف العلماء رحمهم الله أيضاً في رؤية النبي ﷺ ربه: هل رآه بعينه بعين في الحياة، أم رآه بقلبه؟.، واختلف العلماء رحمهم الله في النار: هل هي مؤبدة، أو مؤمدة؟.

وكل هذه من العقائد، والقول بأن العقيدة ليس فيها خلاف على الإطلاق غير صحيح، فيه من مسائل العقيدة ما يعمل فيه الإنسان بالظن -ثم ضرب أمثلة لذلك- وقال بعدها: فالحاصل: أن مسائل العقيدة ليست كلها مما لابد فيه من اليقين؛ لأن اليقين أو الظن حسب تجاذب الأدلة، وتجاذب الأدلة حسب فهم الإنسان وعلمه»[2].

لكن ينبغي أن يعرف أن عامة من ضل في هذا الباب، أو عجز فيه عن معرفة الحق: فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول، وترك النظر، والاستدلال الموصل إلى معرفته، فلمَّا أعرضوا عن كتاب الله ضلوا، ولهذا أخبر الله في غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب، لمن ترك اتباع ما أنزله الله، وإن كان له نظر، وجدل، واجتهاد في عقليات، وأمور غير ذلك، وجعل ذلك من نعوت الكفار والمنافقين[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٣١٣- ٣١٤). بتصرف.

(٢) شرح العقيدة السَّفارينية(ص٣٠٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٣١٤- ٣١٦).

المطلب الثالث

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: إن أول ما يستفاد من هذه الدراسة كثرة اختلافهم وتنازعهم في أكثر المسائل التي تدخل تحت هذا الباب، فلا تكاد تجدهم يجتمعون على رأي واحد في مسألة من المسائل، بل تجد الواحد منهم يقول القول في موطن، و يقول بخلافه في موطنٍ آخر، وقد يتراجع عن أحد قوليه في مكان ثانٍ، فتجده يثبت ما نفاه، وينفي ما أثبته، و في بعض الأحوال تجده يقف حائراً لا يترجح عنده شيء، وتجدهم كذلك يرد بعضهم على بعض، ويطعن بعضهم في طريقة البعض بناءً على عقولهم وآرائهم الفاسدة، وهذا كله سببه الإعراض عن هدي الكتاب والسنة، فكلما كان الرجل بعيداً عن ميراث النبوة، وقع في الحيرة والاضطراب، والشك والارتياب، مع ما يقع من كثرة الافتراق والتنازع، و هذه سمة ظاهرة على أهل الأهواء والبدع.

يقول شيخ الإسلام بن تيمية: ((ولو أنهم سلكوا طريقة الرسول لحفظهم الله من هذا التناقض، فإن ما جاء به الرسول جاء من عند الله، وما ابتدعوه جاؤوا به من عند غير الله، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1]))[2].

ثانياً: تناقض كثير منهم في إيجاب النظر على كل أحد، بناءً على أن معرفة الله عز وجل عندهم غير ضرورية بل نظرية، وادعاؤهم أنه لا طريق إلى معرفته إلاَّ بالنظر العقلي، المبني على الأدلة الباطلة، كدليل الحدوث والأعراض، ثم تجويزهم وقوع المعرفة بغير طريق النظر، كطريق الصوفية مثلاً، واعتراف بعضهم بأن معرفة الله فطرية ضرورية، وهذا ممَّا يدل دلالة واضحة على بطلان وفساد ما ذهبوا إليه من القول بإيجاب النظر على كل مكلف، و أنه أول ما يجب تحصيله، لأن كثرة التناقض والاضطراب علامة على فساد المذهب.

---

(١) سورة النساء الآية(٨٢).

(٢) النبوات(١/٢٨٩- ٢٩٠).

ولهذا انفصل بعضهم، و قال: نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بغير النظر، وإلاَّ فمن حصلت له المعرفة بالله بغير النظر، فالنظر في حقه غير واجب، كما ذكر ذلك الآمدي، والإيجي وغيرهما.

ومنهم من ذكر أن النظر إنما يجب في الجملة، كما نص على ذلك سعد الدين التفتازاني بقوله: ((و أمَّا تصفية الباطن، فلأنه لا عبرة بها إلاَّ بعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على أنه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا؛ لأنا إنما ندعي الاحتياج عليه في حق الأغلب، وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق العامة))[(١)].

ثالثاً: اعتراف أئمة الأشاعرة ونظارهم، كأبي الحسن الأشعري، والغزالي، و الشهرستاني، والرازي، والآمدي وغيرهم، بأن العلم بالصانع فطري ضروري، وتسليمهم بأن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار، وأن المعرفة بالله قد تحصل بالضرورة تارة، وتارة بالنظر[(٢)] هو بسب ما يجدونه في أنفسهم من الفطرة الموافقة للحق، والتي تقر بوجود صانع قادر، وهو من العلوم الضرورية التي لزمت نفوسهم لزوماً لا يمكنهم الانفكاك عنه، ولا دفعه بحال من الأحوال.

يقول شيخ الإسلام بن تيمية: ((وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبين أن الإقرار والاعتراف بالخالق فطري ضروري في نفوس الناس، وإن كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته، حتى يحتاج إلى نظر تحصل به المعرفة، وهذا قول جمهور الناس، وعليه حذاق النظار: أن المعرفة تارة تحصل بالضرورة، وتارة بالنظر، كما اعترف بذلك غير واحد من أئمة المتكلمين))[(٣)].

رابعاً: دعواهم أن الخلاف في أول الواجبات، إنما هو خلاف لفظي، غير صحيح على إطلاقه، نعم يصدق على من قال: أنه المعرفة، أو النظر، أو القصد إلى النظر، لكن من قال: أن أول الواجبات هو الشك، على ما نسب إليهم، وما نقل عن بعضهم، أو

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني(١/٢٦٦).

(٢) انظر: درء التعارض(١/٩٢، ٥/٢٩٠، ٧/٣٥٤)، وبيان تلبس الجهمية(٢/٤٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١٦/٣٢٨).

دوام الشك في الله تعالى، أو من قال هو الإقرار بالله تعالى وبرسله، فالنزاع معه معنوي حقيقي، ويظهر ذلك جليا في خلافهم في إيمان المقلد.

يقول الزركشي -متعقبا على الرازي قوله: إن الخلاف لفظي-: «قلت بل معنوي؛ تظهر فائدته في التعصية بترك النظر على من أوجبه، دون من لا يوجبه»[1]، فالخلاف إذاً ليس لفظي كما ادعاه بعضهم[2].

ثم كيف يكون النزاع في صحة إيمان المقلد، أو عدم صحته، أو تعصيته دون تكفيره، نزاعاً لفظياً! فمحققوهم من متقدميهم اجترأوا على تكفير عوام المسلمين لأنهم مقلدة، و متأخروهم لما صعب عليهم الحكم بالتكفير، صاروا يفسقونهم، وبعضهم حكم بإيمانهم دون تعصيتهم، فالخلاف إذا حقيقي، وهذا ممَّا يقدح قدحاً ظاهراً في ما ذهبوا إليه من وجوب النظر والاستدلال على كل أحد، وجعلهم ذلك أول الواجبات، وممَّا يدل دلالة صريحة على تناقضهم واضطرابهم في هذه المسألة العظيمة.

خامساً: تعتبر مسألة إيجاب النظر من مسائل الجهمية والمعتزلة، فهم الأصل في الكلام في أول واجب على المكلف، وقد جعلوا ذلك نظراً مخصوصاً، وهو النظر في دليل الحدوث والأعراض، والذي بنى عليه أبو المعالي الجويني، مذهبه في إثبات الصانع، وقال: لا يتم إيمان المرء حتى ينظر في هذا الدليل، وذلك لأن الجويني كانت أكثر مادته الكلامية من المعتزلة، وكان كثير المطالعة لكتبهم، وتبعه على ذلك طوائف كثيرون من الأشاعرة، وجعلوا أصل الدين والإيمان النظر في هذا الدليل، وأنه أول واجب على المكلف.

وقد ظهر أن هناك من أئمة النظار من طعن في هذا الدليل، وأنكر على أصحابه إيجاب سلوك هذه الطريق، كإمام الطائفة أبي الحسن الأشعري، والفخر الرازي إمامهم المعظم، ورئيسهم المقدم، والذي طعن على أبي المعالي الجويني في قوله: إنه لا يعلم حدوث العالم إلاَّ بهذا الطريق، وحتى أبو المعالي الجويني نفسه رجع عن هذا القول لَمَّا تبين

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي(١/٤٩).

(٢) انظر: تحفة المريد(ص ٤٥).

له فساده وبطلانه، وغير هؤلاء من أئمتهم ونظارهم[1].

فإذا كان هذا هو حال هؤلاء، وكان هذا هو موقفهم من هذا الدليل، الذي هو أصل الإيمان عندهم، فكيف يقال بعد ذلك أنه الدليل الوحيد لإثبات الصانع، وإثبات الرسالة، والمعاد، وهذه أصول الدين والإيمان، فلم يبق إلاَّ أن يقال: لا حجة لمن جاء بعدهم في أن يدعي ما ادعوه من وجوب النظر في هذا الدليل المعين، و أنه أول واجب على المكلف، إن كانوا هم أنفسهم طعنوا فيه، و أنكروا إيجاب سلوكه، اللهم إلاَّ التعصب، والمكابرة والعناد.

سابعاً: ومن تناقضاهم العجيبة، دعواهم أن نصوص القرآن والسنة ظنية لا تفيد اليقين، وزعمهم أن مسائل أصول الدين كإثبات وجود الله ﷻ ومعرفته يجب القطع فيها، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين، وقد يوجبون القطع فيها على أحد، ثمَّ هم إذا عجزوا عن إثبات ما ادعوه بأدلتهم العقلية فروا إلى الاعتصام بالأدلة اللفظية – على حد زعمهم الباطل-

مثاله ما وقع للرازي في مسألة «إيمان المقلِّد» لَمَّا ذكر الاعتراضات الواردة على من منع التقليد، ولم يجب عن واحدة منها، قال في آخرها: «والأولى في هذه المسألة: أن يعتمد على وجه، وهو أن يقال دلَّ القرآن على ذمِّ التقليد، لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات، فوجب صرف الذَّم إلى التقليد في الأصول»[2].

ومثله الآمدي فإنه يقول – وذلك بعدما يورد الاعتراضات على المسلك الثاني دعوى الإجماع على وجوب النظر -: «وعلى الجملة: فمسألة وجوب النظر ظنية، لا قطعية»[3].

فإذا كانت مسألة وجوب النظر ظنية، فكيف يتوصل بها إلى إثبات أمر قطعي، وهو معرفته سبحانه وتعالى، التي هي عندهم أصل الدين والإيمان، وهذا مما يدل على تناقضهم

---

(١) انظر: درء التعارض(٣٤٨/٨)، والنبوات لابن تيمية(٢٥٧/١).

(٢) المحصول في أصول الفقه(٩٣/٦).

(٣) أبكار الأفكار للآمدي(١٦٩/١).

واضطرابهم.

ولهذا يقول شيخ الإسلام بن تيمية: ((ثمَّ هم مع ذلك من أبعد الناس عمَّا أوجبوه، فإنهم كثيراً ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات فضلاً عن أن تكون من الظنيات، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيراً، ما يقطع بصحة حجة في موضع، ويقطع ببطلانها في موضع آخر، بل منهم من غاية كلامه كذلك، وحتى قد يدعي كل من المتناظرين العلم الضروري بنقيض ما ادَّعاه الآخر))[1].

ثامناً: وممن يستفاد من هذه الدراسة أيضاً: أن هؤلاء الأشاعرة ذمُّوا التقليد وأبطلوه، وتجرؤوا على الحكم بعدم صحة إيمان المقلدة، وتكفيرهم، ومنهم من اكتفى بتعصيتهم، وإذا حقق الأمر على هؤلاء وجدهم أول داعٍ للتقليد، وليس هو التقليد الذي هو اعتقاد الحق المطابق للواقع، بل هو التقليد الباطل الذي هو اعتقاد مسائلهم الباطلة المخالفة لما جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام.

فجمعوا بين ضلالتين: الأولى: الدعوة إلى التقليد المحض الباطل الذي هم يذمونه ويحرمونه، واعتقاد مسائلهم المبتدعة التي ما أنزل الله بها من سلطان، والتي ليس معهم فيها حجة شرعية لا من كتاب ولا من سنة و لا إجماع، ولا حجة عقلية.

الثانية: تكفيرهم أو تعصيتهم لغيرهم دون برهان من الله ورسوله، وذلك من القول على الله ورسوله بغير علم، وهو من أكبر الكبائر.

يقول شيخ الإسلام بن تيمية: ((الوجه الرابع: أنهم طلبوا اعتقاد نفي الجهة والحيز عن الله، ومعلوم أن الأمر بالاعتقاد لقول من الأقوال: إمَّا أن يكون تقليداً للآمر، أو لأجل الحجة والدليل.

فإن كانوا أمروا بأن يعتقد هذا تقليداً لهم، ولمن قال ذلك، فهذا باطل بإجماع المسلمين منهم ومن غيرهم، وهم يسلمون أنه لا يجب التقليد في مثل ذلك لغير الرسول، لا سيما وهذا القول لم يعلم بأدلة الكتاب والسنة والإجماع، وإنما علم بالأدلة العقلية، والعقليات لا يجب التقليد فيها بالإجماع.

---

(١) مجموع الفتاوى(٣/٣١٣).

وإن كان الأمر بهذا الاعتقاد لقيام الحجة عليه، فهم لم يذكروا حجة لا مجملة ولا مفصلة، ولا أحالوا عليها، بل هم يفرون من المناظرة والمحاجة بخطاب أو كتاب، فقد ثبت أن أمرهم لهذا الاعتقاد حرام باطل على التقديرين بإجماع المسلمين، وأن فعل ذلك من أفعال الأمة المضلين، وأنه أمر للناس أن يقولوا على الله ما لا يعلمون»[1].

ويقول أيضاً: «فهم ينهون العامة عن تقليد الرسل فيما أخبرت به من صفات الله تعالى، لزعمهم أن العقل عارضها، مع الجزم بأن الرسل لا تقول إلاَّ حقاً، وهم يقلدون رؤوسهم في معارضة ذلك بمقدمات يزعموها عقليات وأتباعهم لم تجزم بها عقولهم لكنهم يقلدون رؤوسهم فيها»[2].

ويقول ابن حجر العسقلاني: «والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد، وهم أول داعٍ إليه، حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصَّلوها، فهو مبتدع، ولو لم يفهما، ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد، فآل أمرهم إلى تكفير من قلَّد الرسول عليه الصلاة والسلام في معرفة الله تعالى، والقول بإيمان من قلَّدهم، وكفى بهذا ضلالاً»[3].

تاسعاً: وهو أن يقال: إن هؤلاء المتكلمين الذي ادعوا المعرفة والإحاطة بالأدلة العقلية، تجدهم مع ما وقعوا فيه من التناقض والاضطراب، أقل الناس علماً، وأضعفهم إيماناً و يقيناً، لأنهم إنما بنو دينهم على النظر البدعي الباطل، وسلكوا الطرق الفاسدة التي لا تحصل علماً ولا يقيناً، بل تورث الشبه والضلال والانحراف عن الصراط المستقيم.

وهذا بخلاف ما تجده عند أئمة أهل السنة والجماعة، و عوامهم -الذين يرمونهم بالحشو والتقليد- من اليقين والعلم النافع، وطمأنينة في القلب، وثبات على الأمر، لأن معارفهم مستمدة من الكتاب والسنة، وسلكوا في ذلك الطريقة الإيمانية النبوية، ونظروا في الأدلة الهادية، فكانوا بذلك أعظم الناس علماً ويقيناً وطمأنينة وسكينة.

(١) التسعينية(١/١٩٤- ١٩٥).

(٢) مجموع الفتاوى(٥/٢٨٩).

(٣) فتح الباري(١٣/٣٥٣).

يقول أبو حامد الغزالي: ((فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام المسلمين، بعقيدة المتكلمين والمجادلين، فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ، لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا، ومرة هكذا، إلاَّ من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه تقليداً، كما تلقف نفس الاعتقاد تقليداً، إذ لا فرق في التقليد بين تعلم الدليل، أو تعلم المدلول، فتلقين الدليل شيء، والاستدلال شيء آخر بعيد عنه))(١).

ويقول شيخ الإسلام بن تيمية: ((أنك تجدهم أعظم الناس شكاً واضطراباً، وأضعف الناس علماً ويقيناً، وهذا أمرٌ يجدونه في أنفسهم، ويشهد الناس منهم، وشواهد ذلك أعظم من أن تذكر هنا...

وهذا أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب، باب الحيرة والشك والاضطراب، لكم هو مسرف في هذا الباب؛ بحيث له نهمة في التشكيك دون التحقيق بخلاف غيره؛ فإنه يحقق شيئاً ويثبت على نوع من الحق، لكن بعض الناس قد يثبت على باطل محض، بل لا بد فيه من نوع من الحق...

فإذا كانت هذه حال حججهم، فأي لغو باطل وحشو يكون أعظم من هذا؟! وكيف يليق بمثل هؤلاء أن ينسبوا إلى الحشو أهل الحديث والسنة؟! الذين هم أعظم الناس علماً ويقيناً وطمأنينة وسكينة، وهم الذين يعلمون، ويعلمون أنهم يعلمون، وهم بالحق يوقنون لا يشكون ولا يمترون، فأمَّا ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى؛ فأمر يجل عن الوصف، ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين، وهذا ظاهر مشهود لكل أحد))(٢).

وقال أيضاً: ((والمقصود: أن ما عند عوام المؤمنين وعلمائهم أهل السنة والجماعة من المعرفة واليقين والطمأنينة، والجزم الحق والقول الثابت، والقطع بما هم عليه أمر لا ينازع

---

(١) قواعد العقائد للغزالي(ص ٧٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٧/٤– ٢٩)، وانظر أيضاً(٥٠/٤ فما بعد).

فيه إلاَّ من سلبه الله العقل والدين.

وهب أن المخالف لا يسلم ذلك، فلا ريب أنهم يخبرون عن أنفسهم بذلك، ويقولون: إنهم يجدون ذلك، وهو وطائفته يخبرون بضد ذلك، ولا يجدون عندهم إلاَّ الريب، فأي الطائفتين أحق بأن يكون كلامهما موصوفاً بالحشو؟! أو أن يكون أولى بالجهل والضلال، والإفك والمحال؟!. وكلام المشايخ والأئمة من أهل السنة والفقه والمعرفة في هذا الباب أعظم من أن نطيل به الخطاب))[1].

(١) المصدر نفسه (٤/٤٩).

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في الاستدلال بدليل الأعراض وحدوث الأجسام على إثبات وجود الباري – جل وعلا – وما يستفاد من دراسة ذلك

وفيه تمهيد، ومطلبين

التمهيد

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام، وذكر مبدئه ومن قال به

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في الاستدلال بدليل الأعراض وحدوث الأجسام، مع الرد والمناقشة

المطلب الثاني

ما يستفاد من دراسة هذه المسألة

التمهيد

شرح دليل الأعراض وحدوث الأجسام وذكر مبدئه، ومن قال به

دليل الحدوث والأعراض هو إحدى الطرق المبتدعة في الدين، التي سلكها طوائف من أهل الكلام، من الجهمية، والمعتزلة، و الكرَّاميِّة[1]، والأشعرية وغيرهم، وغيرها من أهل البدع والأهواء، في إثبات وجود الخالق ﷻ وخلقه للمخلوقات، وهو أصل الدين والإيمان عندهم، وعليه بنو مذهبهم في الصفات، فنفوا ما يقوم بذاته سبحانه وتعالى من الصفات الذاتية اللازمة له، وكذا ما يقوم به من الصفات الاختيارية وأفعاله المتعلقة بمشيئته وقدرته واختياره.

وكثير منهم أوجب النظر في هذا الدليل على كل مكلف، وجعلوه أول الواجبات الدينية، وقالوا: لا يصح إيمان المرء إلاَّ بالنظر فيه؛ لأنهم زعموا أن معرفة الله لا تحصل إلاَّ بالنظر، وأنكروا أن تقع ضرورة في قلوب العباد، ومن ثمَّ قالوا: لا تحصل إلاَّ بهذا النظر المعين.

وأصل الكلام المحدث في هذا الباب كان الجهمية والمعتزلة هم أئمته، وسلك طريقتهم من جاء بعدهم من الكرَّاميِّة، والكلاَّبية، والأشعرية، وغيرهم، فأول من عرف عنه هذا الأصل في المنتسبين إلى الإسلام هو: الجعد بن درهم في أوائل المائة الثانية، وكان قد أظهر إنكار التكليم و المخالَّة، لأجل هذا الأصل الباطل؛ لأن مسألة الكلام هي من أجلِّ ما يبنى على هذا الأصل، وأخذ ذلك عنه الجهم بن صفوان[2] فقال بنحو مقالته.

---

(١) فرقة من أشهر فرق المتكلمين أتباع محمد بن كرام السجستاني المتوفي سنة(٢٥٥هـ)، نسبوا إلى مقالة التشبيه والتجسيم في الصفات، وانفردوا بالقول بأن الإيمان: قول باللسان فقط، وأن الاعتقاد والعمل ليسا من الإيمان، أكثر انتشارهم وظهورهم في خراسان، ونيسابور، وقد قلوا وتلاشوا، كما ذكر ذلك الذهبي. انظر: مقالات الإسلاميين(١/٢٢٣)، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص٢٠٢)، والملل والنحل للشهرستاني(١/٩٩)، وسير أعلام النبلاء(١١/٥٢٤).

(٢) هو أبو محرز الجهم بن صفوان الترمذي، رأس البدعة والضلالة، كان من أهل خراسان، من أهل

يقول شيخ الإسلام بن تيمية: «لم يكن في الصحابة والتابعين أحدٌ يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام بدليل الأعراض والحركة والسكون، والأجسام مستلزمة لذلك لا تنفك عنه، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث، و يبني ذلك على حوادث لا أول لها، بل أول ما ظهر هذا الكلام في الإسلام بعد المائة الأولى، من جهة الجعد بن درهم[1]، والجهم بن صفوان، ثمَّ صار إلى أصحاب عمرو بن عبيد[2] ...»[3].

وتقريرهم لدليل الحدوث والأعراض انبنى على مقدمات[4]:

ترمذ من ناحية المشرق، ظهر في أواخر الدولة الأموية(١٠٥-١٥٩هـ)، فأظهر معه القول بخلق القرآن، وأنكر الأسماء والصفات، وقال بالجبر والإرجاء، أجمع السلف على تكفيره، وقد كانت نهايته على يد سلم بن أحوز صاحب شرطة نصر بن سيار سنة(١٢٨هـ). انظر: الرد على الزنادقة والجهمية لأحمد(ص٩٣)، وخلق أفعال العباد للبخاري(٢/١٧)، ومجموع الفتاوى(٨/٢٢٩، ١٠/٦٧، ١٤/٣٥١).

(١) هو الجعد بن درهم شيخ الجهمية الأول، وأصل مقالة التعطيل التي انتشرت عن الجهمية، قيل: إنه كان من أهل حران، وهو أول من قال إنه الله لم يتكلم، فأنكر كلام الله تعالى، وأنكر الخلة، وقال بخلق القرآن، فضحى به خالد بن عبد الله القسري سنة نيف وعشرين ومئة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي(٥/٤٣٣)، ،شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي(٢/٤٢٥)، وذم الكلام للهروي(٥/١١٨).

(٢) هو أبو عثمان البصري عمرو بن عبيد رأس المعتزلة وكبيرهم، داعية من دعاة الاعتزال والقدر، قال عنه شيخ الإسلام الهروي في كتابه ذم الكلام(٥/١١٢): «إمام الكلام، وداعية الزندقة الأولى، ورأس المعتزلة....وهو الذي لعنه إمام أهل الأثر مالك بن أنس الأصبحي، وإمام أهل الرأي النعمان بن ثابت الكوفي أبو حنيفة، وحذَّر منه إمام أهل المشرق عبد الله بن مبارك الحنظلي». توفي سنة(١٤٣هـ). انظر: تاريخ بغداد للخطيب(١٢/١٦٢)، والسير للذهبي(٦/١٠٤)، وبيان تلبيس الجهمية(١/٢٧٥).

(٣) منهاج السنة النبوية(٨/٥).

(٤) انظر من كتب شيخ الإسلام بن تيمية: مجموع الفتاوى: (٢/٢١)(٣/٣٠٣)(٦/٤٩)(١٢/٢٨، ١٤١)(١٣/١٤٧، ١٥٣)(١٦/٣٢٩)، وبيان تلبيس الجهمية(١/٤٤٠)، ودرء التعارض(١/٣٨، ٣٠١)(٧/٧١ (٨/١٧)(٩/٧٥، ١٣٥)، ومنهاج السنة(١/٢٩٨، ٢١٢،

١- قالوا: إن معرفة الصانع هي أصل المعارف الدينية، لأن معرفته مما يتوقف عليها معرفة صدق الرسول ﷺ والإيمان به، فلا يعرف أنه رسول الله إلاَّ بعد معرفة مُرسِلِه، والمُرسِل لا يُعرف إلاَّ بالنظر والاستدلال المفضي إلى العلم بإثبات الصانع.

٢- وإثبات العلم بالصانع ﷻ لا يمكن إلاَّ بإثبات حدوث العالم.

٣- ولا يمكن إثبات حدوث العالم إلاَّ بإثبات حدوث الأجسام.

٤- قالوا: والطريق إلى إثبات حدوث الأجسام هو الاستدلال بحدوث الأعراض القائمة بها، فقالوا:

- لا بد أولاً: من إثبات الأعراض التي هي الصفات، أو إثبات بعضها، كالأكوان[1] التي هي: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق.

---

١٥٧)(٢/٢٢٥)، والنبوات(١/٢٥٠)، وشرح الأصبهانية(ص ٣٠٧)، والتسعينية(٣/٧٧٠) وغيرها من المواضع الكثيرة، وانظر: كتاب الصواعق المنزلة لابن القيم الجوزية(٢/٦٤٩).

وانظر من كتب أهل الكلام: مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك(ص ٣٠٨)، والتوحيد للماتريدي(ص ١٢)، والإنصاف للباقلاني(ص ١٦)، والتمهيد له أيضاً(ص ٣٧)، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي(ص ٩٢)، وأصول الدين للبغدادي(ص ٣٣)، والتبصير في أصول الدين لأبي المظفر الإسفراييني(ص ١٥٣)، والإشارة لأبي إسحاق الشيرازي(ص ١١٧)، والإرشاد للجويني(ص١٧)، والشامل له أيضاً(ص ١٤٠)، والغنية للمتولي الشافعي(ص ٥٦)، والاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي(ص ٤٦)، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني(ص ١١)، والأربعين للرازي(١/٣٢، ١٢٤)، والمطالب العالية له أيضاً(١/١١٧)، وأبكار الأفكار للآمدي(٣/٣٠٩)، وغاية المرام للآمدي(ص٢١٧)، وشرح المواقف للجرجاني(٣/٧)، والعقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي(ص ٨٣)، وهداية المريد لجوهرة التوحيد للَّقاني(١/٢٤٧)، وتحفة المريد للباجوري(ص ٥٠)، وغيرها.

(١) الأكوان: جمع كون، والمراد به عندهم: هو الحصول في الحيِّز، أو هو عبارة عن خروج شيء ما من العدم إلى الوجود دفعة واحدة، لا يسيرًا يسيرا.

انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي(ص ١٠٠)، ومصباح الأرواح

- ثمَّ إثبات حدوثها ثانياً: بإبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل.
- ثمَّ بعد ذلك: إثبات امتناع خلو الأجسام عن الحوادث، **وهذه مقدمة أولى**.
- وما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث، **وهذه مقدمة ثانية**.
- **ثمَّ تنوعت طرقهم في المقدمة الأولى وهي:** امتناع خلو الجسم عن الأعراض:

أ- فمنهم: من استدل بالحركة والسكون فقط، فقال: الجسم لا يخلوا عنهما، وهما حادثان، وهذه الطريقة هي التي اعتمدها الرازي وغيره.

ب- ومنهم: من استدل بالاجتماع والافتراق فقط، وقال: الأجسام لا تخلوا عنها، وهما حادثان، وهذه طريقة الأشعري، وأبي المعالي الجويني وغيرهما، وهذا مبني على الجوهر الفرد؛ فإذا قيل: إن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، فالجواهر إمَّا مجتمعة، وإمَّا متفرقة.

ت- ومنهم: من استدل بالأكوان التي هي عندهم: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، فقال: الجسم لا يخلو عنها كذلك.

وهذه الطرق الثلاث هي طرق المعتزلة، ومن وافقهم كالأشعري وأبي المعالي الجويني، والرازي وغيرهم، على أن الأجسام لا تخلوا عن بعض أنواع الأعراض.

ث- ومنهم: من احتج بالأعراض مطلقاً، وقالوا: بأن الجسم لا يخلو من كلِّ جنس من الأعراض عن عرض منه، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، ثمَّ قالوا: والعرض لا يبقى زمانين، فتكون الأعراض كلها حادثة شيئاً بعد شيء، والأجسام لا تخلوا منها، وهذه الطريقة هي التي اختارها الآمدي، و زيَّف ما سواها، وزعم أن جمهور أصحابه الأشعرية اعتمدوا عليها.

- **وأمَّا المقدمة الثانية وهي:** ما لم يخل من الحوادث فهو حادث، فهو أعظم المقدمتين، وقد تتنوع العبارات فيه:

للبيضاوي(ص ١١٠)، والأربعين للرازي(١/٢١).

- فتارة يقولون: ما لم يخل عن الحوادث فلم يسبقها، وما لم يسبق الحوادث فهو حادث.
- وتارة يقولون: ما لم يسبق الحوادث، أو ما لم يخل عنها، لا يكون إلاَّ معها أو بعدها، وما لا يكون إلاَّ مع الحوادث أو بعدها، فهو حادث، فعمدة الدليل: أن ما قارن الحوادث، فلم يكن قبلها؛ فهو حادث.

ثمَّ كثير منهم لا يقرر هذه المقدمة، ولا يقيم عليها دليلاً، بناءً على ظهورها، و لظنِّهم أنها بديهية معلومة بالضرورة، وكثير منهم يأخذها مسلَّمة؛ فإن ما لا يخلوا عن الحادث فهو مقارنه ومجامعه لا يتقدم عليه، وإذا قدر شيئان متقارنان لا يتقدم أحدهما الآخر، وأحدهما حادث كان الآخر حادث، ولأنهم لا يفهمون من حد الحوادث: التي جملتها حادثة بعد أن لم تكن.

ومبنى الدليل كله: **على أن ما لا يخلوا من الحوادث فهو حادث؛ وهذا لا يتم لهم إلاَّ إذا أثبتوا: امتناع حوادث لا أول لها -وهذا قطب رحى هذا المكان-.**

وهذه مقدمة مشكلة؛ لأنه نتج عنها الكلام فيما يتناهى وفيما لا يتناهى من الحوادث، ووقع في ذلك من الاضطراب العظيم، والتبس الخطأ فيها بالصواب، وهذه المسألة تعرف بمسألة: تسلسل الحوادث في الماضي والمستقبل.

وإن كان هناك طوائف من المصنفين في الكلام، لا يتعرضون لهذه المقدمة، بل يرون أن قولهم: ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث، يكفي في العلم بحدوث ما التزمته الحوادث.

فبعد كل هذه المقدمات التي فيها طول ونزاع كثير في طرقها، ظنوا أنهم بذلك قد أثبتوا حدوث العالم، وبالتالي قد حصَّلوا مطلوبهم وعرفوا ربهم، و علموا صدق الرسول ﷺ .

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في الاستدلال بدليل الأعراض وحدوث الأجسام

فإذا عرف ما سبق ذكره فإن أبا عبد الرازي، وكذا الآمدي، وغيرهما ذكروا الطرق الدالة على إثبات حدوث العالم، وحدوث الأجسام، فأمَّا الرازي فقد ذكر في كتابه «الأربعين» في مسألة حدوث العالم، خمسة براهين على حدوث الأجسام[1]، بينما الآمدي فقد ذكر في كتابه «أبكار الأفكار» سبعة مسالك، وقد زيَّف ستة منها، وارتضى المسلك السابع[2]، والمسالك التي زيَّفها الآمدي وأبطلها هي نفس المسالك التي ذكرها الرازي واعتمد عليها في إثبات حدوث العالم.

وهذه المسالك هي على وجه الإجمال[3]:

الأول: مسلك الحركة والسكون: الذي قدَّمه الرازي، واعتمد عليه في التدليل على حدوث الأجسام، وامتناع خلوها من الحركة والسكون.

الثاني: مسلك الإمكان: وأنه ممكن، وكل ممكن فهو محدث.

الثالث: مسلك الحيِّز المعين.

الرابع: مسلك الإمكان: لكن فيه تقدير الحدوث بطريقة أخرى.

الخامس: مسلك القدم.

السادس: مسلك الاختصاص: وهذا المسلك ذكره الآمدي فقط.

السابع: وهو المسلك المشهور عن جمهور الأشعرية؛ يقول الآمدي في شرحه: «المسلك السابع: المسلك المشهور للأصحاب وعليه الاعتماد»[4]

ومبنى هذا المسلك: على أن الأجسام لا تخلوا من كل جنس من الأعراض، عن عرض منه، وقالوا: أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، ثمَّ قالوا: والأعراض يمتنع

---

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين(١/٣٩- ٦٦).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(٣/٣٠٩- ٣٦٣).

(٣) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٣/٤٤٨).

(٤) أبكار الأفكار للآمدي(٣/٣٣٥).

بقائها؛ لأن العرض لا يبقى زمانين، فتكون الأعراض كلها حادثة شيئاً بعد شيء، والأجسام لا تخلوا منها، فالأجسام إذاً حادثة، وهو المطلوب[1] .

وهذه هي الطريقة المشهورة عند الأشعرية، وعليها اعتمد الآمدي، وذكر أنها عمدة أصحابه، وزيَّف ما سواها من الطرق[2].

فهذه أهم الطرق التي ذكرها هذان الرجلان، والمقصود هو بيان الطريق الأولى التي اعتمدها الرازي، وغيره، وهو مسلك الحركة والسكون، والمسلك السابع المشهور عند الأشعرية.

وهناك طريق أخرى اعتمدها إمام الطائفة أبو الحسن الأشعري، ومن سار على طريقته؛ كأبي بكر الباقلاني، وكأبي المعالي الجويني، وغيرهم وهي: طريقة الاجتماع والافتراق، فإن هؤلاء رأوا أنه لا يمكنهم أن يثبتوا حدوث الأجسام إلاَّ بالأكوان: التي هي الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، ثمَّ عند التحقيق لم يمكنهم أن يثبتوا ذلك إلاَّ بالاجتماع والافتراق[3]، وهؤلاء هم القائلون بالجوهر الفرد، وهذه الطريقة مبنية على إثبات الجوهر الفرد[4]، وقد وقع النزاع في ثبوته كما سيأتي بيان ذلك.

وتفصيل اختلافهم بيانه تحت ثلاثة مسائل

المسألة الأولى

اختلافهم في الاستدلال بالحركة والسكون على حدوث الأجسام

المسألة الثانية

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني(ص ٢٣)، والمطالب العالية للرازي(١٩٨/٤).

(٢) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٤٤٩/٣)، ومجموع الفتاوى له(١٤٠/١٢)، وشرح الأصبهانية (ص ٣٠٨).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(٢٤٣/٢- ٢٤٥)، وانظر هذه الطريقة: الإنصاف للباقلاني(ص ١٧)، والإرشاد للجويني (ص ٢٤)، ولمع الأدلة له -مع شرحها لابن التلمساني- (ص ٢٠)، وغاية المرام للآمدي(ص ٢١٧).

(٤) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٣٠٢/١)، وشرح الأصبهانية له(ص ٣٦٢).

اختلافهم في الاستدلال بالأعراض جميعها على حدوث الأجسام

المسألة الثالثة

اختلافهم في الاستدلال بطريقة الاجتماع والافتراق

المسألة الأولى

اختلافهم في الاستدلال بالحركة والسكون على حدوث الأجسام

يقول ابن تيمية ملخصا لنا هذه الطريقة: ((وملخص ذلك: أن الذين نفوه -يعني الذين نفوا الجسم عن الله تعالى- أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام؛ فقالوا:

- الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون.

- وما لا يخلو عنهما فإنه لا يخلو عن حادث؛ لأن الحركة حادثة شيئاً بعد شيء، والسكون إمَّا عدم الحركة، وإما ضدٌّ يقابل الحركة[1]، وبكل حال: فالجسم لا يخلو عن الحركة والسكون.

- والسكون يمكن تبديله بالحركة؛ فكل جسم يقبل الحركة فلا يخلو منهما، أو مما يقابلهما: فإن كان لا يخلو منهما -كما تقوله الفلاسفة في الفلك- فإنه حادث، وإن كان لا يخلو مما يقابلهما فإنه يقبل الحركة، وما قبل الحركة أمكن أن لا يخلو منها، فأمكن أن لا يخلو من الحوادث.

وما أمكن لزوم دليل الحدوث له كان حادثاً؛ فإن الرب تعالى لا يجوز أن يلزمه دليل الحدوث))[2].

فهذا هو المسلك الأول الذي اعتمد عليه الرازي في التدليل على حدوث الأجسام، وهو مسلك الحركة والسكون، وقد ذكر شيخ الإسلام بن تيمية أن الرازي

---

(١) يعني: أن الحركة والسكون، إمَّا: أنهما يتقابلان تقابل العدم والملكة، أو تقابل الضد، يتضح ذلك بما ذكره الغزالي، وغيره من أنواع التقابل، يقول أبو حامد الغزالي: ((ولا بد من بيان أقسام التقابل وهي أربعة:

أحدها: تقابل النفي والإثبات؛ كقولك إنسان، لا إنسان.

والثاني: تقابل الإضافة: كالأب والابن، والصديق و الصديق؛ إذ أحدهما يقابل الآخر.

والثالث: تقابل العدم والملكة: كما بين الحركة والسكون.

الرابع: تقابل الضدَّين: كالحرارة والبرودة..)). مقاصد الفلاسفة لأبي حامد الغزالي(ص ١١٦).

(٢) منهاج السنة(٢/٢٢٥- ٢٢٦).

أخذه من المعتزلة، وذكر أيضاً أن من تدبر كتب أهل الكلام، من المعتزلة وغيرهم، في حدوث الأجسام، علم أن هذا عمدة القوم[1].

وممَّن استدل بالحركة والسكون على حدوث الأجسام: أبو حامد الغزالي[2]، والسنوسي والذي ذكر طريقة الرازي هذه مختصرة[3]، وكذلك إبراهيم اللَّقاني[4].

يقول الرازي في تقريره لهذا المسلك: «البرهان الأول في إثبات حدوث الأجسام: وهو أنَّا نقول: الأجسام لو كانت أزلية، لكانت في الأزل: إمَّا أن تكون متحركة، أو ساكنة، والقسمان باطلان، فالقول بكونها أزلية باطل»[5].

ثمَّ ذكر أن هذا البرهان يقتضي في تقريره إلى مقدمات ثلاث[6]:

المقدمة الأولى: في إقامة الدليل على الحصر، وهو أن الأجسام لو كانت أزلية: لكانت في الأزل: إمَّا متحركة، أو ساكنة.

المقدمة الثانية: في إقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام في الأزل متحركة، ودلَّل على ذلك بوجوهٍ ستة، وقد ذكر ابن تيمية هذه الأوجه مختصرة، وتعقبها[7].

المقدمة الثالثة: في بيان امتناع كون الأجسام ساكنة في الأزل، وذكر أن هذا المقام يحتاج إلى إقامة الدلالة على أن السكون أمر وجودي، لما فيه الرد على الفلاسفة، الذين يزعمون -على حد قوله- أنه عبارة عن عدم الحركة، عمَّا من شأنه أن يتحرك، وأطال الكلام في تقرير ذلك ببحوث جدلية وكلامية، استغرق فيها صفحات عديدة.

وقد ذكر ابن تيمية حجته في الدلالة على كون السكون أمراً وجودياً، لكنها

---

(١) انظر: درء التعارض(٤/٢٧٣) (٦/١٨٦).

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد(ص ٤٦ -٤٨).

(٣) انظر: العقيدة الوسطى وشرحها(ص ٨٤).

(٤) انظر: هداية المريد(١/٢٤٨).

(٥) الأربعين في أصول الدين(١/٣٢)، وانظر: المطالب العالية له(٤/١٨٠).

(٦) الأربعين للرازي(١/٣٢- ٤٩).

(٧) انظر: درء التعارض(٢/٣٤٤- ٣٧١).

مختصرة، وقد بيَّن وجه الضعف فيها[1].

وأورد ابن تيمية اعتراضاً لبعضهم، على هذه الحجة، وهي كون السكون أمراً وجودياً، وذكر أنه اعتراض بليغ، وقرره تقريراً أوضح وأبين، مما يُبيِّن تناقض الرازي واضطرابه في إقامة الدلالة على كون السكون أمرا وجودياً[2].

وكذلك الآمدي وغيره، ضعَّف هذه الحجة؛ حجة الحركة والسكون، واعترض عليه بكون السكون أمراً وجودياً[3]، وهي فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة وهي في الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون: بجواز بقاء الأعراض[4]؛ وذلك لأنه من المعلوم عند العقلاء أن الجسم يكون متحركاً تارةً، وساكناً أخرى[5]، والناس متنازعون في السكون هل هو أمر وجودي أو عدمي؟.

يقول ابن تيمية: «فمن قال: إنه وجودي قال: إن الجسم الذي لا يخلو عن الحركة والسكون إذا انتفت عنه الحركة قام به السكون الوجودي، وهذا قول من يحتج بتعاقب الحركة والسكون على حدوث المتصف بذلك[6].

ومن قال: إنه عدمي[7]: لم يلزم من عدم الحركة عن المحل ثبوت سكون وجودي؛ فمن قال: إنه تقوم به الحركة أو الحوادث بعد أن لم تكن، مع قوله: بامتناع تعاقب الحوادث؛ كما هو قول الكرامية، وغيرهم، يقولون: إذا قامت به الحركة لم يعدم بقيامها سكون وجودي، بل ذلك عندهم بمنزلة قولهم مع المعتزلة والأشعرية وغيرهم: أنه يفعل

---

(١) المصدر السابق(٢/٣٧١).

(٢) المصدر نفسه(٢/٣٧٧- ٣٨٠).

(٣) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(٣/٢٢٧- ٣٣٥).

(٤) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٢/٣٨٩).

(٥) درء التعارض لابن تيمية(١/٣٠٢).

(٦) وهذا قول المعتزلة، وتبعهم على ذلك بعض الأشاعرة؛ كالرازي، انظر من كتب المعتزلة: شرح شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي(ص٩٦-١١٥).

(٧) وهذا قول الفلاسفة، وكثير من نظَّار أهل الإسلام؛ كالكرَّامية والهشامية، وهو قول الفقهاء والصوفية، وأهل الحديث وغيرهم. انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية(ص ٣٦١).

بعد أن لم يكن فاعلاً، ولا يقولون: إن عدم الفعل أمر وجودي، كذلك الحركة عن هؤلاء»[1].

ومضمون تلك الاعتراضات كما يقول ابن تيمية مخاطباً الرازي: «إن لم يكن السكون وجودياً: بطل الدليل، وإن كان وجودياً، فأنت لم تقم دليلاً على إمكان زوال السكون الأزلي، وإنما أقمت الحجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة، ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة، وغيرها من الصفات؛ كالطعم واللون والقدرة والعلم، وغير ذلك، ثمَّ قُدِّر أن في هذه الصفات الوجودية، ما هو أزلي قديم لوجوب قِدَمِ ما يوجبه، لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها، فإن ما وجب قدم موجبه وجب قدمه، وامتنع حدوثه ضرورة»[2].

ثمَّ إن الرازي نفسه أبطل هذا الدليل؛ دليل الحركة والسكون، كما أبطل كل ما احتج به النفاة، من غير اعتراض على ذلك[3].

فهذه الطريقة: وهي كون الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ليس فيها نزاع معروف، لكن النزاع في السكون هل هو أمر وجودي أو عدمي نزاعٌ مشهور.

وعلى القول: بأنه عدمي فإن هذه المقدمة من الدليل باطلة -وهذا هو المقصود-؛ لأنه حينئذٍ أمكن وجود الجسم الساكن الذي لا يتحرك، وخلوه عن الحوادث، وأن يكون حدوثه بعد أن لم تكن كحدوث الفعل بعد أن لم يكن[4].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/١٤١- ١٤٢)، وانظر: شرح الأصبهانية (ص ٣٦١).

(٢) درء التعارض لابن تيمية (٣/٥).

(٣) انظر: المصدر نفسه (٦/٣٠٨).

(٤) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية (ص ٣٦٢).

المسألة الثانية

اختلافهم في الاستدلال بالأعراض جميعها على حدوث الأجسام

الاستدلال بالأعراض جميعها على حدوث الأجسام هو المسلك السابع المشهور عند الأشعرية، فهو الذي ارتضاه الآمدي، وزيَّف ما سواه من المسالك، وذكر أن أصحابه من الأشاعرة قد اعتمدوا عليه في الدلالة على حدوث الأجسام، وهذه من أشهر الطرق عندهم، وطريقة تقريره لهذا المسلك انبنى على مقدمات[1]:

١- العالم مؤلف من أجزاء حادثة، **وهذه مقدمة أولى.**

٢- والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث، فالعالم إذاً حادث، **وهذه مقدمة ثانية.**

وبيان المقدمة الأولى هو:

١- أن أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض: وذلك لأنه لا خلاف بين العقلاء، في حصر الموجود الممكن، في الجواهر والأعراض، وإن اختلفت مسالكهم في جهة الحصر، وأقسام كل واحد من القسمين[2].

٢- الجواهر والأعراض حادثة، فأجزاء العالم إذاً حادثة، بيانه:

أ- الأعراض حادثة؛ لأن الأعراض ممتنعة البقاء، وكل ممتنع البقاء فهو حادث بِعدَمِ نفسه، فكل واحد من الأعراض من حادث، مسبوق بِعَدمِ نفسه.

وعند ذلك:

١- فإمَّا أن تكون متعاقبة في وجودها إلى غير النهاية.

٢- أو هي منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر.

الأول: محال؛ لامتناع حوادث لا أول لها تنتهي إليه[3]، فلم يبق إلاَّ القسم الثاني: وهي أن تكون جملتها متناهية، ومسبوقة بالعدم؛ فتكون حادثة.

---

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(٣/٣٣٥- ٣٣٦).

(٢) المصدر نفسه(٣/٧).

(٣) وهذا هو الأصل الذي بنى عليه إثبات واجب الوجوب. انظر: الأبكار للآمدي(١/٢٢٧).

ب- وأمَّا كون الجواهر حادثة: فلامتناع عرو الجواهر عن الأعراض[1] .

ت- وإذا كانت الأعراض التي لا عرو للجواهر عنها حادثة، ومسبوقة بالعدم، فالجواهر كذلك؛ لأن ما لا يعرى عمَّا له أول وهو حادث، فله أول وهو حادث، وإلاَّ فلو كان قديماً للزم منه:

١- إمَّا عروه عن العرض في حال قدمه.

٢- وإمَّا أن تكون الأعراض لا أول لها.

وكل واحد من الأمرين محال[2].

وأمَّا بيان المقدمة الثانية من أصل الدليل: فهو أن ما كانت أجزاؤه حادثة، ولها أول تنتهي إليه، فالهيئة الاجتماعية الكائنة عنها، تكون حادثة مسبوقة بالعدم، وهو معلوم بالضرورة، وإذا ثبتت المقدمتان لزم أن يكون حادثاً مسبوقاً بالعدم ضرورة.

فهذا تمام تقريره لهذا المسلك الذي ارتضاه.

وهذا المسلك كله مبني على مقدمتين[3]:

- **المقدمة الأولى:** أن الأعراض جميعها ممتنعة البقاء، وأن العرض لا يبقى زمانين.
- **المقدمة الثانية:** فهي وجوب تناهي الحوادث: أي امتناع وجود حوادث لا أول لها.

أمَّا المقدمة الأولى: فهي محل اتفاق بينهم، وقد حكى الاتفاق على ذلك الرازي؛ حيث يقول: «اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض؛ لأن البقاء صفة، فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض، ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه، لأن عدمه بعد

---

(١) انظر: الأبكار للآمدي(٣/٤٣) -النوع الأول: الفصل السابع: في امتناع تعري الجواهر عن الأعراض، وتعليل قبولها لها-

(٢) انظر: المصدر نفسه(٣/١٦٤- ١٧٥) -الأصل الثاني: الفرع الرابع: في تجدد الأعراض، واستحالة بقائها-

(٣) انظر: درء التعارض(٣/٤٥١- ٤٥٣).

البقاء لا يجوز))[1].

وهذا القول هو قول متقدمي الكلابية والأشاعرة، وعلى رأسهم إماما الطائفة: عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبو الحسن الأشعري.

يقول الإمام ابن تيمية: ((فجاء ابن كلاَّب، ومن اتبعه؛ كالأشعري، والقلانسي فقرَّروا: أنه لابد من إثبات الصفات متابعة للدليل السمعي، وقالوا: ليست أعراضاً؛ لأن العرض لا يبقى زمانين، و صفات الرب باقية))[2].

فالآمدي قد بنى مسألة حدوث الأجسام: على أن العرض لا يبقى زمانين، لكن وجد من أئمة الأشاعرة من اعترض على الآمدي في تقريره لهذا الأصل بمثل هذه المقدمة التي ينكرها جمهور العقلاء، يقول ابن تيمية: ((وقرَّر آخرون ذلك: بأن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن واحد منه.

- قالوا: لأن القابل للشيء لا يخلوا عنه وعن ضدِّه.
- ثمَّ قالوا: والعرض لا يبقى زمانين، فتكون الأعراض كلَّها حادثة شيئاً بعد شيء، والأجسام لا تخلوا منها.

وهذه هي الطريقة المشهورة عند الأشعرية، وعليها اعتمد الآمدي، وذكر أنها عمدة أصحابه، و بنى مسألة حدوث الأجسام: على أن العرض لا يبقى زمانين، واعترض عليه طائفة كالهندي[3]، وقالوا: كيف تقرر هذا الأصل العظيم على مثل هذه المقدمة التي

(١) محصل الأفكار للرازي(ص ١١٤)، وانظر من كتبهم: الإنصاف للباقلاني(ص ١٦)، والتمهيد له أيضاً(ص ٣٨)، والتبصير في أصول الدين لأبي إسحاق الإسفراييني(ص ١٥٩)، والإشارة لأبي إسحاق الشيرازي(ص ١١٧)، والإرشاد للجويني(ص٢٢- ٢٣)، والشامل له أيضاً (ص ١٥٠).

(٢) النبوات لابن تيمية(١/٢٦٦- ٢٦٧) ، وانظر: المصدر نفسه(١/٥٨٧)، درء التعارض له (١/٣٠٦)، ومجموع الفتاوى (٥/٥٣٦) (٦/٤٠) (١٦/٣١٦).

(٣) المشهور بهذه النسبة هو: صفي الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، الشافعي، المتكلم الأشعري، وكان ممَّن ناظر شيخ الإسلام ابن تيمية في الشام لَّما عقدت تلك

ينكرها جمهور العقلاء؟!»[1].

ورغم أن هذه المسألة هي محل اتفاق بين متقدميهم و متأخريهم، إلاَّ أنه وُجد كذلك من أئمة الأشاعرة من خالفهم في هذا الأصل، وهو ناصر الدين البيضاوي[2]، فقد ذكر في كتابه «مصباح الأرواح في أصول الدين» تحت الباب الثاني -الفصل الأول: في أحكام الأعراض الكلية- مسائل، من بينها: **مسألة: إمكان بقاء العرض**. قال فيها: «الثالثة: في أنه يمكن بقاء العرض: لأنه ممكن في الزمان الأول، فكذلك في الثاني، وإلاَّ لانقلب الممكن ممتنعاً، والشيخ[3] استحاله؛ لأن البقاء عرض، فلا يقوم بالعرض، ولأنه لو بقي لامتنع عدمه؛ لأنه لو وجب عدمه: ينقلب الممكن ممتنعاً، ولو أمكن فسببه:

- إمَّا طريان الضِّد: وليس رفعه أولى من دفعه فيدور.
- أو الفاعل: ولا بد له من أثر، فيكون موجِداً لا مُعدماً.
- أو زوال شرطه: وشرطه الجوهر، فيعود الكلام إليه»[4].

وقد ذكر الآمدي أن أصحابه قد احتجوا لهذه الحجة -وهي: أن العرض يمتنع بقاءه- بمسالك ثلاث، ضعفها كُلَّها، وكان من بينها المسلك الذي ذكره الرازي سابقاً، وأشار إليه البيضاوي وهو: أن البقاء صفة، فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض.

يقول الآمدي: «وقد احتج الأصحاب بمسالك: **الأول:** أنهم قالوا: لو بقيت الأعراض لبقيت ببقاء، والبقاء عرض ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض، وهو ممتنع

المجالس حول الواسطية، توفي سنة(٧١٥هـ).

انظر: طبقات الشافعية للسبكي(١٦٢/٩)، والبداية والنهاية لابن كثير(٣٦/١٤، ٧٤).

(١) شرح الأصبهانية لابن تيمية(ص ٣٠٨- ٣٠٩).

(٢) هو أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي المشهور بناصر الدين البيضاوي، لي القضاء بشيراز، أشعري العقيدة، جمع بين علم الكلام والفلسفة كما تدل عليه مصنفاته، كمطالع الأنوار، ومصباح الأرواح. توفي سنة(٦٨٥هـ). انظر: الوافي بالوفيات(٢٠٦/١٧)، وطبقات الشافعية الكبرى(١٥٧/٨)، وبغية الوعاة للسيوطي(٥٠/٢).

(٣) يعني بذلك الشيخ أبا الحسن الأشعري، هذه العادة إذا أطلق لفظ الشيخ في كتبهم.

(٤) مصباح الأرواح للبيضاوي (ص ١٠٥- ١٠٦)، وانظر: مطالع الأنوار له أيضاً (ص ١٠٤).

كما سبق[1] وهو ضعيف لما سبق بيان كون الباقي باقياً بنفسه، من غير بقاء يقوم به[2]»[3].

وقد ذكر الرازي اعتراض بعضهم على هذه الحجة، وذلك من وجهين[4]:

- **الأول:** عدم التسليم بأن البقاء عرض.
- **الثاني:** مع التسليم أن البقاء عرض، لما لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض؟!.

وبهذين الوجهين اعترض البيضاوي على أصحابه؛ حيث يقول: «ورُدَّ الأول[5]: بأن البقاء غير زائد[6]، وإن سُلِّم فالقيام جائز[7]»[8].

وكذلك الإيجي اعترض على هذه الحجة بنفس الاعتراض، فقال: «لا نسلِّم أن البقاء عرض، بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض، كالجوهر، وإن سُلِّم كونه عرضاً فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض»[9].

وهذا الذي ذكره الإيجي، وسبقه إلى ذلك ناصر الدين البيضاوي: كون أن البقاء

---

(١) انظر: الفرع الثالث – من الأصل الثاني: في الأعراض وأحكامها -: في استحالة قيام العرض بالعرض. الأبكار للآمدي (٣/١٦٠).

(٢) انظر: المصدر نفسه (٣/١٥٧) الفرع الثاني – من الأصل الثاني -: في استحالة قيام العرض بنفسه .

(٣) المصدر نفسه (٣/١٦٤).

(٤) محصل الأفكار للرازي(ص ١١٤).

(٥) يعني بذلك الحجة الأولى: وهي قولهم: لو بقي العرض، لبقي ببقاء، والبقاء عرض، فيلزم من ذلك قيام العرض بالعرض، وهو ممتنع، وهذه الحجة التي ضعفها الآمدي.

(٦) معنى قوله «غير زائد»؛ أي: أنه غير صفة، وهم يعبرون عن الأعراض، أو الصفات: بالزائدة، كما يكثر ذلك في كلامهم، واعتبر بذلك بالسنوسي فإنه يكثر من هذا التعبير في عقائده.

(٧) أي: وإن سُلِّم أن البقاء صفة، فقيام العرض بالعرض جائز.

(٨) مصباح الأنوار للبيضاوي(ص ١٠٥).

(٩) شرح المواقف للجرجاني(١/٤٩٩).

ليس بعرض، وأن سُلِّم كونه عرض، فالعرض يجوز قيامه بالعرض، مخالفٌ لجمهور أصحابهم، وعلى رأسهم إمامهم أبو الحسن الأشعري، وأئمة أصحابهم كالباقلاني، وأبي المعالي الجويني، وغيرهم، ممَّن قرَّروا امتناع قيام العرض بالعرض، وقد نقل الرازي اتفاق المتكلمين: على امتناع قيام العرض بالعرض، خلافاً للفلاسفة[1] بل قد خالف الإيجي، والبيضاوي في ذلك إجماع أصحابهم، والذي قد حكاه البيضاوي نفسه[2].

ثمَّ ذكر الآمدي المسلكين الآخرين، وضعَّفهما، وبعد ذلك ذكر المسلك المعتمد في هذه المسألة، وهو الذي أشار إليه الرازي سابقاً مختصراً، وذكره البيضاوي كذلك هو: أنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه؛ لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز.

يقول أبو المعالي الجويني: ((والدليل على استحالة بقاء جميع الأعراض، أنها لو بقيت لاستحال عدمها))[3].

وقد قرَّره الآمدي بشيء من التفصيل، وأجاب عن الإشكالات التي اعْتُرِض بها على هذه الحجة، وقد استغرق في ذلك عدة صفحات[4].

وقد لخصه ابن تيمية بقول: ((وعمدة من قال بامتناع بقائها: أن العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه:

- لأن العدم لا يجوز أن يكون بحدوث ضد، فإن الحادث إنما يحدث في حال عدم الثاني؛ لامتناع اجتماع الضدين؛ لأنه ليس عدم الثاني لطريان الحادث بأولى من العكس.
- ولا يجوز أن يكون بفعل القادر المختار؛ لأن العدم نفي محض، وفعل الفاعل لا يكون نفياً محضاً))[5].

---

(١) انظر: محصل الأفكار(ص ١١٣)، وانظر: الشامل في أصول الدين للجويني(١٩٧)،

(٢) مصباح الأرواح للبيضاوي(ص ١٠٥).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني(ص ٢١٧).

(٤) أبكار الأفكار للآمدي(١٦٧/٣- ١٧٥)، وانظر: أصول الدين للبغدادي(ص ٥١).

(٥) درء التعارض(٤٥٢/٣)، وانظر: الإرشاد للجويني(ص ٢١٧)، وقد ضرب مثالاً بالقدرة.

وبعبارة أخرى: أن العرض لو بقي لم يمكن عدمه، لأن عدمه[1]:

- إمَّا أن يكون بإحداث ضد: وليس رفعه أولى من دفعه فيدور.
- أو بفوات شرط: وشرطه الجوهر، فيعود الكلام إليه.
- أو اختيار فاعل: ولا بد له من أثر، فيكون موجداً لا مُعدِماً.

وكلّ ذلك ممتنع عندهم، وإن كان هناك من لا يعتمد عليها: بل يجوِّزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود، كما يحدث المعدوم، ولا يقولون: إن عدم الأجسام لا يكون إلاَّ بقطع الأعراض عنها، كما يقوله هؤلاء الأشاعرة، بل ولا يقولون بقول المعتزلة: بخلق ضدٍّ هو الفناء لا في محل[2]، وسيأتي بيان السبب الذي ألجأهم إلى مثل هذا الكلام عند إبطال القول: بأن العرض لا يبقى زمانين.

وهذه الحجة رغم أنها المعتمدة في هذا الباب، إلاَّ أنها لم تسلم هي كذلك من اعتراض، فقد ذكر الرازي كذلك اعتراضاً وُجِّه إليها بقوله: «وعلى الثاني -أي على هذه الحجة-: لم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان معيَّن، وهذا لأن العرض عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأول، ثمَّ انقلب ممتنعاً، ثمَّ[3] الزمان الثاني، فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة، ثمَّ ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه، وحينئذٍ يفنى لا لسبب.

سلمنا أنه لا بد له من سبب، لكن لم لا يجوز أن ينتفي لانتفاء الشرط، وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى، فعند انقطاعها يفنى الباقي، ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلاَّ الاستقراء الذي لا يفيد إلاَّ الظن»[4]

وكذلك البيضاوي اعترض على هذه الحجة بقوله: «والثاني[5]: بأنه لا يجوز أن

---

(١) انظر: مصباح الأنوار(ص ١٠٥)، ودرء التعارض(١/٤٠).

(٢) انظر: درء التعارض(١/٤٠).

(٣) كذا هي مثبتة، ولعلَّ الصواب قوله «في» حتى يستقيم الكلام.

(٤) محصل الأفكار(ص ١١٤).

(٥) يعني بذلك: ورُدت الحجة الثانية: وهي المعتمدة، وهي قولهم: لو صح بقاء العرض لامتنع

يجب بعد أزمنة، والمحال مشترك، أو ينتفي بانتفاء الشرط، وهو عرض لا يبقى»[1].

ومضمون هذا الاعتراض: أن العرض عند هؤلاء الأشاعرة ممكن في الزمان الأول؛ أي أنه جائز الوجود؛ لأن الاصطلاح العام للممكن عندهم: هو ما كان جائز الوجود، ويعبر عنه بالجائز، ويقابله: المستحيل أو الممتنع: وهو المعدوم إذا كان غير جائز الوقوع[2].

فإذا كان ذلك كذلك: أي إذا كان العرض عندكم جائز الوجود في الزمان الأول، فكذلك هو جائز الوجود في الزمان الثاني، وإلاَّ انقلب هذا الممكن -الذي هو العرض- ممتنع الوجود، وأنتم تحيلون ذلك، وتمنعونه، فإذا يلزمكم القول: ببقاء الأعراض وإلاَّ تناقضتم.

وهذه الطريقة التي سلكها الآمدي، وذكر أنها المعتمدة عند أصحابه هي أضعف بكثير من طريقة الحركة والسكون التي سلكها الرازي، ولهذا لم يعرج عليها الرازي، ولم يعتمد على هذا المسلك لضعفه، لأنه مبني على: أن الأعراض ممتنعة البقاء، وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء، وقالوا: إن قائليها مخالفون للحسِّ، وضرورة العقل[3].

بل إن الرازي -إمامهم الكبير- رجح بقاء الأعراض، وذكر أنه الحق عنده، كما صرح بذلك في كتابه «المعالم في أصول الدين»؛ حيث قال -تحت المسألة العاشرة-: «الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها: بدليل أنه كان ممكن في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني: لجاز أيضاً أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى

عدمه؛ لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز.

(١) مصباح الأرواح للبيضاوي(ص ١٠٦)، وانظر: مطالع الأنوار له أيضاً(ص ١٠٤).

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي(ص ٤٦)، والمُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي(ص ٧٩).

(٣) انظر: درء التعارض لابن تيمية (٣/٤٥٠، ٤٥٢) (٤/٢٦٨).

الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر، وأنه محال))[1]، وبذلك يكون قد نقض الاتفاق الذي حكاه هو بنفسه عن الأشاعرة في امتناع بقائها.

بل يعتبر هذا المسلك الذي سلكه الآمدي أضعف المسالك، يقول ابن تيمية: ((وأمَّا طريقة الحركة والسكون التي اعتمدتها المعتزلة، فهي التي يعتمدها الرازي، وهي أقوى ممَّا سلكه الآمدي وغيره؛ حيث سلكوا طريقة الأعراض مطلقاً، بناءً على أن: العرض لا يبقى زمانين؛ فإن هذه أضعف الطرق، وطريقة الحركة أقواها، وطريقة الاجتماع والافتراق بينهما، وهي طريقة أبي الحسن الأشعري، وطريقة الكرامية وغيرهم، ممَّن يقول: إنه جسم))[2].

وهذه المقارنة بين هذه الطرق لا تعني أنها صحيحة، بل هي باطلة كلها، يقول ابن تيمية: ((ثمَّ من أراد إثبات حدوث الأجسام بأنها لا تخلوا عن الحركة والسكون، كما فعله من فعله من المعتزلة، ومن وافقهم، فالأمر عليه أيسر من إثبات من أثبت ذلك: بأنها لا تخلو عن كل جنس من أجناس الأعراض عن واحد منها، وأن جميع أنواع الأعراض لا تبقى زمانين، كما سلك هذه الطرق كثير من الأشعرية، ومن وافقهم؛ فإن هذه أبعد الطرق وأطولها، وأضعفها مقدمات، لو كان في هذه الطرق شيء صحيح))[3].

---

(١) المعالم في أصول الدين للرازي (ص ٣٣).

(٢) درء التعارض لابن تيمية (١٣٥/٩)، وهذه المقارنة بين هذه الطرق، لا يعني أنها صحيحة، بل هي فاسدة، وباطلة، فالمقارنة حاصلة فيما بينها فقط. فتنبه.

(٣) درء التعارض لابن تيمية (١٠٠/٨- ١٠١).

الرد والمناقشة

أولاً

إبطال القول

بأن العرض لا يبقى زمانين

فهذا القول: وهو أن العرض لا يبقى زمانين: ممَّن انفرد به هؤلاء من بين سائر العقلاء، وكابروا به الحس، وخالفوا فيه العقل، ومن الناس من يقول: إنه معلوم الفساد بالاضطرار، وهو قول محدث في الإسلام، لم يقله أحد من السلف والأئمة بيانه(1):

- أن نرى الأجسام تكون متحركة تارة وساكنة أخرى، وكل أحد يعلم أن لون جسده الذي كان لحظة هو هذا اللون، فالسواد أو البياض الذي كان موجوداً من ساعة هو هذا السواد والبياض بعينه، وكذلك لون السماء، والجبال، والخشب، والورق، وغير ذلك.
- وقد تسلَّط عليهم النفاة من المعتزلة وغيرهم، لَمَّا قال هؤلاء الأشاعرة: نحن نثبت الصفات، ولا نسميها أعراضاً؛ لأن العرض ما يعرض لمحله، وهذه الصفات باقية لا تزول، فقال لهم النفاة: هذا نزاع لفظي؛ فإن العرض عندكم ينقسم: إلى ملازم لمحله لا يفارقه -ما دام المحل موجودا-، وإلى ما يجوز أن يفارق محله. فالأول: كالتحيُّز للجسم، بل والحيوانية، والنَّاطقية للإنسان، فإنه ما دام إنساناً لا تفارقه هذه الصفة.

ومِمَّا ألجأهم إلى هذا القول: ظنهم أنهما لو كان باقيين لم يمكن إعدامهما -وهذه عمدة القوم -؛ يقول ابن تيمية: «ومِمَّا ألجأهم إلى هذا ظنهم: أنهما لو كان باقيين، لم يمكن إعدامهما؛ فإنهم حاروا في إفناء الله الأشياء، إذا أراد أن يفنيها، كما حاروا في

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٥/٥٣٦)(٦/٤٠، ٣١٨، ٢٧٥)، ودرء التعارض(١/٣٠٢)(٤/٢٦٨)(٦/٢٦٨، ٢٧٠)، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم(٥/٢٣٧ فما بعد).

إحداثها، وحيرتهم في الإفناء أظهر.

هذا يقول: يخلق فناء لا في محل، فيكون ضداً لها، فتفنى بضدِّها[1]، وهذا يقول: يقطع عنها الأعراض مطلقاً، أو البقاء الذي لا تبقى إلا به، فيكون فناؤها لفوات شرطها، ومن أسباب ذلك ظنهم، أو ظن من ظن منهم: أن الحوادث لا تحتاج إلى الله إلاَّ في حال إحداثها، لا حال بقائها، وقد قالوا: إنه قادر على إفنائها، فتكلفوا هذه الأقوال الباطلة» [2].

وقال في موضع آخر: «فإن هؤلاء يقولون: إن الله لا يمكن أن يُفني شيئاً من الأجسام والأعراض، بل طريق فنائها: أنه لا يخلق الأعراض التي تحتاج إلى تجديد، وإحداث دائماً، فإذا لم يحدثها عدمت الأجسام وفنيت بأنفسها؛ لأنه لا وجود لها إلاَّ بالأعراض[3]، ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم»[4].

فالمقصود من كلام ابن تيمية: أن هؤلاء الأشاعرة لَمَّا قالوا: أن الأعراض لا تبقى زمانين؛ أي أنها تفنى في الزمان الثاني من وجودها، وكان فناؤها وعدمها بذاتها[5]، تحَيَّروا في فناء الأجسام التي لا تخلوا عنها هذه الأعراض، والتي من شرط بقائها بقاء العرض:

١- فبعضهم قال: إن فناء الجسم يكون بأن لا يخلق الله فيه بقاء، بمعنى أنه يقطع عليه البقاء، وهذا مذهب شيخهم أبي الحسن الأشعري[6].

---

(١) وهذا القول نسبه البغدادي لأبي علي الجُبَّائي وابنه؛ حيث يقول: «وزعم الجُبَّائي وابنه: أن الفناء عرض يخلقه الله ﷻ لا في محل، فيفنى به جميع الأجسام». أصول الدين(ص٦٥).

(٢) مجموع الفتاوى(١٦/٢٧٥).

(٣) أي أن بقاء الجوهر مشروط ببقاء العرض، وأن الجواهر لا تحتاج إلى الخالق إلاَّ في حال إحداثها، لا في حال بقائها.

(٤) درء التعارض لابن تيمية (٣/٤٥٣).

(٥) قال الآمدي في الأبكار(٣/٣٦٤): «أمَّا فناء الأعراض، وعدمها: فعند أصحابنا بذواتها، لاستحالة بقائها... ».

(٦) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ٦٥)، وأبكار الأفكار للآمدي(٣/٣٦٦).

٢- وبعضهم قال: طريق فنائها: إنما يكون بقطع الأعراض التي لا خُلو للجواهر عنها، وليس البقاء والفناء معنىً، وهذا مذهب أبي بكر الباقلاني[١]، وذكر الآمدي أنه الحق، لكنه في موضع آخر ذكر أن فناء الأعراض:

- إمَّا أنه يكون بإعدام الله تعالى لها.
- أو بعدم خلق الأعراض التي لا عرو للجواهر عنها[٢].

٣- ومنهم من قال: أنه يخلق فناء لا في محل، فيفنى به جميع الأجسام[٣].

ومن أسباب ذلك كله -كما ذكر ابن تيمية سابقاً- ظنهم السيِّئ أن الحوادث لا تحتاج إلى الله تعالى إلاَّ في إحداثها لا في بقائها، وهم مع ذلك قد أنكروا ما هو معلوم بالحس والمشاهدة من حدوث الأجسام، وقالوا: إنما الذي يحدث هو أعراض تلك الجواهر، فتكلفوا هذه الأقوال الباطلة.

وحقيقة قولهم: أن الله لا يمكن أن يُفني شيئاً من الأجسام والأعراض، وأنها تفنى كلها بذواتها، ولا ينفعهم قولهم وتفريقهم: أن الأعراض تفنى بذاتها، والأجسام تفنى بقطع الأعراض عنها، أو غير ذلك؛ لأن الأجسام عندهم مشروطٌ بقائها ببقاء الأعراض، وهذا كما ذكر شيخ الإسلام بن تيمية: أنه من أسخف الكلام الذي ذمَّه السلف والأئمة، وغيرهم من العقلاء، ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم[٤].

بل وحقيقة قول هؤلاء المتبعين للجهمية: أن الله لا يُحدث شيئاً، ولا يُفني شيئاً، بل ويلزمهم: جواز أن يكون الرب مُحدِثاً أيضاً بلا مُحدَث، يقول الإمام ابن تيمية: «وهم حائرون إذا أراد أن يعدم الأجسام، كيف يعدمها؟: والمشهور أنها تعدم بأنفسها إذا لم يخلق لها أعراضاً، فالعرض يفنى عندهم بنفسه، والجوهر يفنى بنفسه، إذا لم يخلق له عرض

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ٦٥)، وأبكار الأفكار للآمدي(٣/٣٦٦).

(٢) انظر: الأبكار للآمدي(٣/٣٦٩، ٣٧٣).

(٣) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص٦٥)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (١٦/٢٧٥).

(٤) انظر: درء التعارض لابن تيمية (٣/٤٥٢- ٤٥٣).

بعد عرض، هذا في الإفناء.

وأمَّا في الإحداث: فإنهم استدلوا على حدوثها بدليل باطل، لو كان صحيحاً للزم حدوث كل شيء من غير مُحدِث، فحقيقة أصل أهل الكلام المتبعين للجهمية: أنه لا يُحدِث شيئاً، ولا يُفني شيئاً، بل يحدث كل شيء بنفسه، ويفنى بنفسه، ويلزمهم جواز أن يكون الرب مُحدِثاً أيضاً بلا محدَث»[1].

وأمَّا ما اعتمدوا عليه في تقريرهم لهذه الحجة الضعيفة من قولهم: أن العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه، فهو: «كلام ضعيف؛ فإنه يمكن عدمه بالإعدام، وفعل الإعدام ليس فعلاً لعدم مستمر، بل هو إحداث لعدم ما كان موجوداً، كما أن إحداث الوجود إحداث ما كان معدوماً، وهذه أمرٌ متجدد يعقل كونه مفعولاً للفاعل.

وأيضاً فالضد الحادث إذا قدر أنه أقوى من الباقي، كان إزالته له لفضل قوته، فإن كون العرضين متضادين لا يستلزم تساويهما، وتماثلهما في القوة والضعف، وأيضاً فإن الفاعل المحدث للعرض الحادث يجعله مزيلاً لذلك الباقي دون العكس»[2].

وكذلك قولهم: **إن العرض لا يجوز قيامه بالعرض:** هو كلام فاسد؛ كما ذكر ذلك ابن حزم بقوله: «وأمَّا قولهم: إن العرض لا يحمل العرض؛ فكلام فاسد مخالف للشريعة، وللطبيعة والعقل وللحواس، ولإجماع جميع ولد آدم، لأننا لا نختلف في أن نقول: حركة سريعة، وحركة بطيئة، وحُمرة مشرقة، وخضرة أشدُّ من خضرة، وخلق حسن، وخلق سيِّء، وقال تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾[4]»[5].

ويقول الإمام ابن تيمية: «لاريب أن الأعراض توصف، فيقال: حركة سريعة وبطيئة، وبياض شديد وضعيف، ومحبة قوية وضعيفة، واعتقاد مطابق وغير مطابق، وقول

(١) النبوات لابن تيمية(١/٣١٩).

(٢) درء التعارض(٣/٤٥٢).

(٣) سورة يوسف الآية(٢٨).

(٤) سورة يوسف الآية(١٨).

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل(٥/٢٣٨- ٢٣٩).

صادق وكاذب، وأمر رشيد وغير رشيد»[1].

ثمَّ إن هؤلاء الأشاعرة الذين يقولون: إن الأعراض لا تبقى زمانين، هي عندهم: على التقضِّي والتجدد؛ أي ينقضي واحد منها، ويتجدد آخر مثله، وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة القادر المختار[2]، **وهذا هو معنى بقاء الأعراض.**

يقول الإمام ابن تيمية: «وأمَّا قولكم: أن العرض لا يبقى زمانين، فهذا شيءٌ انفردتم به من سائر العقلاء، وكابرتم به الحسَّ لتنجوا بالمغاليط عن هذه الإلزامات المفحمة، ثمَّ إنكم تقولون بتجدد أمثاله؛ فهذا هو معنى بقاء العرض»[3].

كيف وقد اعترف حذَّاقهم ببقاء الأعراض، وعلى رأسهم: أبو عبد الله الرازي، وناصر الدين البيضاوي، والذي بدوره ضعف مسالكهم في الدلالة على امتناع بقاء الأعراض، والإيجي والذي هو كذلك سلك مسلك هؤلاء النظار في اعتراضه على جمهور الأشاعرة، وهذا وحده كافٍ في إبطال مذهبهم في هذه المسألة.

ثم هذا القول الذي انفردوا به عن سائر العقلاء: يلزم منه أن المخلوق كذلك لا يبقى زمانين، بل يفنى عقب ما يُخلق[4]، يوضحه: أن هؤلاء أنكروا ما يُعلم بالحس والمشاهدة من حدوث الأجسام، وقالوا: إنما الذي يحدث هي صفات تلك الأجسام، وهذه المسألة مبنية على مسألة: الجوهر الفرد، والمقصود هنا أن القائلين بهذا القول قالوا: أن الجواهر المنفردة باقية بأعيانها، والخالق إنما أحدث أعراضاً لجمع تلك الجواهر وتفريقها[5]، فإن كان حدوث هذه الأجسام مشروط بحدوث صفاتها، فمتى فقد الشرط،

---

(١) شرح الأصبهانية(ص ٤٤٨).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(٣/١٦٤)، وشرح المواقف للإيجي(١/٤٩٨)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٢/١٦١).

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٦/٤١).

(٤) انظر: النبوات لابن تيمية(١/٣١٥).

(٥) وهذه ما تسمى بطريقة الاجتماع والافتراق التي استدل بها شيخ الطائفة، ومن وافقه، وسيأتي مزيد تفصيل في ذلك.

الشرط، لزم منه فقدان المشروط، فيلزم منه: أن الأجسام لا تبقى زمانين؛ لأن أعراضها التي هي شرطٌ في وجودها وبقاؤها، لا تبقى زمانين.

ولهذا اضطرب هؤلاء في المعاد؛ فإن معرفة المبدأ والبعث مبنيٌّ على الخلق[1]:

- فقال بعضهم: هو تفريق تلك الأجزاء، ثمَّ جمعها، وهي باقية بأعيانها.
- وقال بعضهم: بل يعدمها، ويعدم الأعراض القائمة بها، ثمَّ يعيدها، وإذا أعادها فإنه يُعيد تلك الجواهر التي كانت باقية إلى أن حصلت في هذا الإنسان[2].

فهذا القول الباطل جرَّهم إلى ضلالات وأقوال باطلة، يعلم فسادها بضرورة العقل و الشرع، فكما قيل: البدعة لا تجر إلاَّ إلى أختها، بل قد تجر إلى الكفر؛ لأن المعاصي والبدع هي بريد الكفر، والحسنة تتبعها الحسنة بإذن الله تعالى.

---

(١) انظر: المصدر السابق(١/٣١٥-٣١٦).

(٢) انظر: المصدر السابق(١/٣١٥- ٣١٦).

ثانيا

إبطال القول

بأن القابل للشيء لا يخلو عنه، وعن ضدِّه

قولهم: **إن القابل للشيء لا يخلو عنه، وعن ضدِّه:** هي إحدى الحجج الأربعة لنفاة الصفات الاختيارية القائمة بالله ﷻ؛ من متقدمي الكلابية، والأشعرية، والتي تسمى بمسألة حلول الحوادث.

وهذه الحجة هي أشهر الحجج، وهي التي اعتمدها هؤلاء للدلالة على امتناع قيام الأمور الاختيارية بذات الله ﷻ.

فقالت الكلابية والأشاعرة: لو كان الباري ﷻ قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لما خلا عنها وعن أضدادها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث، والرب تعالى ليس بحادث.

وهذه الحجة هي التي صدَّر بها الآمدي الحجج الأربعة، وزيَّفها كلها، فإن الرازي، وكذا الآمدي، ذكروا حجج شيوخهم المتقدمين، التي استدلوا بها على امتناع قيام الحوادث بذات الله ﷻ، وبيَّنوا فسادها كلها[1]، وقد تكلم على هذه الحجج كلها فضيلة الشيخ الدكتور عبد القادر عطا صوفي -وفقه الله- في كتابه النافع «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات»، وعقد لكل واحدة منها مطلباً[2]، واستعان بكلام شيخ الإسلام ابن تيمية، والذي بدوره أبطل تلك الحجج، وتعقب الرازي والآمدي، فيما يحتاج إلى تعقيب[3].

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي(٢/١٠٨) -الطبعة القديمة -، وأبكار الأفكار للآمدي(٢/٢٢-٢٧).

(٢) انظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات للأستاذ عبد القادر عطا صوفي (٢/٣٨٧ فما بعد).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٦/ ٢٤٧)، ودرء التعارض(٢/١٧٧، ٢٠٥) (٤/٢٧)، وجامع الرسائل(٢/٤١).

ولعلي أزيد المسألة إيضاحاً، وذلك فيما يتعلق بالحجة الأولى، المعتمدة والمشهورة عند هؤلاء، وأمَّا الحجج الأخرى، فأحيل القارئ على ما جمعه فضيلة الشيخ عبد القادر عطا صوفي -وفقه الله-.

يذكر ابن تيمية أن هذه الحجة التي صدَّر بها الآمدي تلك الحجج وزيَّفها، وبيَّن فسادها، هي عمدة الكلابية والأشعرية، وذكر رحمه الله أنها مبنية على مقدمتين[1]:

- **المقدمة الأولى:** أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضدِّه، وهي من مقدمات المسلك الذي اعتمد عليه الآمدي، وهي الطريقة المشهورة عند الأشعرية.
- **المقدمة الثانية:** على امتناع تسلسل الحوادث، وهي المقدمة الثانية التي انبنى عليها المسلك الذي اعتمده الآمدي للدلالة على حدوث الأجسام، وذكر أنه المعتمد لأصحابه.

وفي موطن آخر ذكر رحمه الله أنها مبنية على مقدمتين[2] :

- **المقدمة الأولى:** وهي أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده.
- **المقدمة الثانية:** وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

فيكون إذاً المجموع ثلاث مقدمات انبنت عليها هذه الحجة وهي:

١- أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده.

٢- امتناع حوادث لا أول لها.

٣- أن ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث.

فأمَّا المقدمة الأولى: فقد منعها كثير من أهل الكلام، وعلى رأسهم الرازي، والآمدي، وبيَّنوا فسادها -وإن كانوا هم أنفسهم اعتمدوها، واحتجوا بها على حدوث الأجسام-، وأنه لا دليل لمن ادعاها على دعواه، بل قد يكون الشيء قابلاً للشيء، وهو خالٍ منه، ومن ضدِّه؛ كما هو الموجود؛ فإن القائلين بهذا الأصل: التزموا أن كل جسم له

(١) انظر: درء التعارض(٤/٤٠).

(٢) انظر: المصدر نفسه(٢/١٧٧- ١٨٠).

طعم ولون وريح، وغير ذلك من أجناس الأعراض التي تقبلها الأجسام. فقال جمهور العقلاء: هذا مكابرة ظاهرة، ودعوى بلا حجة، وإنما التزمته الكلابية لأجل هذا الأصل[١].

وأمَّا المقدمة الثانية والثالثة: فيقال: إن هؤلاء الأشاعرة: بعد أن أثبتوا لزوم الأعراض، أو بعضها للجسم، وأثبتوا حدوث ما يلزم الجسم، أو حدوث بعضه، احتاجوا إلى أن يقولوا: **ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، أو ما لا يخلوا من الحوادث فهو حادث** ثمَّ هم صنفان[٢]:

١- فكثير منهم لا يقرر هذه المقدمة ولا يقيم عليها دليلاً ، بل يأخذها مسلَّمة؛ ظنّا منهم أن هذه مقدمة ظاهرة معلومة بالضرورة؛ لأن ما لا يسبق الحوادث فلا بد أن يقارنه، أو يكون بعده، وما قارن الحادث فهو حادث، وما كان بعده فهو حادث.

فهم يقولون: إن قولنا: ((حوادث))، وقولنا: ((لا أول لها)): مناقضة ظاهرة في اللفظ والمعنى، وأن لفظ كونها ((حوادث)) يوجب أن يكون ((لها أول))، وهذه طريقة متقدمي الأشاعرة؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وغيره[٣]، فهم لم يفرقوا بين نوع الحوادث، وبين الحادث المعيَّن.

٢-ومنهم من تفطَّن للفرق بين عين الحادث، ونوع الحادث، وذكر دليلاً على ذلك؛ بأن قال: **الحوادث لا تدوم، بل يمتنع وجود حوادث لا أول لها.**

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٥/٥٣٧)، ودرء التعارض (١/٣٠٢)، ولمزيد من التفصيل انظر: الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(١/٤٤٢- ٤٤٤)، ودرء التعارض(١/٣٠٣) (٨/٣٤٤)، ومجموع الفتاوى(٥/٥٤١)(١٢/١٤٢- ١٤٣)(١٦/٣٢٩)، ومنهاج السنة(٢/٢٢٦)، والنبوات(١/٢٥٠).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية(١/٤٤٤)، ودرء التعارض(٨/٣٣٧)، وانظر: الإنصاف للباقلاني(ص ١٧).

وهؤلاء يقولون لأصحابهم قولكم «إثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض»: «هو تناقض إذا نفى الأولية عن نفس ما له أول، وهو كل واحدٍ واحد من الحوادث، أمَّا إذا نفى الأوَّلية عمَّا لم تثبت له أولية، وهو نوع الحادث لم يتناقض»[1].

فصار الدليل عندهم موقوفاً على ذلك، وهذه طريقة أبي المعالي الجويني، والشهرستاني، والرازي، ومن سار على طريقتهم[2].

وكان هؤلاء الأشاعرة ممَّن يمنع تسلسل الآثار في الماضي دون المستقبل، فلمَّا قالوا: **إن ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث:** تفطن كثير من حُذَّاقهم للفرق بين نوع الحادث، وعين الحوادث، وذلك لما في هذه المقدمة من الإجمال والإبهام، فميَّزوا بين النوعين، كما فعل ذلك: أبو المعالي الجويني، والشهرستاني، والرازي، وغيرهم[3]:

- فإن المعلوم أن مالا يسبق الحادث المعين، أو ما لا يخلو عن الحادث المعين فهو حادث، فإن هذا حق، ولا نزاع فيه، وكذلك إذا أريد بالحادث جملة ما له أول، أو ما كان بعد ذلك، ونحو ذلك، وهؤلاء الحذَّاق عرفوا أنه ليس هو المراد.

- وأمَّا ما لا يسبق نوع الحادث فهذا لا يعلم حدوثه إلاَّ بعد بيان امتناع حوادث لا أول لها، فصار الدليل عند هؤلاء موقوفاً على امتناع وجود حوادث لا يتناهى نوعها.

ولهذا جعل أبو المعالي، وغيره هذا الدليل مبنياً على أربع مقدمات[4]:

- **أولاً:** إثبات الأعراض.
- **ثانياً:** إثبات حدوثها.
- **ثالثا:** إثبات استلزام الجسم لها، أي استحالة تعري الأجسام عن الأعراض
- **رابعاً:** استحالة حوادث لا أول لها.

---

(١) انظر: درء التعارض(١٨٥/٧).

(٢) انظر: درء التعارض(٣٤٤/٨)، وانظر: الإرشاد للجويني(ص ١٧)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ١١)، والأربعين في أصول الدين(٢٧/١).

(٣) انظر: درء التعارض(٣٤٤/٨)، ومجموع الفتاوى(١٤١/١٢)،

(٤) انظر: الإرشاد للجويني(١٧- ١٨)، والشامل له (١٦٦- ٢٠٤)، ودرء التعارض(٣٤٤/٨).

وهذه المقدمة الأخيرة ذكر الجويني أن الاعتناء بها حتمٌ؛ لأن إثبات الغرض منها -في زعمه- تزعزع جملة مذهب الملحدة القائلين بقدم العالم.

وهذا بخلاف ما فعله كثير من أصحابه؛ كأبي بكر الباقلاني وغيره؛ حيث جعلوا المقدمات أربع[1]:

- **أولا:** إثبات الأعراض.
- **ثانياً:** إثبات حدوثها
- **ثالثا:** إثبات استلزام الجسم لها.
- **رابعاً:** أن ما لا يسبق الحوادث فهو مُحدَث، وهذه هي النتيجة عندهم.

فمبنى الدليل عند هؤلاء جميعاً: أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، ثمَّ الفريق الثاني الذين تفطنوا للفرق زادوا عليه تقرير: امتناع حوادث لا أول لها.

- **فأمَّا المقدمة الأولى: وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث:** فهي من حجج النفاة لحلول الحوادث، وقد ذكرت سابقاً، أن فحول نظارهم؛ كالرازي، والآمدي وغيرهما، بيَّنوا فسادها[2].
- **وأمَّا المقدمة الثانية: وهي امتناع وجود حوادث لا أول لها:** فيذكر شيخ الإسلام بن تيمية أن هناك من أئمة الأشاعرة من عارضهم في هذا الأصل، بل بعض هؤلاء الأئمة تجدهم يذكرون الحجج في امتناع التسلسل في الآثار في مواضع من كتبهم، وينقضونها في مواضع أُخر، كما وقع في ذلك إمامهم المعظم الفخر الرازي.

يقول الإمام ابن تيمية: «ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل في الآثار، وكلام بعض من عارضهم من أهل القبلة، وهذا موجود في عامة الطوائف، حتى في الطائفة

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني(ص ١٧)، ودرء التعارض(٨/٣٤٥).

(٢) انظر: المطالب العالية للرازي (٢/١٠٨-١١١) (٤/١٩٧)، وأبكار الأفكار للآمدي (٢/٢٢-٢٦)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٤٧)، ودرء التعارض (٢/١٧٧) (٤/٢٧)، وجامع الرسائل (٢/٤١).

الواحدة؛ فإن أبا الثناء الأرموي[1] قد ذكر في ((لباب الأربعين)) لأبي عبد الله الرازي من الاعتراضات على ذلك ما يناسب هذا الموضع، وتابع في ذلك طوائف من النظَّار؛ كأبي الحسن الآمدي وغيره، بل نفس الرازي قد ذكر في مواضع من كتبه نقض ما ذكره في ((الأربعين))[2] ولم يجب على ذلك))[3].

ويذكر ابن تيمية كذلك أن كثيراً من النظار؛ كالرازي والآمدي و الأرموي، نازعوا أبا المعالي الجويني في الحجة التي ذكرها في امتناع دوام الحوادث، وادعائه أن ذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول[4]، وذكر عنهم أنهم يقولون: قد جوَّز ذلك طوائف متنوعة من العقلاء، الذين لم يتلقه بعضهم عن بعض من أهل الملل؛ المسلمين واليهود والنصارى، ومن الفلاسفة، وغيرهم، بل قد يقولون: إن هذا قول الأنبياء وأتباعهم[5].

وذكر أيضاً أن هؤلاء الذين هم من أتباع أبي المعالي الجويني، قد يتبيَّن لهم ضعف هذا الأصل الذي بَنَو عليه حدوث الأجسام، ويترجح عندهم حجة من يقول بدوام فاعلية الباري تعالى، وهم يعلمون أنه دين المسلمين واليهود والنصارى[6].

فالرازي -والذي هو أكثر الناس تناقضاً في هذا الباب- تجده يقرِّر هذا الأصل في أجل كتبه الكلامية «نهاية العقول» وأمثاله من كتبه الأخرى، ويستوعب في ذلك ما ذكره أهل الكلام من الحجج[7]، ثمَّ يعارضه إخوانه المتكلمون فيقدحون في تلك الحجج، واحدةً

---

(١) هو أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي الأشعري، أصله من أرمية من بلاد أذربيجان، صاحب التحصيل مختصر المحصول في أصول الفقه، واللباب مختصر الأربعين في أصول الدين، المحصول والأربعين كلاهما للفخر الرازي، توفي سنة(٦٨٢هـ). انظر: طبقات الشافعية(٨/٣٧١)، والأعلام للزركلي(٧/١٦٦).

(٢) انظر: الأربعين في أصول الدين(١/٢٧).

(٣) انظر: درء التعارض(٢/٣٤٣- ٣٤٤).

(٤) انظر: الإرشاد للجويني(ص ٢٥- ٢٦).

(٥) انظر: درء التعارض(٩/١٧٩).

(٦) المصدر نفسه(٩/١٨٨).

(٧) مع أنه لم يحتج على ذلك بحجة ظنية، فضلاً عن علمية، وقد ادَّعى أن ذلك لا يتم إلاَّ بمقدمة

واحدة، ثمَّ هو نفسه يقدح فيها في مواضع من كتبه، مثل كتابه «المباحث المشرقية»(١)، وكذا كتابه «المطالب العالية»(٢)، وغير ذلك(٣).

ولهذا فهو معترف بعجزه عن مقاومة الدّهريَّة(٤)، ففي أكبر كتبه الكلامية «المطالب العالية» ذكر أدلة الفريقين: القائلين بحدوث العالم وقدمه، وضرب هذه بهذه، ولم يرجِّح شيئًا، بل قد ذكر أن الكتب الإلهية، والأدلة السمعية لم تُبيِّن هذه المسألة(٥).

يقول الرازي -تحت المقدمة الرابعة-: ((إن الكتب الإلهية ليس فيها التصريح بإثبات أن العالم محدث بمادته وصورته(٦)، وتقريره: أن الألفاظ الموجودة في القرآن المشعرة بهذا المعنى ألفاظ معدودة -ثمَّ ذكر عدة نصوص، إلى أن قال بعدها-: فيثبت بهذه البيانات: أنه ليس في القرآن ما يدُّل على حدوث الذوات))(٧).

ثمَّ ذكر بعد ذلك نصًّا من التوراة، وفيه ((خلق الله السماء والأرض)) فقال معقباً

تذكر في سائر كتبه، ممَّا هي معلومة الفساد بالضرورة، وهو ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجِّح. انظر: بيان تلبيس الجهمية(١/٤٢٣).

(١) انظر: المباحث المشرقية للرازي -الفصل الرابع دوام فاعلية الباري تعالى-(٢/٥١٥).

(٢) انظر: المطالب العالية للرازي -في مباحث الحدوث والقدم-(٤/٣-٢٠٤).

(٣) انظر: درء التعارض(٩/١٨٩- ١٩٠).

(٤) الدّهريَّة: هم طائفة من طوائف الفلاسفة الأقدمين، القائلين بقدم العالم ووجوده أزلاً وأبداً، وجحدوا الصانع المدبر القادر، وذهبوا إلى ترك العبادة؛ لأنها لا تفيد، وإنما الدَّهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو واقع فيه. انظر: الفصل لابن حزم(١/٤٧) ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ١٢٣)، والمنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي(ص ٧٦)، ودرء التعارض لابن تيمية(٤/٤٣)(٨/١٣١)(٩/١٤٧).

(٥) انظر: بيان تلبيس الجهمية(١/٤٢٣).

(٦) وقد ذكر -تحت المقدمة الثالثة-: أن القول بأن العالم محدث بمادته-يعني بها الجسم كما قاله- وصورته؛ هو قول أهل أرباب الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس. المطالب العالية(٤/١٥)، وانظر: الأربعين في أصول الدين له(١/٢٩).

(٧) المطالب العالية للرازي(٤/١٧- ١٩).

عليه: ((لا يدُّل على إيجاد تلك الذوات والأجزاء...-إلى أن قال-: فيثبت بهذه البيانات: أنه ليس في القرآن، ولا في التوراة: لفظ يدل بصريحه على أن هذه الذوات حادثة بعد عدمها، كائنة بعد أن كانت نفياً محضاً، وسلباً صرفاً، ولا شك أن هذين الكتابين أعظم الكتب الإلهية، فلما خلا هذان الكتابان عن التصريح بهذا المطلوب أوهم ذلك أن هذه المسألة بلغت في الصعوبة حيث صارت في محلِّ الصعوبة))(١).

ثمَّ قال في آخر كلامه أن ((أكابر الأنبياء صلوات الله عليهم سكتوا عن الخوض في هذه المسألة، وذلك يدل على أنها بلغت في الصعوبة حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها))(٢).

وقد قال قبل ذلك -لَّما ذكر مذهب بعض الواقفين في العالم هل هو قديم أو محدث؟-: ((وإنَّا نقول: هذا من أدلِّ الدلائل على أن الرجل كان منصفاً طالباً للحق — يقصد به هذا المتوقف -؛ فإن الكلام في هذه المسألة قد بلغ في العسر والصعوبة، إلى حيث تضمحلُّ أكثر العقول))(٣).

فهذا الرازي إمام المتكلمين والفلاسفة، يستصعب هذه المسألة، وينكر أن تكون الكتب الإلهية دالَّة على حدوث شيءٍ من الذوات، فكيف يدَّعي هو أصحابه أنهم يقيموا الدلالة على إثبات وجود الرب ﷻ وخلقه للمخلوقات، إن كان ذلك عندهم من محارات العقول.

وأمَّا الآمدي فقد ذكر ابن تيمية: أنه قرَّر إثبات الصانع بناءً على نفي التسلسل في العلل، وقد أورد على نفسه سؤالاً، واعترف بأنه لا جواب له عنه(٤).

فيقال: إذا كان تقريره لنفي تسلسل العلل قد بَيَّن أنه أورد على نفسه سؤالاً لا يعرف جوابه، ولم يقدر أن يقيم حجة على امتناع تسلسل المعلولات، وإثبات الصانع

---

(١) المطالب العالية للرازي(١٩/٤).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) انظر: أبكار الأفكار(٢٨/١-٣٠). وانظر: درء التعارض(٨٨/٣)(٢٩٥/٨، ٣١٣).

موقوف عنده على هذا، فكيف بتقرير نفي تسلسل الحوادث، وأي شيءٍ ينفعه في ذلك؟!، ومن المعلوم أن العقلاء اتفقوا على نفي تسلسل العلل، وتنازعوا في تسلسل الحوادث، فإن كان لم يقم على نفي ذاك عنده دليل عقلي، فهذا أولى، والسؤال الذي أورده يرد على النوعين، وقد ذكره ابن تيمية، وأجاب عنه، وبين اضطرابه في مسألة: إثبات وجود الخالق ﷻ لمَّا بنى ذلك على نفي التسلسل في العلل، وإبطال حوادث لا أول لها[١].

وأمَّا أبو الثناء الأرموي وهو من أئمة نظَّارهم، فإنه يرى جواز التسلسل في الآثار، وجواز حوادث لا أول لها، وعنده أن هذا التسلسل ليس بمنكر، وبه اعترض على الرازي[٢].

ويذكر ابن تيمية عن هؤلاء النَّظار أنهم لمَّا سوَّوا بين النوعين: التسلسل في الآثار -الذي هو جائز باتفاق السلف-، والتسلسل في المؤثرات -الذي هو ممتنع باتفاق العقلاء-، ذكروا طرقاً في امتناع ذلك هم أنفسهم أفسدوها، بل إن الرجل الواحد منهم يذكر بعض هذه الطرق في كتاب، ويفسدها في كتاب آخر.

يقول ابن تيمية: «وكثير من أهل الكلام من المعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية والكرَّامية، ومن وافقهم من الفقهاء الحنفيَّة والمالكيَّة والشافعيَّة والحنبلية، لمَّا سوَّوا بين النوعين اعتمدوا في نفي التسلسل في المؤثرات والآثار على طرق قد أفسدها كثير منهم، حتَّى إن الرجل من هؤلاء يذكر بعض هذه الطرق في كتاب ويفسدها في كتاب آخر؛ كما يفعله أبو عبد الله بن الخطيب، ونحوه، فيقرِّر في كتاب «الأربعين» ونحوه طرقاً في إبطال حوادث لا تتناهى، ويبطلها في مثل كتاب «المباحث المشرقية»[٣] وأمثاله.

ولهذا بيَّن أبو الحسن الآمدي فساد عامة هذه الطرق، واعتمد طريقة أضعف من

---

(١) انظر: درء التعارض(٤/٢٢٩).

(٢) انظر: درء التعارض(١/٣٣٨، ٣٤٦)، وانظر اعتراضات الأرموي على الرازي في: درء التعارض(٢/٢١٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٦٩، ٣٩٣).

(٣) انظر: المباحث المشرقية للرازي -الفصل الرابع دوام فاعلية الباري تعالى-(٢/٥١٥).

غيرها، وكذلك أبو الثناء الأرموي أفسد في «لباب الأربعين» عامة ما قيل في هذا الباب، وهذا مبسوط في موضعه»[1].

وهذا يدُلنا على اضطراب هؤلاء النُّظار الذين هم أئمة الكلام وأهله، في هذه المسألة العظيمة -أعني مسألة امتناع حوادث لا أول لها- والتي يدَّعون أن إثباتها حتم لازم، وهي الركن الأعظم، لأن في إثباتها هدمٌ لأصول الفلاسفة الدّهريَّة الملاحدة القائلين بقدم العالم[2]؛ كما قال إمام متأخري الأشاعرة أبو المعالي الجويني: «والأصل الرابع: يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها، والاعتناء بهذا الركن حتمٌ؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة»[3].

وهذه المسألة كما ذكر ابن تيمية في غير ما موضع تعتبر من المسائل الشائكة العويصة، قد حارت فيها عقول، وضلَّت فيها أفهام، ولهذا فقد اضطرب هؤلاء النُّظَّار في تقريرها، وهناك مسائل أخرى ممَّا تدخل تحت هذا الأصل تناقضوا فيها واضطربوا فيها، فتارة يكونون مع أهل الكلام، وتارة يكونون مع الفلاسفة، وقد أعرضت عن ذكرها خشية الإطالة[4] .

---

(١) الصفدية لابن تيمية(١/٢٣- ٢٤).

(٢) قيل إن أول من قال بقدم العالم هو: أرسطو، ولم يكن هذا القول معروفاً عند المتقدمين من أساطين الفلسفة قبله، بل المشهور من مقالتهم هو القول بحدوث العالم، وإنما اشتهر القول بقدمه عنه، وعن متَّبعيه كالفارابي، وابن سينا، والحفيد ابن رشد وأمثالهم.- كذا قال ابن تيمية - .انظر: الصفدية له(١/١٣٠)، ومجموع الفتاوى له(٥/٥٣٩).

(٣) الإرشاد للجويني(ص ٢٥).

(٤) كمسألة ترجيح الممكن بلا سبب مرجح، واضطراب أئمة نظارهم فيها، كالرازي وغيره، فتارة يكونون مع أهل الكلام، وتارة يكونون مع الفلاسفة، وكمسألة قدم النفوس والعقول التي قال بها الفلاسفة؛ فإن متأخري الأشاعرة اعترضوا على متقدميهم بأن دليلهم على حدوث الأجسام والأعراض لا يتناول حدوث كل ما سوى الله؛ لإمكان وجود العقول والنفوس التي يثبتها المشَّاؤون من الفلاسفة وإمكان قدمها. انظر: الصفدية(١/٦٦، ٢/١١٥).

المسألة الثالثة

اختلافهم في الاستدلال بطريقة الاجتماع والافتراق

طريقة الاجتماع والافتراق هي إحدى الطرق التي سلكها بعض أئمة الأشاعرة للدلالة على حدوث الأجسام، وإثبات الخالق ﷻ، وعلى رأسهم إمام الطائفة أبو الحسن الأشعري، ومن سلك طريقته، كأبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني وغيرهم، وهي طريقة المعتزلة ممَّن يقول: إن الأجسام لا تخلوا عن بعض الأعراض[1].

وهذه الطريقة مبنية على إثبات الجوهر الفرد؛ إذ كانوا يقولون: إن الأجسام لا تخلوا عن الأعراض الحادثة التي هي الأكوان: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، لكن عند التحقيق لم يمكنهم أن يثبتوا ذلك إلاَّ: بالاجتماع والافتراق؛ لأن منهم من يقول السكون أمر عدمي – وقد سبق ذكر الخلاف في ذلك –، ومعلوم أن قبول الاجتماع والافتراق لم يمكنهم حتى يثبتوا أن الجسم يقبل الاجتماع والافتراق، وذلك مبني على أنه مركب من الأجزاء التي هي الجواهر المنفردة فصار الإقرار بالصانع عند هؤلاء المتكلمين مبنياً على إثبات الجوهر الفرد[2].

هذا وقد ادَّعى هؤلاء الأشاعرة إجماع المسلمين على القول بإثبات الجوهر الفرد، وعدوا منكره خارجاً عن الدين، وأن من خالف في ذلك ممّن يدَّعي التوحيد فقد ساوى الملحدة في نفيه التناهي عن الأجزاء، كما ذكر ذلك ابن فورك عن إمامهم أبي الحسن الأشعري؛ حيث يقول: «اعلم أنه كان يقول: إن أجزاء العالم مركبة من جواهر غير

---

(١) انظر: شرح الأصبهانية(ص ٣٠٨)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(١٢/١٤٠)، وبيان تلبيس الجهمية(١/٤٤١)، ودرء التعارض(٨/٣١٤).

وانظر: مقالات أبي الحسن الأشعري(ص ٢١١)، والإنصاف للباقلاني(ص ١٧)، ولمع الأدلة للجويني – مع شرحها لابن التلمساني –(ص ٢٠)، والإرشاد له(ص ٢٤)، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني(ص ١١)، والمطالب العالية للرازي(٤/١٩٩)، وغاية المرام للآمدي (٢١٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٢/٢٤٥).

متجزئة، على معنى أن كل جزء منها لا يصِّح أن يكون له نصف، أو ثلث، أو ربع، ولا يتوهم أن ينقسم، أو يتبعَّض حتى يصير أقساماً وأبعاضاً وأجزاء.

وكان يقول: إن من خالف في ذلك ممَّن يدَّعي التوحيد فقد ساوى الملحدة في نفيه التناهي عن الأجزاء))[1].

وكما قال البغدادي أيضاً: ((وأجمعوا على أن كل جوهر جزأ لا يتجزأ، وأكفروا النَّظام[2] والفلاسفة الذين قالوا: بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية))[3].

وكذلك قال أبو المعالي الجويني: ((اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد، وجزء شائع لا يتميز))[4].

وقال الآمدي: ((فالذي عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة: إثبات الجوهر الفرد))[5].

والمقصود أن هؤلاء القائلين بالجوهر الفرد يقولون[6]:

- أن ما نشاهد حدوثه إنما هو حدوث أعراض لا حدوث أعيان، وتلك الأعيان مركبة من الجواهر الصغار التي قد بلغت من الصغر إلى حدٍّ لا يتميَّز منه جانب عن جانب، وهي الجواهر المنفردة.

---

(١) مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك(ص ٢١١).

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيَّار بن هانئ المعتزلي البصري المعروف بالنَّظام، سمي بالنظام لأنه كان ينظم الخرز ويبيعها، من كبار المعتزلة، زعيم فرقة النظامية من المعتزلة، طالع كتب الفلاسفة فخلطها بعلم الكلام، له مقالات خبيثة؛ منها طعنه في جلّة الصحابة الكرام ﷺ، من أبرز تلاميذه أبو عثمان الجاحظ المعتزلي. توفي النظام سنة بضع وعشرين ومائتين. انظر: تاريخ بغداد(٦/٦٢٣)، وتاريخ الإسلام للذهبي(١٦/٤٧٠).

(٣) الفرق بين الفرق(ص ٢٨٤)، وانظر: أصول الدين له(ص ٣٦).

(٤) الشامل للجويني(ص ١٤٣).

(٥) الأبكار للآمدي(٣/٥٥).

(٦) انظر: النبوات لابن تيمية(١/٢٩٥ فما بعد)، ومنهاج السنة(١/٢١٢).

- وهذه الأجسام التي تركبت من تلك الجواهر المنفردة إنما يستدل على حدوثها بأنها لا تخلوا من اجتماع وافتراق.
- والاجتماع والافتراق أعراض حادثة.
- وما لم يخل عن الحوادث فهو حادث.

وهذه الطريقة انبنت على مقدمات باطلة:

- **المقدمة الأولى:** إثبات الجوهر الفرد.
- **المقدمة الثانية:** أن الأجسام متركبة من تلك الجواهر المنفردة.
- **المقدمة الثالثة:** أن تلك الجواهر المنفردة باقية بأعيانها، والأعراض الحادثة التي هي الاجتماع والافتراق تعتقب عليها، وهذا مبني على أن ما يشاهد حدوثه إنما هو حدوث أعراض لا حدوث أعيان.
- **المقدمة الرابعة:** أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

الرد والمناقشة

فأمَّا المقدمة الأولى: فيقال دعوى القول بأن الجوهر الفرد ممَّا أجمع عليه المسلمون قاطبة، وأن نفيه هو من قول الملحدين، هي دعوى لا دليل عليها، ولا مستند لها لا من كتاب ولا سنة.

وسبب دعواهم هذه أنهم لم يعرفوا من الأقوال المنسوبة إلى المسلمين إلاَّ ما وجدوه في كتب شيوخهم من أهل الكلام المحدث في الدين الذي ذمَّه السلف والأئمة[1]، ثمَّ هؤلاء يحكون إجماعات يجعلونها من أصول علمهم، ولا يمكنهم نقلها عن واحد من أئمة الإسلام، وإنما ذلك بحسب ما يقوم في أنفسهم من الظن، وإذا قيل لأحدهم في الخلوة: أنت حكيت أن هذا قول هؤلاء الأئمة، فمن نقل ذلك عنهم؟ قال هذا العقلاء، والأئمة لا يخالفون العقلاء، فيحكون أقوال السلف والأئمة؛ لاعتقادهم أن العقل دلَّ على ذلك[2] ثمَّ هذه الدعوى منقوضة من وجهين:

أحدها: أنه يوجد من أئمة الأشاعرة ونظارهم من أنكر القول بالجوهر الفرد، وعلى رأسهم إمام الأشعرية عبد الله بن سعيد بن كلاب؛ حيث يقول ابن تيمية: ((وابن كلاب إمامُ أتباعِه هو ممَّن ينكر الجوهر الفرد، وقد ذكر ذلك أبو بكر بن فورك في مصنفه الذي صنفه في مقالات ابن كلاب، وما بينه وبين الأشعري من الخلاف))[3].

وهذا أبو المعالي الجويني أيضاً وهو من هو في المكانة والمترلة عند أصحابه، يتوقف في آخر أمره في إثبات الجوهر الفرد، وهو الذي ادعى أن الإيمان بالله تعالى، وكذا الإيمان باليوم الآخر لا يحصل إلاَّ بذلك، وادعى أن نفيه قول الملحدين.

يقول ابن تيمية: ((وأذكياء المتأخرين: مثل أبي الحسين البصري[4]، وأبي المعالي

---

(١) انظر: منهاج السنة(١٣٨/٢).

(٢) انظر: درء التعارض(٢٩٠/٥).

(٣) مجموع الفتاوى(٢٤٤/١٧)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية(٢٥٦/٢).

(٤) هو أبو الحسين محمد بن علي البصري، شيخ المعتزلة في زمانه، وصاحب التصانيف الكلامية، منها: ((تصفح الأدلة))، و((غرر الأدلة))، لخص طرق أصحابه المتقدمين، توفي سنة (٤٣٦هـ).

الجويني، وأبي عبد الله الرازي: كانوا متوقفين في آخر أمرهم في إثبات الجوهر الفرد»[1].

وكذلك أبو حامد الغزالي أبطل القول بالجوهر الفرد في بعض كتبه الفلسفية، وهو كتاب «مقاصد الفلاسفة»؛ حيث يقول: «أمَّا دليل بطلان المذهب الأول[2]؛ فبإبطال الجوهر الفرد، وبيان استحالته بستة أمور»[3]، ثمَّ ساقها بكاملها.

وأمَّا أبو عبد الرازي فكان هو كذلك ممَّن اختار التوقف في هذه المسألة متابعة لسلفه أبي المعالي الجويني، وأبي الحسن البصري، مع رغبته الشديدة في نصرة القول بثبوت الجوهر الفرد، لكن هو متناقض ومضطرب في هذه المسألة، كما هي طريقته، وإن كان في آخر أمره يصرح بالتوقف.

فنجده في بعض كتبه الكلامية ينصر هذا القول ويذكر في ذلك من الحِجَاج ما أمكنه في نصرة هذا القول، ويجيب عن جميع الاعتراضات والممانعات التي تبطله، كما في أكبر كتبه الكلامية «المطالب العالية»[4]، فقد أطال فيه النفس في تقرير هذه المسألة، والإجابة عمَّا أمكنه من الأسئلة التي أوردت عليها، وقد ذكر أن له رسالة مفردة في مسألة «الجوهر الفرد» أورد فيها تلك الأسئلة التي هي بزعمه جارية مجرى سؤالات السوفسطائية[5]في التشكيك في البديهيات[1]، وكذلك في كتابه «الأربعين في أصول

انظر: سير أعلام النبلاء(١٧/٥٨٧)، ووفيات الأعيان(٤/٢٧١)، و شذرات الذهب(٣/٢٥٩).

(١) درء التعارض لابن تيمية(٨/٣٢١) ، وانظر: منهاج السنة(٢/١٤١)، وشرح الأصبهانية(ص ٣٠٧).

(٢) يعني بهم أصحابه الأشاعرة، الذين قالوا: أن الأجسام هي متركبة من جواهر مفردة، لا تتجزأ لا بالوهم، ولا بالفعل.

(٣) مقاصد الفلاسفة(ص ٨٦- ٩٠).

(٤) انظر: المطالب العالية(٥/١٧).

(٥) السوفسطائية: هي من «السفسطة» وهي كلمة يونانية معرَّبة، أصلها «سوفسطيا» أي الحكمة المموهة؛ فإن لفظ «سوف» معناه في لغة اليونان: الحكمة، ولهذا يقال: «فيلاسوفا» أي: محب الحكمة، ولفظ «سطيا» معناها: المموهة -كذا قال ابن تيمية- والسوفسطائية: قيل أنهم قوم

الدين»[٢] فقد نصر القول فيه بثبوته.

بينما نجده في بعض كتبه الفلسفية «كالمباحث المشرقية» يعقد بعض الفصول في بيان بطلان الجوهر الفرد، فإنه ذكر تحت الفصل الثالث: الأدلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ[٣] ، وعقد فصلاً آخر الفصل السادس : في حكاية شبه مثبتي الجزء الذي لا يتجزأ وأجاب عنها[٤].

وكذلك في كتابه «لباب الإشارات والتنبيهات» ذكر تحت النمط الأول: في تجوهر الأجسام مسائل، والمسألة الأولى: في نفي الجزء الذي لا يتجزأ[٥].

لكن نجده في كتابه الذي سمَّاه «نهاية العقول في دراية الأصول» بعدما أقام الأدلة على ثبوت الجوهر الفرد في مسألة المعاد، وزعم أنها قاطعة، ثمَّ ذكر المعارضات، قال في الجواب: «أمَّا المعارضات التي ذكروها فاعلم أنَّا نميل إلى التوقف في هذه المسألة؛ بسبب تعارض الأدلة؛ فإن إمام الحرمين صرَّح في «التلخيص في أصول الفقه»[٦] : أن هذه المسألة من محارات العقول، وأبو الحسين البصري، وهو أحذق المعتزلة توقف فيها، فنحن أيضاً

ينكرون حقائق الأمور، وقد ظن بعد المتكلمين أنهم ينتسبون إلى رئيس يقال له «سوفسطا»، وهذا غير صحيح، بل إن أصلها على ما ذُكر، وقد ذكر ابن تيمية أن السفسطة: إمَّا خيال فاسد، وإمَّا معاندة للحق، وكلاهما لا ضابط، وذكر أنها أنواع، كلها موجودة في الملاحدة، الذين اختلفت طرائقهم فيما يثبت لله ﷻ من الصفات، وفيما ينفى عنه.

انظر: التسعينية لابن تيمية(١/٢٥٢)، والصفدية له(١/٩٨)، وشرح الأصبهانية له(ص ٦٠)، والتبصير في أصول الدين للإسفراييني(ص ١٤٩)، والفصل لابن حزم(١/٤٢).

(١) انظر: المصدر السابق (٥/١٨).

(٢) انظر: الأربعين للرازي (٢/٣) -تحت المسألة السابعة والعشرين: في إثبات الجوهر الفرد-.

(٣) انظر: المباحث المشرقية للرازي(٢/١١).

(٤) المصدر نفسه(٢/٢٥- ٣٨).

(٥) انظر: لباب الإشارات والتنبيهات للرازي(ص ٨٩- ٩١).

(٦) بحثت في هذا الكتاب لعلّي أجد ما أشار إليه الرازي فلم أجده.

نختار التوقف، فإذاً لا حاجة بنا إلى الجواب عمَّا ذكره))[1].

بل قد اعترف بالعجز عن الجواب عن أدلة الفريقين، وزعم أن أدلتهما متعارضة، وأنه لم يجد جواباً كافيا شافيا في هذه المسألة، وذلك في كتابه «أقسام اللَّذات» -وهو من آخر مصنفاته-؛ حيث قال: ((إنَّا نرى الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة مثل مسألة الجوهر الفرد.

فإنَّا نقول: كل متحيِّز فإن يمينه غير يساره، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، ينتج عنه أن كل متحيز منقسم.

ثمَّ نقول: الآنُ الحاضر غير منقسم، وإلاَّ لم يكن كله حاضر، بل بعضه، وإذا كان غير منقسم، كان أول عدمه في آن آخر متصل بآن وجوده، فلِمَ لزم تتالي الآنات؟، ويلزم منه كون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ.

فهذان الدليلان متعارضان: ولا نجد جواباً شافياً عن أحدهما، ونعلم أن أحد الكلامين شبهة، فكان أحد الكلامين مشتملاً على مقدمة باطلة، وقد جزم العقل بصحتها ابتداءً فصار العقل مطعوناً فيه))[2].

بل وفي كتابه «المطالب العالية» والذي نصر القول فيه بثبوته يعترف بأن هذه المسألة من محارات العقول، وجعل الأدلة من الجانبين بالقوة بمكان حيث لا تزيد العقل إلا الحيرة والشك، فقال: ((وقد حارت العقول أيضاً في أنه هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ، أو ليس الأمر كذلك، بل هو قابل القسمة إلى غير النهاية؟!.

ومن خاض في تلك المسائل، وعرف قوة الدلائل من الجانبين، علم أنه لا حاصل عند العقل إلاَّ الحيرة والدهشة، والأخذ بالأولى و الأخلق[3]، فيثبت بهذا الاستقراء أن

---

(١) انظر: نهاية العقول للرازي -مخطوط(ق/٢٤٠ أ)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية(٢/٢٥١-٢٥٢)(٣/٢٠٣).

(٢) أقسام اللَّذات للرازي(ص ٢٥٥).

(٣) وهذا بناءً على أصل الفلاسفة: وهو أنه لا سبيل للعقول البشرية إلى تحصيل الجزم واليقين في العلم بالصانع ومعرفة صفاته، بل يكتفي به بالأخذ بالأولى والأخلق، والتمسك بالجانب الأكمل

حاصل العقل في معرفة أظهر المعلومات ليس إلا الحيرة والدهشة، والأخذ بالأولى والأخلق»[1].

فهذا الرازي وهذه طريقته في أعظم مسائلهم، وأمَّا الآمدي فاعترف هو كذلك بالعجز، وأقرَّ على نفسه بالحيرة، واختار وجوب التوقف فيها تأسيًّا بمن قبله، فيقول -بعدما أورد الإشكالات وعجز عن الإجابة عن بعضها-: «وأمَّا الباقي -يعني باقي الإشكالات-: فإشكالات مشكلة، وإلزامات معضلة يحار العاقل المنصف في الانفصال عنها، وفي جهة حلِّها وغايته لزوم التعارض بينها، وبين أدلة أهل الحق، ووجوب الوقف في هذه المسألة تأسيًا بجماعة من فضلاء المتكلمين، وعسى أن يكون عند غيري غير هذا»[2].

وهذا الوجه المذكور هنا هو من أبلغ الأوجه في إبطال ما ادعوه من إجماع المسلمين على ثبوت الجوهر الفرد؛ وهو حجة عليهم؛ لأنهم هم أنفسهم اعترفوا بالعجز والتوقف في ثبوته وهم من حكى الإجماع في هذا، كما أنه حجة على من جاء بعدهم من أصحابهم، فليس لأحد منهم أن يدَّعي ما ادعوه، اللَّهم إلاَّ التعصب والمكابرة.

وإذا كان هؤلاء الذين ادعوا توقف الإيمان بالله واليوم الآخر على ثبوته قد شكوا فيه، وقد توقفوا في آخر عمرهم: كإمام المتأخرين من المعتزلة أبي الحسين البصري، وإمام المتأخرين من الأشعرية أبي المعالي الجويني، وإمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أبي عبد الله الرازي، والآمدي، فأيُّ ضلال في الدين وخذلان لهم أعظم من هذا[3].

الثاني: أنه ممَّا هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام أن الرسول ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، لم يبنوا شيئًا من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه،

والفضل. انظر: المطالب العالية للرازي(١/٤١).

(١) المطالب العالية(١/٤٤).

(٢) أبكار الأفكار للآمدي(٣/٧٣).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(٢/٢٥١- ٢٥٣) -بتصرف يسير؛ وذلك بإضافة الآمدي-.

ولا ربطوا بذلك حكمًا علميًّا ولا عمليًّا، وأيضاً فإنه أطبق أئمة الإسلام على ذمِّ من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض(1).

فإذاً دعوى أن الجوهر الفرد هو قول أهل الإسلام قاطبة، دعوى باطلة من أساسها، وإثبات الجواهر المنفردة باطلٌ.

وأمَّا المقدمة الثانية: وهي دعواهم أن الأجسام متركبة من الجواهر المنفردة، فهي باطلة وذلك من وجهين:

أحدها: ما تقدم من إبطال الجوهر الفرد، فإن بإبطاله يبطل القول بأن الأجسام متركبة من الجواهر المنفردة، وهذا الوجه كافٍ وحده في إبطال هذا القول.

الثاني: ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا الموضع اضطرب فيه أهل الكلام والفلسفة اضطراباً عظيما(2):

- فقال هؤلاء الأشاعرة، وغيرهم من المعتزلة: إن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزَّأ، وهي الجواهر المنفردة، ويقول هؤلاء: أن الجسم يقبل القسمة إلى غاية محدودة هي الجوهر الفرد.
- وقالت طائفة: بل فيها أجزاء لا نهاية لها، وهو المذكور عن النظَّام، وذُكر عنه أن قال: ما من جسم إلاَّ وهو مركب من جواهر فردة لا نهاية لها بالفعل(3).

---

(1) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٤٢٧/١)، وقد نقل كلام أبي المظفر السمعاني.، ومجموع الفتاوى(٢٤٤/١٧).

(2) انظر: درء التعارض(٣٢٠/٨)، والصفدية(١١٧/١)، ومجموع الفتاوى(٣١٧/١٢)، وشرح الأصبهانية له(ص ٣٠٦)، ومنهاج السنة(١٣٦/٢)، وانظر هذه الأقوال في: مقاصد الفلاسفة لأبي حامد الغزالي(ص ٨٥)، والأربعين للرازي(٣/٢)، ولباب التنبيهات والإشارات له أيضاً(ص ٨٩)، وأبكار الأفكار للآمدي(٧٩/٣) -في تحقيق معنى الجسم-، وشرح المقاصد للتفتازاني(١٠/٣).

(3) ذكر ذلك الآمدي في أبكاره(٨٩/٣) بعدما نقل مذهب المعتزلة في معنى الجسم؛ حيث قالوا: أنه الطويل العريض العميق، لكن اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم؟ فذكر أقوالهم في ذلك،

- وقالت طائفة: بل هي مركبة من المادة والصورة[1]، وهي تقبل الانقسام إلى غير نهاية، لكن ليس فيها أجزاء لا نهاية لها، وهذا ما ذهبت إليه الفلاسفة، نفاة الجوهر الفرد.

ومِمَّن نصر قول الفلاسفة من أئمة الأشاعرة أبو حامد الغزالي[2].

- وقالت طائفة: ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا، ولا تتجزَّأ إلى غير غاية، كما أنهم لا يقولون: بوجود ما لا يقبل الانقسام، بل كل ما وُجد يقبل الانقسام، لكنه يستحيل إلى جسم آخر في حال تميَّز جانب منه عن جانب، وهو قول ابن كلاَّب إمام الأشعري وذويه، وهو قول أكثر أهل الطوائف من أهل النظر.

والمقصود أن هذا الموضع مِمَّا وقع فيه الاضطراب بين أهل الكلام، فليس لهم بعد ذلك أن يدَّعوا أن هذه مقدمة صحيحة لا تقبل النزاع، وأن يبنوا عليها حدوث الأجسام ليستدلوا بها على الخالق ﷻ.

كيف وبعض أصحابهم نصر قول الفلاسفة، بأن الأجسام هي المركبة بالضرورة من

وأولها قول النظام.

(١) يقول ابن تيمية في معنى: المادة والصورة عند هؤلاء: «وهذه المادة عندهم: جوهر عقلي، وكذلك الصورة المجرَّدة: جوهر عقلي.

ولكن الجسم مُركَّب من المادة والصورة، ولهذا قسَّموا الموجودات، فقالوا:

- إمَّا أن يكون حالاًّ بغيره
- أو محلاًّ.
- أو مركَّباً من الحالِّ والمحلّ
- أو لا هذا ولا هذا.

فالحالُّ في غيره: هو الصورة، والمحل: هو المادة، والمركَّب منهما: هو الجسم، وما ليس كذلك؛ إن كان متعلِّقاً بالجسم: فهو النفس، وإلاَّ فهو العقل». النبوات(٣٠٩/١)، وانظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي(ص ١٠٩)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٥/٣).

(٢) انظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي(ص ٩١).

الصورة والهيولي لا محالة، وأنه هو المذهب الحق، وأبطل القول: بأن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ، وذلك بإبطال الجوهر الفرد، ألا وهو إمامهم الكبير حجة الإسلام -كما وصفوه بذلك-: أبو حامد الغزالي.

يقول أبو حامد الغزالي بعدما أبطل قول أصحابه بستة أمور: ((وإنما الأجسام هي المركبة بالضرورة من الصورة والهيولي لا محالة، فإذاً تحصَّل من مجموع ما سبق أن الحق هو الرأي الثالث، وهو أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ، لا متناهية، ولا غير متناهية))[(١)].

وإلاَّ فالقول بأن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة قولٌ لا يُعرف عن أحد من أئمة المسلمين؛ لا من الصحابة، ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا من بعدهم من الأئمة المعروفين، بل جمهور الأمة حتى من طوائف أهل الكلام ينكرون تركب الأجسام من الجواهر المفردة[(٢)].

وكذلك القول: بأنها مركبة من المادة والصورة، فهي دعوى باطلة[(٣)]، وكذلك دعوى قبول الأجسام الانقسام إلى غير نهاية باطلة[(٤)].

يقول ابن تيمية: ((ونقول: إثبات الجوهر الفرد باطل، والأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة، ولا من الهيولي والصورة، بل الجسم واحد في نفسه.

وأمَّا كون الأجسام كلها لا تقبل التفريق، أو لا يقبله إلاَّ بعضها، فليس هذا موضع بسطه، وبتقدير أن يقبل ما يقبل التفريق، فلا يجب أن يقبله إلى غير غاية، بل يقبل إلى غاية، وبعدها يكون الجسم صغيراً، لا يقبل التفريق الفعلي، بل يستحيل إلى جسم آخر؛

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية(١٣٩/٢)، وشرح الأصبهانية له(ص ٣٠٦)، ودرء التعارض(٣٠٣/١).

(٣) انظر: شرح الأصبهانية(ص ٣٠٥) لابن تيمية، وبغية المرتاد(ص ٤١٦)، و الرد على المنطقيين له (ص ٦٧).

(٤) انظر: شرح الأصبهانية(ص ٣٠٥).

كما يوجد في أجزاء الماء إذا تصغَّرت فإنها تستحيل هواء، مع أن أحد جانبيها متميز عن الآخر، فلا يحتاج إلى إثبات جزء لا يتميز منه جانب عن جانب، ولا يحتاج إلى إثبات تجزئة وتفريق لا يتناهى، بل تتصغَّر الأجسام، ثمَّ تستحيل إذا تصغَّرت فهذا القول أقرب إلى العقول»[1].

فالتقرير الذي أورده ابن تيمية هنا فيه رد على الطائفتين:

- **الطائفة الأولى:** التي زعمت أن الأجسام قابلة للانقسام إلى غاية هي الجواهر المنفردة.

ووجه الرد عليها: أن الأجسام إذا انقسمت فلا بد وأن تنتهي إلى غاية، وهذه الغاية ليست هي هذه الجواهر المنفردة، التي لا تتجزأ، والتي لا يتميز جانب منها عن جانب آخر، بل هذه الأجسام تتصغَّر، ثمَّ تستحيل إذا تصغَّرت، كما يوجد في أجزاء الماء إذا تصغَّرت فإنها تستحيل هواء، مع أن أحد جانبيها يتميَّز عن الآخر.

يقول الرازي رادًّا على أصحابه بأن كل متحيِّز لا بد وأن يتميّز جانبه عن الجانب الآخر: «الأجسام البسيطة قابلة للقسمة، وتلك القسمة: إمَّا أن تكون بالفعل، أو بالقوة، وعلى التقديرين: فهي متناهية، أو غير متناهية، فالاحتمالات أربعة:

أحدها: أن الأجسام مركبة من أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وكل واحد منها لا يقبل القسمة: لا في الوهم ولا في الوجود، وهذا باطل:

لأن كل متحيِّز فلا بدَّ وأن يتميَّز جانب يمينه عن جانب يساره، فيكون: منقسماً، ولأن الصفحة المركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ إذا وقع الضوء على أحد وجهها، فالجانب المستضيء غير الجانب المظلم فينقسم»[2].

وهذا رد عقلي وجيه، ومن قال بخلاف ذلك فقد كابر الحسَّ والعقل.

- **والطائفة الثانية:** التي زعمت أن الأجسام قابلة للانقسام إلى غير غاية -وهم الفلاسفة، ومن وافقهم كالنظَّام -، فيكفي أن يقال هذا القول هو كذلك ممتنع

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية(١/٢١٢-٢١٣)، وانظر: الصفدية له(١/١١٨).

(٢) انظر: لباب الإشارات للرازي(ص ٨٩- ٩٠).

عقلاً، ويستحيل وقوعه حسًّا؛ إذ أن الأجسام إذا فُرِّقت تنتهي إلى أجزاء صغيرة، تستحيل إلى غيرها إذا انتهى صغرها، وقد تستحيل قبل صغرها، كما نشهد في أجزاء الماء إذا صغرت بأنها تستحيل هواءً، فلا تبقى.

والقول باستحالة الأجسام بعضها إلى بعض هو قول: الفقهاء، والأطبَّاء، وكثير من أهل الكلام وجمهور العقلاء[1].

وأمَّا المقدمة الثالثة: وهي قولهم بأن تلك الجواهر باقية بأعيانها، وأن الأعراض الحادثة كالاجتماع والافتراق تعتقب عليها، فيقولون: ((إنَّا لا نشهد، بل ولا نعلم في زماننا حدوث شيء من الأعيان القائمة، بل كلُّ ما يشهد حدوثه، بل كل ما حدث من قبل أن يخلق آدم، إنما يحدث أعراض في الجواهر التي هي باقية، لا تستحيل قط، بل تجتمع وتفترق، والخلق عندهم الموجود في زماننا، وقبل زماننا، إنما هو جمع وتفريق، لا ابتداع عين وجوهر قائم بنفسه، ولا خلق لشيء قائم بنفسه، لا إنسان، ولا غيره، وإنما يخلق أعراضاً.

ويقولون: إن كل ما نشاهده من الأعيان فإنها مركبة من جواهر، كل جوهر لا يتميز يمينه عن شماله، وهذا مخالفة للحس والعقل كالأول))[2].

وهذا الذي قالوه: خلاف ما دلَّ عليه السمع والعقل والعيان، وخلاف ما أجمع عليه العلماء أئمة الدين، وغيرهم من العقلاء؛ فإن ((حدوث ما يشهد حدوثه من الثِّمار والزروع والحيوان وغير ذلك أمرٌ مشهود؛ فإن الإنسان إذا تأمَّل خشب الشجرة، وما يُخرجه الله منها من الأنوار والثِّمار، وما يُخرجه من الحيوان من النطفة والبيض، أيقن بحدوث هذه الأعيان.

فإذا قيل له: هذا لم يحدث، ولكن كانت أجزاؤه مفرَّقة فاجتمعت، وجُعل لها صفة غير تلك الصفة.

---

(١) انظر: شرح الأصبهانية(ص ٣٠٦).

(٢) النبوات لابن تيمية(٢/١٠٩٧- ١٠٩٩)، وانظر: منهاج السنة(٢/١٣٩).

قال: أمَّا ما تغيَّرت صفاته؛ كتغيُّر الأبيض إلى السواد، والساكن إلى الحركة، والحامض إلى الحلاوة، والمُفرَّق إلى الاجتماع، وتغيُّر الجسم من شكل إلى شكل؛ كتغيُّر الشمعة والفضة ونحو ذلك من صورة إلى صورة، فهذا كلُّه وما يشبهه: يشهد فيه أن العين باقية، وإما تغيَّرت صفاتها التي هي: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والألوان والطعوم والأشكال.

بخلاف الثمرة التي تخرج من الشجرة، والجنين الذي يخرج من بطن أمِّه، والفرُّوج الذي يخرج من البيضة؛ فإن عاقلاً لا يقول: إن نفس الرُّطبة فيها جرم الخشب باقياً، ولا أجزاء الجنين كعظمه وبصره فيها أجزاء النطفة باقية، ولا نفس الفرُّوج فيه بياض البيض باقياً.

فمن قال: إن هذا باق في هذا، كما أن الجسم الذي اسودَّ بعد بياضه، وحلا بعد حموضته، وصار مدوَّرا بعد أن كان مسطَّحا باق، فهو لا يتصور ما يقول، أو هو معاند مسفسط، فالأمر ينتهي إلى عدم التصور التام، أو العناد المحض، وهذا أصل ضلال كل ضلال، وهو الجهل أو العناد، والعناد: وصف المغضوب عليهم، والجهل وصف الضالين.
والفرق بين استحالة العين، وتبدُّل الصفات معلوم للعامة والخاصة، وقد ذكر الفقهاء ذلك في غير موضع»[1].

وقد اعترف بعض أئمة الأشاعرة باستحالة بعض المواد إلى بعضها البعض، وخالف أصحابه في ذلك، واستدل على ذلك ببرهان المشاهدة، وعلى رأسهم إمامهم الكبير الغزالي حيث قال -تحت الدعوى الخامسة-: «أن هذه العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض، فينقلب الهواء ماءاً أو ناراً، والماء هواءً أو أرضاً – يعني تراباً أو حجارة –، وكذلك باقيها، وقد أنكر هذا قوم[2].

وبرهانه المشاهدة: وهو أن نفخ الحدَّادين لو نفخ فيه زماناً متطاولاً نفخاً قويًّا حمى

---

(١) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٨/٣٢٢- ٣٢٣)، وانظر: درء التعارض(٥/١٩٥)، والنبوات له(١/٢٩٨).

(٢) فيه إشارة إلى أئمة أصحابه من الأشاعرة، وغيرهم.

ما فيه من الهواء واحترق وصار ناراً، ولا معنى للنار إلاَّ هواءً محترق، ولو ركب كوز من الزجاج مثلاً في وسط الثلج تركيباً مهندماً برد الهواء الذي في داخله واستحال ماءً، واجتمع قطرات على سطحه، فإذا كثرت اجتمعت في أسفله...-إلى أن قال-: وأمَّا استحالة الماء هواءً فهو ظاهر عند إيقاد النار تحته، وتصاعد البخار هواء، فأمَّا استحالة الماء أرضاً: فقد شوهد ذلك في قطرات الماء الصافي من المطر إذا وقعت على المواضع التي فيها قوة محجرة معقدة فتنعقد في الحال أحجاراً، وأمَّا استحالة الأحجار بالذوبان: ماءً فيدرك بالتجربة من صناعة الكيمياء وتحليل الأحجار»[(١)].

فهذا الذي قرره الغزالي من استحالة هذه العناصر الأربعة -الماء والهواء والنار والتراب-، وانقلابها إلى بعضها البعض، هو نفسه الذي قرر الرازي واعترف به كما في كتابه «لباب الإشارات»[(٢)]، واستدل على ذلك بالمشاهدة والعيان، وهو حجة عليه وعلى أئمة أصحابه.

وأمَّا المقدمة الرابعة: وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فقد تقدم الكلام عليها.

والمقصود من هذا كله: إذا كانت هذه الطريقة، التي زعم أصحابها أنهم يثبتون بها حدوث الأجسام، لكي يتوصلوا إلى إثبات الخالق ﷻ مبنية على مثل هذا المقدمات الباطلة، التي وقع النزاع فيها بين أصحابها، لم يكن هذا البرهان عند التحقق موصل لمعرفة الخالق ﷻ، ومحقق للإيمان الذي يصبوا إليه هؤلاء، بل هو قائمٌ على نقيض ذلك -كما سيأتي إيضاحه في الفوائد-.

---

(١) مقاصد الفلاسفة للغزالي(ص ٢٥٧- ٢٥٨).

(٢) انظر: لباب الإشارات والتنبيهات(ص ١١١- ١١٢).

المطلب الثاني

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: ممَّا يستفاد من هذه الدراسة بطلان دليل الحدوث والأعراض، الذي استند إليه هؤلاء الأشاعرة في إثبات الخالق ﷻ، وأوجبوا النظر فيه على كل مكلَّف، وجعلوه أصل الدين والإيمان؛ إذ هم مختلفون في مقدماته، وليسوا متفقين، بل كلٌّ منهم يقدح في مقدمة الآخر، ويطعن في طريقته، بل إن الواحد منهم تجده يبطل حجته ويبيِّن فسادها، بعد أن كان يقرِّرها ويعتمدها، وهذا عين التناقض والاضطراب.

ولهذا صار من يسلك هذه الطريقة من حُذَّاقهم يتبيِّن لهم فسادها، كما ذكر سابقاً عن بعضهم؛ كأبي الحسن الأشعري، وأبي حامد الغزالي، وأبي عبد الله الرازي، وغيرهم.

ثمَّ الذي يتبيَّن له فسادها: إذا لم يجد عند من يعرفه من المتكلمين في أصول الدين غيرها بقي حائرًا مضطرباً[(١)].

وكذلك تجد بعض أئمتهم ممَّن صنَّف في العقيدة الأشعرية، يعرض عن هذه الطريقة من أصلها، ولا يذكرها؛ كأبي عبد الله الأصبهاني، وكأنَّ ذلك لما رأى فيها من الاضطراب، لا سيما فيما عنده من طريقة الرازي وأمثاله؛ فإن كلامهم فيها يوجب الحيرة والشك[(٢)].

ثانياً: إذا عُلم بطلان هذه الطريقة، وتبيَّن بكلام بعضهم في بعض في إفساد دلائلها، وقدحهم في مقدماتها واعترافهم بفسادها، يتضح لكلِّ ذي عقلٍ وفهم خطأ هؤلاء في ما ادَّعوه من أمور باطلة، وذلك من عدة أوجه:

أحدها: دعواهم أن الرب تعالى لا يعرف إلاَّ بهذه الطريق، وأن معرفة صحة الرسالة وصدق الرسول ﷺ، لا يمكن إلاَّ بها؛ إذ كان ذلك متوقف على معرفة حدوث العالم،

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية(١/٢٧٨- ٢٧٩).

(٢) انظر: شرح الأصبهانية(ص ١٥٤).

وحدوثه لا يعرف إلاَّ عن طريق معرفة حدوث الأجسام.

فهذه دعوى باطلة، أنكرها عليهم أئمتهم، وقالوا: بل يمكن العلم بصحة السمع وصدق الرسول ﷺ بطرق متعددة، ثمَّ يعلم بالسمع حدوث العالم، وبالتالي يحصل العلم بالخالق سبحانه وتعالى[1].

فأئمة نظَّارهم قد اعترفوا بإمكان كونها سمعية، فضلاً عن وجوب كونها عقلية، فضلاً عن كونها أصلاً للسمع، فضلاً عن كونها لا أصل للسمع سواها[2]، فماذا بعد الحق إلاَّ الضلال والخسران المبين.

ثمَّ يقال لهؤلاء: إن شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلاَّ بهذه الطريق، هي شهادة على أنفسكم بالضلال والجهل بالطرق الذي دعت الأنبياء أتباعهم إليها، وإذا كنتم لا تعرفون تلك الطرق فأنتم جُهَّال بطرق الأنبياء، وإذا قلتم: لا يمكن أن يعرف اللَّه إلاَّ بهذه الطريق، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه، ونفي لما لا يمكنهم معرفته، وكفى بذلك جهلاً وضلال، وبُعدًا عن الحق وأهله[3].

الثاني: دعواهم أن مثل هذا الدليل العقلي الفاسد، إذا تعارض مع نصوص الكتاب والسنة، المُتَّفَق على دلالتهما عند الناس، وجب تقديمه عليهما -كما ادَّعى ذلك صاحب هذا القانون الرازي-، فهي دعوى باطلة، كيف وأن أصحابها قد تنازعوا في مقدماتها، وبيَّنوا فسادها، واعترفوا ببدعيتها، وأنها طريق مخوف فيها مشقة وتعب، يُخاف سالكها الانقطاع[4].

فإذا كان ذلك كذلك قيل: السمع دلالته معلومة متفق عليها، وما يقال إنه معارض لها من العقل ليست دلالته معلومة متفق عليها، بل فيها نزاعٌ كبير، فلا يجوز أن يعارض

---

(١) انظر: درء التعارض(٥/٢٨٩) ، وشرح الأصبهانية(ص١٥٤، ٧١٩).

(٢) انظر: درء التعارض(١/١٣٢).

(٣) المصدر نفسه(١/١٣٠).

(٤) انظر ذم هذه الطريقة: رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري(ص١٨٥ فما بعد)، وفيصل التفرقة لأبي حامد الغزالي(ص٨٩).

ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء، بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء[1].

الثالث: دعواهم إن أول ما يجب على المكلف النظر في هذا الدليل الباطل، وهذه أيضًا دعوى باطلة، أنكرها أئمتهم ونظَّارهم، على من ادَّعاه، وقد سبق الكلام عليها.

الرابع: دعواهم أن القول بإثبات الجوهر الفرد، هو قول المسلمين قاطبة، وأن نفيه هو من قول أهل الإلحاد، كذلك هي دعوى باطلة لا أساس لها، كيف وأئمتهم الكبار شكوا في ثبوته وتحيروا في آخر أمرهم، واضطربوا فيه، وهو في الحقيقة لا يمكن أحد أن يحصره بحسِّه.

ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية إذ يقول: ((ولكن بنى هذه الطائفة المشهورة من المتكلمين على مسمَّى هذا الاسم الهائل الذي هو الجوهر الفرد عندهم: إثبات الخالق والمعاد، وهو عند التحقيق ما لا يمكن أحدًا أن يحصره بحِسِّه باتفاقهم، وعند المحققين لا مسَّ له))[2].

فهذه أهم الأوجه التي يتبيَّن بها خطأ هؤلاء، فيما ادَّعوه من دعاوى باطلة، معلوم فسادها بالعقل و الشرع.

ثالثاً: لَّما كانت هذه الطريق فاسدة وباطلة، وغير موصلة إلى الحق الذي يصبوا إليه هؤلاء، استطال عليهم الفلاسفة لَّما علموا فسادها -إذ قد ادَّعى هؤلاء الأشاعرة ومن شايعهم أنهم لا طريق لهم إلى العلم بحدوث العالم، والردِّ على الدّهريَّة إلاَّ من جهتها-.

فقال لهم هؤلاء الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وكذلك المعارضون لهم من أهل الملل وغيرهم القائلين بأن السموات والأرض محدثة من عدم[3]: إثبات ذات كانت معطَّلة عن

---

(١) المصدر نفسه(١/١٩٥).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/٢٥٩- ٢٦١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٥/٥٤٤)(١٢/٢١٤)، وشرح الأصبهانية له(ص ١٥٧)، والصفدية له(١/٢٧٥)، والتسعينية له(٣/٩٨٤)، ومنهاج السنة(١/١٥٨)، وانظر: الأصول المبتدعة التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات للشيخ عبد القادر عطا صوفي(٢/٣٣٧).

الكلام والفعل، ثمَّ حدث الفعل عنها بلا سبب، معلوم الفساد بصريح العقل؛ لأن لا بد له من سبب حادث، وإلاَّ لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلاَّ مرجح.

ولهذا كان هذا ممَّا أنكره المسلمون على هؤلاء؛ واستحلوا لعنة بعض من أضيف إليه ذلك؛ لأن حقيقة قولهم: أن الرب في الأزل لم يكن قادراً ثمَّ صار قادراً، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل معطَّلاً لا يفعل شيئًا، ولا يتكلم بشيءٍ أصلاً، بل هو وحده موجود بلا كلام يقوله، ولا فعلٍ يفعله، ثمَّ إنه أحدث ما أحدث من كلامه و مفعولاته المنفصلة عنه، وإذا قالوا: إن الله خالق لكل شيءٍ كان مرادهم هذا الذي ذُكر[1].

ومن أجل هذا قال لهم الناس: إن هذه الطريق التي ابتدعتموها، وزعمتم أنكم تعرفون الرب ﷻ بها، وأنكم تهدمون بها أصول الدّهريَّة، وتنصرون بها الإسلام وأهله، هي على نقيض ذلك، بل هي تدل على امتناع حدوث العالم، وكل ما ذكرتموه إنما يدل على نقيض ما قصدتموه، فلا للإسلام نصرتم، ولا للدهرية كسرتم، بل كان ما ابتدعتموه ممَّا أفسدتم به حقيقة الإسلام على من اتَّبعه، بل إنكم فتحتم دهليزاً للزندقة، وفتحتم لأعداء الله أبواباً إلى مقصودهم[2].

رابعًا: أن هذه الطريق لَمَّا كانت فاسدة في الشرع، ومعلوم بطلانها بالعقل، وقع هؤلاء في الحيرة والاضطراب، والشك والارتياب، و لم يحصل لهم اليقين التام، بل إن منهم لَمَّا رأى ما فيها من الفساد، واستطال عليهم الفلاسفة الدّهريَّة القائلين بالقدم، تكافأت عنده الأدلة و لم يميِّز الحق من الباطل[3]، واعتبر بذلك بإمام الطائفة أبي الحسن الأشعري،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥/٥٣٨)، ودرء التعارض له (٩/١٨٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥/٤٥٥)، ومنهاج السنة له (١/١٥٨). وهذه المسألة تحتاج إلى بسط أكثر؛ إذ كان هؤلاء الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، وغيرهم فتحوا أبواباً لهؤلاء الملاحدة فيما ادعوه من أمور منكرة، ولهذا وجد كثير من الملاحدة؛ كابن عربي، وابن سبعين، وغيرهما إنما دخلوا من أبوابهم، وإذا قام من يرد على هؤلاء، فإنهم يستنصرون ويستعينون بأولئك المتكلمين المبتدعين.

(٣) يقول ابن القيِّم عن معنى قول القائل «تكافؤ الأدلة»: «ولهذا ذهب طائفة من أهل الكلام إلى

والفخر الرازي إمامهم المعظم.

يقول ابن تيمية: ((ولهذا كان غالب أئمتهم يقولون بتكافؤ الأدلة في هذه المسألة[(١)] ونحوها، ويصيرون فيها إلى الوقف والحيرة، ثمَّ هم مع ذلك قد يعتقدون أن الإسلام لا يتم إلاَّ بما ادعوه من القول بهذا الحدوث، فيكون ذلك سببًا لنفاقهم وزندقتهم، وذلك باطل، ليس هذا من أصل الإسلام في شيء...-إلى أن قال -: وقد قيل: إنَّ الأشعري في آخر عمره أقرَّ بتكافؤ الأدلة، واعتبر ذلك بالرازي؛ فإنه في هذه، وهي مسألة حدوث الأجسام يذكر أدلة الطائفتين، ويصرِّح في آخر كتبه، وآخر عمره، وهو كتاب المطالب العالية بتكافؤ الأدلة، وأن المسألة من محارات العقول[(٢)]، ولهذا كان الغالب على أتباعهم الشك والارتياب في الإسلام))[(٣)].

القول بتكافؤ الأدلة: ومعناه أنها قد تكافأت وتعارضت فلا يعرف الحق من الباطل، وصدقوا وكذبوا:

أمَّا صدقهم: فإن أدلتهم وطرقهم قد تكافأت وتصادمت، حتى قال شاعرهم:

ونظيري في العلم مثلي أعمى فترانا في حندس نتصادم

ولقد صدق هذا الأعمى البصر والبصيرة، ووصف حال القوم فأحسن والله الفقه، وعبَّر عن حالهم بأشدِّ عبارة، مطابقة بزمرة عميان قاموا في ليلة مظلمة يتهاوشون ويتصادمون.

وأمَّا كذبهم: فإن أدلة الحق وشبه الباطل، لا تتكافأ حتَّى يتكافأ الضوء والظلام، والبياض والسواد، والمسك وأنتن الجيف، فسبحان من أعمى عن الحق بصائر من شاء من خلقه، كما عمى عن الشمس أبصار من شاء منهم)). الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطِّلة(٢/٥٥٠).

(١) يعني بذلك مسألة حدوث العالم ومن قال به من المتكلمين، وقدمه ومن قال به من الفلاسفة.

(٢) انظر: المطالب العالية للرازي (١٧/٤) -في مباحث الحدوث والقدم وأسرار الدَّهر والأزل- وقد ذكر في آخر كلامه على هذه المسألة أيضاً، أن الدلائل التي سلكها الفلاسفة قالوا: أنها مأخوذة من ((برهان اللَّم))، وأمَّا أصحاب الحدوث فإنهم نظروا في أحوال الجسم، فعرفوا أنها متغيِّرة، فيمتنع صدورها عن المؤثِّر في الأزل، فكان هذا البرهان من باب ((برهان الآن))، ثمَّ قال: ((ومعلوم أن برهان اللَّم أشرف وأقوى من برهان الآن)).

(٣) التسعينية (٧٧٣/٣).

خامساً: ومَّا يستفاد من هذه الدراسة أيضاً، أن هؤلاء الأشاعرة لَمَّا سلكوا هذه الطريقة المبتدعة في الدين، والتي فيها مخالفة للسمع والعقل، وزعموا أنهم بذلك يثبتون الصانع، والنبوة، والمعاد، وهذه هي أصول الدين والإيمان، إذا حُقِّقَ عليهم ما قالوه، لم يوجد ما أثبتوه، بل كلامهم في الخلق، والبعث، والمبدأ، والمعاد، وفي إثبات الصانع، ليس فيه تحقيق العلم لا عقلاً، ولا نقلاً، والأشعري نفسه، وأتباعه ليس في كتبهم إثبات الربوبية، ولا المعاد[1]؛ لأن ذلك -كما ذكر سابقاً- مبني على مسألة الجوهر الفرد، وهذه المسألة قد أبطلها جمهور العقلاء، بل هم أنفسهم قد تحيَّروا فيها، وتوقفوا في آخر أمرهم في ثبوتها.

وهم معترفون بأن أقرب الطرق في إثبات الصانع هي طريقة القرآن؛ لأنها أوقع في القلوب، وأكثر تأثيراً في العقول، وأبعد عن جهات الشبهات[2].

سادسا: ومما يستفاد أيضا من دراسة هذه المسألة وهي فائدة مهمة: أن صعوبة هذه التقريرات في أمر أحوج ما يكون إليه الخلق في دينهم: وهو معرفة الله تعالى، والإيمان به، جعله الله مركوزا في الفطر، حاضرا في الأذهان، واضح البرهان، في كل ما حولك من حيوان، وإنسان، فلو أحلنا الناس على كلام هؤلاء الشكاك، لكان الناس أكثر شكا، وأعظم إلحاداً، نسأل الله المعافاة.

ومن هذا يتبيَّن لنا أن الطرق التي جاء ذكرها في القرآن والسنة، الدَّالة على ثبوت الخالق ﷻ وخلقه للمخلوقات، هي طرق كثيرة وواسعة، وما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول، وأن ما بيَّنه من الآيات والدلائل، والبراهين العقلية في إثبات الصانع، ومعرفة صفاته وأفعاله، هو فوق نهاية العقول، وأن خيار ما عند هؤلاء هو بعض ما فيه، لكن يلبسون الحق بالباطل.

وفي خاتمة هذه المباحث المتعلقة بتوحيد الربوبية، الذي هو أحد أركان التوحيد

(١) انظر: النبوات لابن تيمية (٢/٦٢٢- ٦٢٩).

(٢) انظر مثلاً: المطالب العالية للرازي(١/١٢٦).

والإيمان، والذي هو غاية مطلوب هؤلاء الأشاعرة، وقد تعبوا في تقريره وإثباته -مع أنه مركوز في الفطر-، يتضح لنا أنهم قد اضطربوا فيه اضطراباً عظيماً، وسلكوا في الدلالة عليه طرقاً ملتوية، في مقدماتها طول ونزاع كثير، وفيها خفاء ودقة، ينقطع السالك فيها، وتوقع في الحيرة والشك، لكثرة الشبهات العالقة بها، وهذا بشهادة أنفسهم، وشهادة الناس عليهم.

وهذا ممَّا يفيدنا فائدة: وهي أن دعواهم أنهم أهل التوحيد، دعوى كاذبة، كيف والتوحيد الذي يتسمون به ليس هو التوحيد المقصود من خلق الخلق، وهو توحيد العبادة، وإفراد الله ﷻ بالمحبة والخوف والرجاء، وغير ذلك من أنواع العبادات، بل هم أبعد الناس عن تحقيقه -كما سيأتي بيانه بحول الله وقوته-.

الفصل الثاني

اختلافات الأشاعرة في بعض المسائل المتعلقة بتوحيد الألوهية

ويشتمل على تمهيد ومبحثين:

التمهيد

في تعريف توحيد الألوهية ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه.

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في معنى الإله، و ما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه مطلبان

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في معنى الإله، مع الرد والمناقشة

المطلب الثاني

ما يستفاد من دراسة هذه المسألة

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في تجويزهم بعض مظاهر الشرك، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه تمهيد ومطلبين

المطلب الأول

مفهوم الشرك وحقيقته عند الأشاعرة

المطلب الثاني

اختلافهم في تجويزهم بعض مظاهر الشرك، مع الرد والمناقشة

المطلب الثالث

ما يستفاد من دراسة هذه المسألة

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في معنى الإله، و ما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه مطلبان

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في معنى الإله، مع الرد والمناقشة

المطلب الثاني

ما يستفاد من دراسة هذه المسألة

التمهيد

في تعريف توحيد الألوهية ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

تقدم الكلام على معنى التوحيد، وأمَّا الألوهية: فهي مصدر أله يأله إلاهة وألوهة وألوهية: بمعنى عبد عبادة[١].

والتأله: التعبد والتنسُّك، ومنه تأله الرجل إذا تعبد، يقول ابن فارس: ((الهمزة واللام والهاء أصل واحد: وهو التعبد، فالإله الله تعالى، وسمِّي بذلك لأنه المعبود، ويقال: تأله الرجل إذا تعبد))[٢].

ويدل على هذا المعنى اللغوي تفسير الصحابي الجليل عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما ترجمان القرآن لقوله تعالى: ﴿ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ﴾[٣] فقد قرأ (ويذرك وإلاهتك) قال: وعبادتك، أي أن فرعون كان يُعبد ولا يَعبد[٤].

قال الإمام ابن جرير الطبري: ((ولا شك أن الإلهة على ما فسَّره ابن عباس ومجاهد مصدر من قول القائل: أَلِه الله فلان إلهةً، كما يقال: عبد الله عبادةً، وعبَّر الرؤيا عبارةً، فقد بيَّن ابن عباس ومجاهد هذا: أن أَلِه عبد وأن الإلاهة مصدر))[٥].

إذاً فالإله: في كلام العرب هو المعبود سواءً كان بحق أو باطل، وكان حق هذا الاسم أن لا يُجمع إذ لا معبود يستحق العبادة سوى الله ﷻ، لكن العرب لاعتقادهم أن هاهنا معبودات جمعوه فقال: الآلهة، وأسماؤهم تتبع اعتقاداهم لا ما عليه الشيء في

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري(٢٢٢٣/٦)، والقاموس المحيط(ص١٢٤٢)، ولسان العرب(٤٦٨/١٣).

(٢) معجم مقاييس اللغة(١٢٧/١)، وانظر: اشتقاق أسماء الله لأبي القاسم عبد الرحمن الزَّجَّاجي(ص٢٤)، ولسان العرب(٤٦٨/١٣).

(٣) سورة الأعراف الآية (١٢٧).

(٤) انظر: تفسير ابن جرير الطبري(٤١/١)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي(٢٦٢/٧)، وتفسير ابن كثير(١٢٣/١).

(٥) تفسير الطبري(٤١/١).

نفسه[1]؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُواْ لَهُمْ عِزًّا ﴿٨١﴾ كَلَّاۚ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾[3]. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

إلا أن المعنى الشرعي للفظ (الإله): هو المعبود بحق، أي المستحق للعبادة، وهو الله سبحانه وتعالى، فلا إله غيره، ولا معبود بحق سواه، قال ابن عباس رضي الله عنهما: ((الله ذو الألوهية والمعبودية على خلقه أجمعين))[4].

وقال الإمام أبو إسحاق الزَّجَّاج[5]: ((ومعنى قولنا إله: إنما هو الذي يستحق العبادة وهو تعالى المستحق لها دون ما سواه))[6]

وقال الإمام ابن جرير الطبري: ((فالإله: هو المعبود وهو الله سبحانه وتعالى، وهو على وزن فعال بمعنى مفعول، مثل كتاب بمعنى مكتوب، وبساط بمعنى مبسوط، فالإله إذن على ما روي عن ابن عباس: هو الذي يألهه كل شيء ويعبده كل خلق))[7].

فإذا تقرر ذلك فيقال: إن توحيد الألوهية: هو إفراد الله عزّ وجلّ بالعبادة، مع كمال المحبة له والخوف والرجاء، والتوكل عليه سبحانه وتعالى، وغير ذلك من أفراد العبادة، وكونه يستحق الإلهية مستلزماً لصفات الكمال، فلا يستحق أن يكون محبوباً

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب(ص ٢١)، والصحاح للجوهري(٦/٢٢٢٤).

(٢) سورة مريم الآية(٨١- ٨٢).

(٣) سورة الزخرف الآية(٤٥).

(٤) جامع البيان عن تأويل القرآن الطبري(١/٤١).

(٥) هو أبو إسحاق إبراهيم بن السَّرِيِّ بن سهل الزَّجاج النحوي صاحب كتاب ((معاني القرآن))، كان من أهل الفضل والدين، وحسن الاعتقاد، وجميل المذهب، لزم المبرد العالم النحوي. توفي سنة(٣١١هـ).انظر: تاريخ بغداد(٦/٨٩)، وسير أعلام النبلاء للذهبي(١٤/٣٦٠).

(٦) تفسير أسماء الله الحسنى لأبي إسحاق الزَّجَّاج(ص ٢٦).

(٧) تفسير الطبري(١/٤١)، وانظر: تفسير أسماء الله الحسنى لأبي إسحاق الزَّجَّاج(١/٢٦)، واشتقاق واشتقاق أسماء الله لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزَّجَّاجي(ص ٣٠).

لذاته إلاَّ هو، وعبادة غيره وحب غيره يوجب الفساد كما قال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1].

(١) سورة الأنبياء الآية (٢٢).

مجمل معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الإلهية

أولا: يعتقد أهل السنة والجماعة أن عبادة الله ﷻ وحده لا شريك له، هي الغاية التي خلق من أجلها الجن والإنس، وأرسلت بها الرسل، وأنزلت بها الكتب، وهي أول دعوة الأنبياء والمرسلين، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم في السالك إلى رب العالمين، ويدل على ذلك أمور أذكر منها أمرين:

١- آيات من القرآن الحكيم تقرِّر هذا المعنى وتؤكده منها قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾(١) والمعنى: إلاَّ لآمرهم بعبادتي أو للعبادة، وأبتليهم بالتكاليف ثمَّ أجازيهم على أعمالهم، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر(٢).

وهذا المعنى هو المقصود من الآية قطعاً، وهو الذي عليه جمهور المسلمين، و هو الذي يفهمونه من الآية، ويحتجون بها عليه، ويعترفون بأن الله خلقهم ليعبدوه لا ليضيعوا حقه، ولهذا يوجد المسلمون قديماً وحديثاً يحتجون بهذه الآية على هذا المعنى حتى في وعظهم وتذكيرهم وحكايتهم(٣).

ويدل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ ﴾(٥)، وممَّا يفسر ذلك ويوضحه أيضاً آيات محكمات من كتاب الله العزيز -وخير ما يفسر به القرآنُ القرآن- منها قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ

---

(١) سورة الذاريات الآية(٥٦).

(٢) انظر: تفسير الطبري(٢٢/٤٤٤)، ومعاني القرآن للزَّجاج(٥/٥٨)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي(١٧/٥٥)، وتفسير البغوي(٧/٣٨٠)، وتفسير ابن كثير(٧/٤٢٥)، وأضواء البيان للشنقيطي(٢٤/٢١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٨/٥١- ٥٣).

(٤) سورة التوبة الآية(٣١).

(٥) سورة البينة الآية(٥).

عَمَلًا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴾[3].

فهذه الآيات المحكمات قد أوضحت أن الحكمة في خلقه السموات والأرض، وجميع ما على الأرض، والموت والحياة، هي أن يدعوهم على ألسنة رسله، ويبتليهم أيهم أحسن عملا، ولا يكون العمل حسنا إلاَّ إذا كان خالصاً لوجهه الكريم، موافقاً لشرعه الحكيم فتصريحه بذلك -جلا وعلا- يفسِّر آية الذاريات[4].

٢- وممَّا يوضح أن إفراد الله عزّ وجلّ بالعبادة هو الغاية العظمى التي من أجلها خلقت الجن والإنس، وهو المقصد الأعظم من بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام: أن الخصومة والنزاع بين الرسل وأقوامهم كانت لأجل هذا الأصل العظيم، وقد قص الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز في مواضع كثيرة ما جرى للأنبياء مع أقوامهم، حين دعوهم إلى إفراد الله ﷻ بالإلهية، وكيف قابلوهم بالرد والإنكار، والجحود والطغيان، وأقرأ إن شئت -على سبيل المثال- الآيات التي في سورة الأعراف؛ حيث ذكر الله ﷻ عدداً من الرسل ابتدأهم بنوح عليه الصلاة السلام، ثمَّ ثنَّ بهودٍ عليه الصلاة السلام، ثمَّ صالحاً ثمَّ لوطاً ثمَّ شعيباً ثمَّ ختمهم بموسى عليهم الصلاة والسلام، واقرأ كذلك الآيات التي في سورة هود، وهي مشابهة لتلك الآيات -إلى غير ذلك من المواضع الكثيرة-، ممَّا يؤكد هذا المعنى المقصود ويقرِّره، بل ممَّا يفيدنا أن هؤلاء القوم من الكفار كانوا يعرفون هذه الغاية العظمى التي جاءت بها الرسل عليهم الصلاة والسلام، و أنزلت من أجلها الكتب، وهي إفراد الله عزّ وجلّ بالعبادة، وترك عبادة ما سواه من المعبودات الباطلة، لكن امتنعوا عن

(١) سورة هود الآية(٧).

(٢) سورة الكهف الآية(٧).

(٣) سورة الملك الآية(٢).

(٤) انظر: أضواء البيان للعلامة الشنقيطي(١٥١/٢٨، ٢١/٥٤).

الانقياد والطاعة، جحودا وإنكارا، وتأمل قوله تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ أَجِئۡتَنَا لِنَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَحۡدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا ﴾[1]، وتأمل أيضا قول أبي سفيان يوم كان على الكفر لَّما سأله هرقل عدة أسئلة عن رسول الله ﷺ، ودعوته، كان من بينها أن سأله فقال له: «ماذا يأمركم؟ قلت: يقول اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئًا، واتركوا ما يقول آباؤكم»[2]، فهذه إجابته، ولقد كان وراؤه أصحابه وهم على الكفر فأقرُّوه على ذلك.

فانظر -رحمك الله- كيف أن هؤلاء الكفار كان أعرف بالغاية المقصودة من دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام فامتنعوا عن تحقيقها، ممَّن هم على الإسلام ويدَّعون أن الغاية المقصودة هي إفراد الله عز وجل بالخلق والإبداع -الذي كان يقرُّ و يعترف به أولئك- ويدَّعون تحقيق العبادة وإفراد الله عز وجل بالتوحيد.

ثانياً: ويعتقد أهل السنة والجماعة أن توحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية، وتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الإلهية، بيانه: إن من أقرَّ بربوبية الخالق جلا وعلا، وأنه المنفرد بالخلق والإيجاد والملك والتدبير، لزمه من ذلك إفراد الله عز وجل بالعبادة وحده لا شريك له، وإلاَّ لم ينفعه إقراره بذلك؛ لأنه لا يستحق أن يفرد بالعبادة إلاَّ من كان رباً خالقاً مالكاً مدبِّراً، لا من كان عاجزاً غير قادرٍ على الخلق، كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَيُشۡرِكُونَ مَا لَا يَخۡلُقُ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ﴾ [3]، وكل من عبد الله وأفرده بالعبودية فلا بد وأن يكون قد رضي به ربًّا، واعتقده خالقاً مالكاً، فلم يشرك به أحداً فيما هو من سمات الربوبية وخصائصها؛ إذ لو جاز أن يشركه أحد في شيء من ذلك لكان مستحقا للعبادة معه -حاشاه سبحانه وتعالى-[4].

---

(١) سورة الأعراف الآية(٧٠).

(٢) صحيح البخاري برقم(٧)(كتاب بدء الوحي).

(٣) سورة الأعراف الآية(١٩١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(٣٧/٢)، والاستقامة(٣١/٢)، وعُدَّة الصابرين له أيضاً(ص ٨٠)، وشرح العقيدة الطَّحاوية لابن أبي العز الحنفي (٣٦/١)، وعقيدتنا لخليل هرَّاس(ص ٣٠).

وممَّا يؤكد هذا المعنى ويقرِّره، ما قصَّه الله علينا في كتابه العزيز في مواضع كثيرة جداً من حال المشركين مع معبوداتهم الباطلة التي اتخذوها آلهة من دون الله ﷻ؛ حيث لم يدَّعوا لها شيئاً من خصائص الربوبية، بل كانوا يعترفون ويقرون بأن الله هو الخالق الرازق المالك لكل شيء، ويعترفون بأن هذه المعبودات هي مملوكة له سبحانه وتعالى، فكانوا يقولون في تلبيتهم: «لبيك لا شريك لك، إلاَّ شريكاً هو لك، تملكه وما ملك»(١)، والقرآن مملوء من تقرير ذلك وبيانه منها: قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾(٣)، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وأمَّا عن توحيد الأسماء والصفات: فإن كون الله تعالى يستحق العبادة والتأله مستلزم لإفراده بصفات الكمال والجلال، فالعبادة الشرعية هي التي تجمع كمال الحب، وغاية الذل والخضوع والافتقار، والإله: هو الذي يُؤله فيُعبد محبة وإنابة وإجلالاً وإكراماً، والله ﷻ هو المحبوب لذاته لاجتماع صفات الكمال فيه، وتنزهه عن صفات النقص والعيب.

يقول ابن تيمية: «والإله: هو المألوه الذي تألهه القلوب، وكونه يستحق الإلهية مستلزماً لصفات الكمال، فلا يستحق أن يكون معبوداً محبوباً لذاته إلاَّ هو»(٤).

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١١٨٥)(كتاب الحج، باب التلبية وصفتها ووقتها).

(٢) سورة يونس الآية(٣١).

(٣) سورة المؤمنون الآية(٨٤- ٨٩).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم(٢/٨٥٥).

ويقول أيضاً: «فإن الإله: هو المألوه، و المألوه هو الذي يستحق أن يعبد، وكونه يستحق أن يعبد هو بما اتصف به من الصفات التي تستلزم أن يكون هو المحبوب غاية الحب، المخضوع له غاية الخضوع، والعبادة تتضمن غاية الحب بغاية الذل»(١).

ومِمَّا يوضح ذلك: أن الله ﷻ أبطل ألوهية غيره من المعبودات الباطلة بطرق كثيرة، منها بيان اتصاف تلك المعبودات بصفات النقص والعجز، كما قال تعالى: ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴾(٣)، وقال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾(٤). إلى غير ذلك من الآيات.

فإبراهيم ﷺ، وكذلك موسى ﷺ، حاجَّا قومهما ببطلان ألوهية معبوداتهم باتصافهم بصفات النقص والعجز، فدلَّ ذلك على أن صرف العبادة الخالصة إنما تكون لمن له الكمال المطلق من جميع الوجوه، والمتره عن صفات النقص والعيب.

ومن السنة قول النبي ﷺ في الأعور الدجال الذي ادعى الربوبية: «تعلمون أنه أعور وأن الله ليس بأعور»(٥)؛ فبيَّن الرسول الكريم ﷺ دعواه الباطلة بأنه رب للغلام باتصافه بصفات النقص؛ لأن الرب سبحانه وتعالى هو المتصف بصفات الكمال والجلال والعظمة.

---

(١) مجموع الفتاوى(١٠/٢٤٩).

(٢) سورة مريم الآية(٤١-٤٢).

(٣) سورة الأعراف الآية(١٤٨)

(٤) سورة طه الآية(٨٩).

(٥) أخرجه البخاري برقم(٣٠٥٧)(كتاب الجهاد، باب كيف يعرض الإسلام على الصبي)، ومسلم برقم (١٦٩)(كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح ابن مريم).

ثالثاً: ويعتقد أهل السنة والجماعة أن للتوحيد ناقض هو أعظم النواقض وأخطرها، وهو الشرك بالله ﷻ، **وحقيقة الشرك بالله ﷻ:** هو إمَّا شركٌ في الربوبية، أو شركٌ في الألوهية والعبادة.

فأمَّا الأول: فهو إثبات فاعل مستقل غير الله سبحانه وتعالى، بمعنى أن يجعل لغيره معه تدبيراً ما، كمن يجعل بعض المخلوقات كالكواكب، أو الأجسام الطبيعية، أو الملائكة أو غير ذلك مستقلاً بشيء من الحوادث.

أو كأن يشهد أن المعطي أو المانع، أو الضار أو النافع، أو المعز أو المذل غير الله ﷻ، فكل ذلك يعتبراً شركاً في الربوبية(١) .

وقد سبق في مبحث الربوبية، وأن ذكرت عن بعض أهل العلم – كالشهرستاني وابن تيمية- أنه قال: ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، فلم يزعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، ولم ينقل عن أحد إثبات شريك لله مشارك له في خلق جميع المخلوقات، لكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقاً لغير الله، كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون أن الله خالق العباد، وخالق قدرهم، وإن قالوا: إنهم خلقوا قدرهم، وكذلك أهل الفلسفة والطبع والنجوم الذين يجعلون أن بعض المخلوقات مبدعة لبعض الأمور، هم مع الإقرار بالصانع يجعلون هذه الفاعلات مخلوقة، لا يقولون إنها غنية عن الخالق مشاركة له في الخلق، وإن كان كثير من مشركي العرب وغيرهم قد يظن في آلهته أنها تنفع أو تضر(٢)، لكن هم مقرين بوحدانية الخالق ﷻ، وأنه المتصرف في الخلق، وأنه الرازق المالك المدبر، إلى غير ذلك من معاني الربوبية، كما دلَّ على ذلك القرآن الكريم في مواضع كثيرة جداً.

---

(١) انظر: درء التعارض(٧/٣٩٠)، واقتضاء الصراط المستقيم(١/٣٥٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٩٦-٩٩).

وأمَّا النوع الثاني: وهو الشرك في الإلهية: فهو أن يدعو غير الله دعاء عبادة أو دعاء مسألة، أي أن يتخذ من دون الله عزّ وجلّ أنداداً يشركهم معه في العبادة على جهة التقرب إليه سبحانه وتعالى، واتخاذهم وسائط يستشفعون بهم في قضاء حوائجهم[1].

فأصل الشرك بالله ﷻ: هو أن تعدل به سبحانه وتعالى مخلوقاته في بعض ما يستحقه وحده، فإنه لم يعدل أحدٌ بالله شيئاً من المخلوقات في جميع الأمور؛ فمن عبد غيره أو توكل عليه فهو مشرك بالله ﷻ[2]، ولهذا قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[3] والعدل: هو التسوية كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4]، والمعنى: أنهم جعلوا لله ﷻ نظيراً في العبادة[5]، والعبادة: تتضمن كمال الحب ونهايته، وكمال الذل ونهايته.

ومن أشرك بالله ﷻ غيره في المحبة، فقد اتخذه ندّاً ونظيرا ومثيلاً له -تعالى الله عن ذلك علوا كبير-؛ كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾[6].

وقد سئل المصطفى عليه الصلاة والسلام: «أيُّ الذنب أعظم عند الله؟ قال: أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك»[7]، وقال ﷺ: «ما أحدٌ أصبر على أذى يسمعه من الله تعالى؛

---

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم(١/٣٥٦)، ومدارج السالكين لابن القيم(١/٢٦٠).

(٢) انظر: الاستقامة لابن تيمية(١/٣٤٤).

(٣) سورة الأنعام الآية(١).

(٤) سورة الشعراء الآية(٩٧- ٩٨).

(٥) انظر: تفسير ابن كثير(١٠/٣٥٦)، وأضواء البيان للشنقيطي(٢/٢١٣).

(٦) سورة البقرة الآية(١٦٥).

(٧) أخرجه البخاري برقم (٤٤٧٧)(كتاب التفسير، باب قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾) ، وأخرجه مسلم برقم (٨٦)(كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب، وبيان أعظمه بعده).

إنهم يجعلون له ندًّا ويجعلون له ولدا، وهو مع ذلك يرزقهم ويعافيهم ويعطيهم»[1]، وغير ذلك من الأحاديث.

وهذا الشرك هو الغالب على أهل الإشراك، وهو شرك عُبَّاد الأصنام، و عُباد الملائكة، وعُبَّاد الجن، وعُبَّاد المشايخ الصالحين الأحياء والأموات، ونحو ذلك.

وأمَّا عن الشرك في توحيد الأسماء والصفات: فهو إثبات مماثل له سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته، لكن ليس في الأمم من أثبت قديما مماثلاً له في ذاته سواءً قال: إنه يشاركه، أو قال: إنه لا فعل له؛ بل من شبه به شيئًا من مخلوقاته فإنما يشبهه به في بعض الأمور[2].

---

(١) أخرجه البخاري برقم(٧٣٧٨)(كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾)، ومسلم -واللفظ له- برقم(٢٨٠٤)(كتاب الجنة والنار، باب لا أحد أصبر على أذى من الله ﷻ).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٩٩).

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في معنى الإله

توطئة: إن الناظر والمتأمل في كتب الأشاعرة الكلامية سواءً المتقدمين منهم أو المتأخرين، ليجدها خالية من الكلام على توحيد العبادة -الذي هو أصل أصول الإيمان-، كيف يجد ذلك وقد أُسِّست تلك الكتب على المبادئ المنطقية والفلسفية في إثبات العقائد الدينية، والتي سلك فيها أصحابها مسالك الجهمية والمعتزلة والمتفلسفة، وبوبوا فيها أبواباً ما أنزل الله بها من سلطان، وتكلموا فيها بما يخالف الشرع والعقل.

ثمَّ لا يقفون عند هذا الحد، بل ينكرون على من يصنِّف ويؤلف في ما قاله الله ﷻ، ورسول الله ﷺ وأصحابه، والتابعون لهم بإحسان، في تقرير هذا الأصل العظيم، بل ويصفون تلك الكتب السَّلفية السُّنية بأوصاف شنيعة، ويرمون أصحابها بأقبح الأقوال وأخسِّها، من ذلكم قول إمامهم المبجل -إمام الفلاسفة والمتكلمين- الفخر الرازي، في إمام الأئمة وعلم الهدى، العالم الرباني ابن خزيمة وكتابه التوحيد: «واعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية -يعني قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾(١)- في الكتاب الذي سمَّاه «التوحيد» وهو في الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليها، وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات، لأنه كان رجلاً مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل»(٢).

فانظر -رحمك الله وعافاك- كيف يصف هذا الرجل، إمام الأئمة، بتلك الأوصاف التي يعلم نكارتها وبطلانها كل أحد، ويصف كتابه «التوحيد» بضده وهو الشرك- سبحانك هذا بهتان عظيم-، ويصدق على هذا الرجل قول القائل: رمتني بدائها وانسلَّت(٣)؛ يدل على ذلك كتابه الذي صنَّفه في عبادة الكواكب والأصنام «السِّر

---

(١) سورة الشورى الآية(١١).

(٢) تفسير الرازي(٢٧/١٥١).

(٣) يقال هذا المثل لمن عيَّر غيره بشيء هو فيه، انظر: الفاخر للمفضل بن سلمة(ص ٦١)، وتهذيب

المكتوم في مخاطبة الشَّمس والقمر والنُّجوم»[1]، وأقام الأدلة فيه على حسن ذلك ومنفعته ورغب فيه، فأيُّ الكتابين ينطبق عليه وصف الشرك؟!.

والمقصود أن هؤلاء الأشاعرة لا تجدهم يذكرون في كتبهم الكلامية -والتي يسمونها كتب «التوحيد»، أو كتب «العقائد»، إلى غير ذلك من الأسماء التي تخالف حقيقة مسمياتها- المعاني التي تدخل تحت إفراد الله ﷻ بخصائص الألوهية والعبادة، بل يتكلمون فيها بما يخالف ذلك ويؤدي إلى إنكار ربوبيته سبحانه وتعالى، وبما يؤدي كذلك إلى تعطيل العبادة بما ينكرونه من الصفات القائمة به ﷻ، وإثبات ذات واجبة بنفسها معطلة عن صفات الكمال والجلال، التي من أجلها استحق الخالق إفراده بالمحبة والتأله والإنابة، وبما ينكرونه من محبة العباد لله ﷻ، وتأويلها بإرادة طاعته، والتقرب إليه.

ثمَّ إن من تكلم فيهم في بعض تلك المعاني -كمن تكلم في معنى الإله، وفي معنى العبادة-، ينحرف فيها عن الصواب، أو يضطرب في بيان معناها الحقيقي، أو يخالف أصحابه في المعنى المستقر عندهم، وهذا تجده عند الذين فسَّروا كلام الله تعالى، وألفوا كتب التفسير، كالقشيري، والرازي، والبيضاوي، والعز بن عبد السلام، وأبي عبد الله القرطبي، وغيرهم.

فإن هؤلاء لما تصدُّوا لتفسير كلام الله ﷻ وجدوا أنفسهم أمام براهين ساطعة، وآيات بيِّنة ناصعة، تقرر هذا الأصل العظيم بأساليب وطرق متنوعة، لا تحتمل المعاني التي أرادوها، وانتصبوا لتقريرها، بل هي على خلاف ما أرادوه، ولهذا تجدهم قد اضطربوا في بيان هذا الأصل الأصيل، وانحرفوا فيه عن جادة الصواب، وابتدعوا معانٍ تخالف المعاني المقصودة من الشرع، وهذا الذي سأبينه في العنصر الآتي:

اللغة للأزهري(١/٢٩٥).

(١) وقد أثبت نسبة هذا الكتاب للرازي، محمد صالح الزَّركان في كتابه «فخر الدين الرَّازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»(ص١٠٩)، وصنَّفه ضمن مجموعة الكتب الثَّابتة عنه.

اختلاف الأشاعرة في معنى الإله

اشتهر عن جمهور الأشعرية تفسيرهم للإله: بأنه القادر على الاختراع، أو من له الخلق والقدرة، لكن وجد من أئمتهم من خالفهم في هذا التفسير، فصارت أقوالهم الممكنة في هذه المسألة ترجع إلى قولين رئيسين:

القول الأول: نقل ابن فورك عن إمامهم الأشعري حكايته عن أصحابه في اختلافهم في معنى الإله؛ حيث يقول: ((واختلف وجه حكايته عن أصحابنا في معنى الإله في كتاب التفسير، فقال -يعني أبا الحسن الأشعري-: منهم من قال: إن معناه الغالب الذي ليس بمغلوب، والقاهر الذي ليس بمقهور، الذي لا يكون شيءٌ إلاَّ بإرادته، ولا يريد كون الشيء إلاَّ كما أراد، و حكى عن بعضهم: إن معنى وصفنا له بأنه إله: أنه قوي.

واختار من ذلك -يعني أبا الحسن الأشعري- أن معنى وصفنا له بأنه إله: أن له الإلهية، وفسَّر الإلهية: بأنها هي قدرته على اختراع الجواهر والأعراض، وذكر أن ذلك أسدَّ الأقاويل المقولة في معنى الإله))[1].

والمتأمل في ما ذكره الأشعري عن أصحابه في معنى الإله، وما ذهب إليه هو، أنه لا يوجد في ذلك اختلاف حقيقي؛ إذ تلك المعاني كلها تدخل تحت ربوبية الخالق ﷻ، فالغلبة والقهر، والإرادة والاختيار، والقوة كلها من معاني الربوبية، وكذلك القدرة على اختراع الجواهر فهي تدخل فيها أصالةً؛ لأن الخلق من خصائص ربوبيته ﷻ، فإذاً هي كلها من باب واحد، ولا يوجد فيها ذكر للمعاني التي تدخل تحت ألوهيته سبحانه وتعالى، وإن كانت تلك من لوازمها.

ولهذا يقول البيهقي: ((الله: وله معان: منها: أنه القادر على الخلق، وأنه لا يكون إلاَّ ما يريد، وأنه الغالب الذي لا يغلب، وأنه القاهر الذي لا يقهر، وأنه لا يصح التكليف إلاَّ منه))[2].

---

(١) مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك(ص ٤٨).

(٢) الجامع لشعب الإيمان(١/٢١١).

وممَّن نقل الخلاف في ذلك أيضاً: عبد القاهر البغدادي؛ حيث يقول: ((واختلف أصحابنا في معنى الإله: فمنهم من قال: أنه مشتق من الإلهية: وهي قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري، وعلى هذا القول: يكون الإله: مشتقاً من صفة، وقال القدماء من أصحابنا: أنه يستحق هذا الوصف لذاته))[1].

وهذا أبو القاسم القشيري كذلك ينقل اختلاف أصحابه في معنى الإله، ويذكر أن الشمل متقارب يرجع إلى معنى واحد؛ حيث يقول: ((فإن قيل: فما الذي يصح في معنى هذا الاسم، إذا لم يصح ما ذكرتم من أقاويل؟. قلت: قد اختلفت أقاويل أهل الحق في ذلك، والشمل متقارب يرجع إلى معنى واحد: فمنهم من قال: الإله من له الألوهية، والألوهية: القدرة على الاختراع، ومنهم من قال: هو المستحق لأوصاف العلو والرفعة، ومنهم من قال: من له الخلق والأمر))[2].

فهذا الاختلاف الذي ذكره هؤلاء ليس هو المقصود؛ إذ تلك المعاني كلها التي ذكروها عن أصحابهم هي ممَّا تدخل تحت باب واحد، وهو باب توحيد الربوبية، إذ المقصود أن هذا الذي ذهب إليه أبو الحسن الأشعري من أن الإله معناه: هو القادر على الاختراع، وهو أخص وصفه سبحانه وتعالى ، لا يشك في نسبته إليه أحد، وهو الذي اختاره جمهور أصحابه من بعده، وهذا القول هو القول الأول في هذه المسألة وهو المعتمد عند جمهورهم.

يقول أبو عبد الله الحليمي[3]: ((وإذا تأملناها وجدناها بالحقيقة كذلك؛ لأن من قال: لا إله إلاَّ الله، فقد أثبت الله ونفى غيره، فخرج بإثبات ما أثبت من التعطيل، وبما ضمَّ من

---

(١) أصول الدين للبغدادي(ص ١٢٣).

(٢) شرح أسماء الله الحسنى لأبي القاسم القشيري(ص ٦٥- ٦٦).

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حَليم، الحَليمي المتكلم الأشعري، اشتهر بعلم الحديث، وكان من رؤوس المتكلمين، وقد اعتنى أبو بكر البيهقي بكلامه، ولا سيما في كتابه ((الجامع لشعب الإيمان))، من أشهر مصنفاته: ((المنهاج في شعب الإيمان)). توفي سنة(٤٠٣هـ). انظر: سير أعلام النبلاء(٢٣١/١٧)، والطبقات الكبرى للسبكي(٣٣٣/٤)، وطبقات الشافعية لابن قاضي

نفي غيره عن التشريك، وأثبت باسم الإله: الإبداع والتدبير معاً، فعلم بهذا أن اسم الإله: لا يجب إلاَّ للمبدع، وإذا وقع الاعتراف بالإبداع فقد وقع بالتدبير، لأن الإيجاد تدبير))[1].

وقال أيضاً - تحت ذكر الأسماء التي تتبع إثبات الابتداع والاختراع له-: ((أولها: الله، ومعناه: إله، وهذا أكثر الأسماء وأجمعها للمعاني، والأشبه أنه كأسماء الأعلام موضوع غير مشتق ومعناه: **القديم التَّام القدرة**))[2].

ومثله أبو بكر البيهقي؛ حيث يقول: ((الله: وله معان: منها: أنه القادر على الخلق))[3] ، وقال أيضا: ((الله: معناه: من له الإلهية: وهي القدرة على اختراع الأعيان وهذه صفة يستحقها بذاته))[4].

ويقول الشهرستاني: ((ودلالة التمانع في القرآن مسرودة على من يثبت خالقاً من دون الله سبحانه وتعالى، قال الله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ﴾[5]، وعن هذا صار أبو الحسن رحمه الله إلى أن أخص وصف الإله: هو القدرة على الاختراع، فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين))[6].

وفي تفسير الفخر الرازي -تحت تفسير سورة العلق-: ((المسألة الثانية: احتج الأصحاب بهذه الآية: على أنه لا خالق غير الله تعالى، قالوا: لأنه سبحانه وتعالى جعل الخالقيَّة صفة مميَّزة لذات الله تعالى عن سائر الذوات، وكل صفة هذا شأنها فإنه يستحيل وقوع الشركة فيها، قالوا: وبهذا الطريق عرفنا أن خاصية الإلهية: هي القدرة على

شعبه(١/١٧٨).

(١) المنهاج في شعب الإيمان للحليمي(١/١٨٦).

(٢) المصدر نفسه(١/١٩٠).

(٣) الجامع لشعب الإيمان للبيهقي(١/٢١١).

(٤) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي(ص ٤٩).

(٥) سورة المؤمنون الآية(٩١).

(٦) نهاية الإقدام في علم الكلام(ص ٩١)، وانظر: الملل والنحل له(١/٧١).

الاختراع، ومما يؤكد ذلك: أن فرعون طلب حقيقة الإله، فقال ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1] قال موسى ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[2]، والربوبية: إشارة إلى الخالقية التي ذكرها هاهنا، وكل ذلك يدل على قولنا»[3].

فهذا الاستدلال المذكور هنا هو عمدة القوم في هذا الباب؛ فإن لهم في ذلك طريقين:

- **الأول:** أن الخالقية صفة مميَّزة لذات الباري سبحانه وتعالى، وما كان كذلك امتنع أن يشاركه فيها غيره، فدلَّ على أن أخص وصف الإله: هو القدرة على الاختراع الذي يستحيل الشركة فيه.
- **الثاني:** الاستدلال بالآية المذكورة آنفاً، ووجه الاستدلال منها: أن موسى عليه السلام ذكر في جوابه عن فرعون السائل عن ماهية -حقيقة- الإله: القدرة على الاختراع، ولولا أن حقيقة الإلهية: هي القدرة على الاختراع لم يكن هذا الجواب مطابقاً لذلك السؤال[4].

والألوهية عندهم هي كما فسَّرها السنوسي: «عبارة عن كون وجود مولانا جل وعز غنيًّا عن الفاعل، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وإن شئت قلت: الألوهية: هي استغناء مولانا جل وعز عن غيره، واحتياج كل ما سواه إليه، وبالجملة فهي: عبارة عن كونه خالقاً وليس بمخلوق»[5].

وتفسير لا إله إلاَّ الله كلمة التوحيد، هي لا تخرج عن هذه المعاني التي ذكروها في تفسير الإله.

---

(١) سورة الشعراء الآية(٢٣).

(٢) سورة الشعراء الآية(٢٦).

(٣) تفسير الرازي(١٥/٣٢).

(٤) انظر: لوامع البيِّنات شرح أسماء الله تعالى والصفات للفخر الرازي(ص ٨٨- ٨٩).

(٥) شرح العقيدة الوسطى للسنوسي(ص ٢٠٨).

يقول أبو حامد الغزالي: ((ومعنى التوحيد: أن لا فاعل إلاّ الله))[1]، وفي كتاب «الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» لأبي عبد الله القرطبي: ((فإذا تقرَّر: أن لا فاعل إلاّ الله، فقد ثبت أن لا إله إلاَّ الله))[2] ، وقال في تفسيره أيضاً: ((ثُمَّ قَالَ تَعَالَى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[3]: أي لا خالق ولا مصوِّر إلاَّ الله))

(١) إحياء علوم الدين(٤/٢٥٦).

(٢) الأسنى لأبي عبد الله القرطبي(ص ٢٩٥).

(٣) سورة آل عمران الآية(٦).

القول الثاني

وهو قول من فسَّر الإله: بالمعبود، وأنه المستحق للعبادة: فمن خلال ما وقفت عليه من كتب الأشاعرة المتوفرة لدي، وجدت أن أول من أشار إلى هذا المعنى من أئمة الأشاعرة في كتبهم الكلامية: أبو بكر الباقلاني؛ حيث يقول: ((ويجب أن يعلم: أن صانع العالم جلت قدرته واحد، أحد، ومعنى ذلك: أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلاَّ إياه، ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد[1]، وكذلك قولنا: أحد، وفرد، وجود ذلك، إنما نريد به: أنه لا شبيه له، ولا نظير، ونريد بذلك: أن ليس معه من يستحق الإلهة سواه، وقد قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[2]، ومعناه: لا إله إلاَّ الله))[3].

وكذلك أبو المعالي الجويني أشار إلى هذا المعنى كما في كتابه الإرشاد؛ حيث يقول: ((وقال بعض أهل اللغة: هو من التأله: وهو التعبُّد، فالله معناه: المقصود بالعبادة))[4]

وممَّن فسَّره بمعنى المعبود، أو المستحق للعبادة: أبو عبد الله الرازي؛ حيث قال: ((اختلف الناس في تفسير لفظ الإله، والأصح أنه هو المعبود، وهذه الآية تدل على هذا القول؛ لأنهم ما أثبتوا الأصنام إلاَّ لكونها معبودة، ولأجل هذا قال إبراهيم: ﴿۞ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾[5]، وبذلك يدل على أن تفسير لفظ الإله هو: المعبود))[6].

---

(١) يقول هؤلاء الأشاعرة أن الواحد ليس بعدد؛ لأن العدد ما كان له حاشيتان، وكان هو نصف مجموع حاشيته، فأقل العدد اثنان وله حاشيتان: الواحد والثلاثة، ومجموعهما أربعة ونصفهما اثنان، فعلم أن الاثنان عدد وأمَّا الواحد فليس له إلاَّ حاشية واحدة فلم يكن عدداً، والجوهر الفرد عندهم واحد حقيقي بهذا الاعتبار. انظر: لوامع البيِّنات للرازي(ص ٢٢٩).

(٢) سورة النساء الآية(١٧١).

(٣) الإنصاف لأبي بكر الباقلاني(ص ٣٢- ٣٣).

(٤) الإرشاد للجويني(ص ١٤٥).

(٥) سورة الأنعام الآية (٧٤).

(٦) تفسير الرازي(٤٣/١٣).

وقال أيضاً: «قوله ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ ﴾[1] يدلُّ على أن معنى الإله ما يصح أن تدخله الإضافة، فلو كان معنى الإله: القادر لصار المعنى: و قادركم قادر واحد، ومعلوم أنه ركيك، فدلَّ على أن الإله: هو المعبود»[2].

وهؤلاء القوم لَّما فسَّروا الإله: بأنه المستحق للعبادة، لم يريدوا أنه المعنى الأصلي له، بل إن استحقاق العبادة هي من موجبات الإله: الذي هو القادر على الاختراع، أو الخالق، أو المبدع، فكونه تعالى المنعم بجميع النعم على عباده، والخالق لكل الأشياء، موجبٌ لكونه مستحقاً للعبادة، واستحقاق العبادة هي من ثمرات وتوابع الخالقية، أو القادرية، وهذا المعنى هو الذي قرَّره هؤلاء، وأرادوا بذلك معنى كونه مستحقاً للعبادة.

يقول أبو عبد الله الحليمي: «ومن قال الإله: هو المستحق للعبادة، فقد يرجع قوله إلى أن الإله: إذا كان هو القديم التَّام القدرة، فكان كل موجوداً سرا صنعا له، والمصنوع إذا علم صانعه كان حقًّا عليه أن يستحذي له في الطاعة، ويذل له بالعبودية، لا أن هذا المعنى تفسير هذا الاسم»[3].

ويقول الرازي: «قوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ﴾[4] يدُّل على ترتيب الأمر بالعبادة على كونه تعالى خالقاً لكل شيء بفاء التعقيب، وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالسببية، فهذا يقتضي أن يكون كونه تعالى خالقاً للأشياء، هو الموجب لكونه معبوداً على الإطلاق، والإله: هو المستحق للمعبودية، فهذا يشعر بصحة ما يذكره بعض أصحابنا من أن الإله: عبارة عن القادر على الخلق، والإبداع والإيجاد والاختراع»[5].

---

(١) سورة البقرة الآية(١٦٣).

(٢) تفسير الرازي(١٩٢/٤).

(٣) المنهاج للحليمي(١٩١/١).

(٤) سورة الأنعام الآية(١٠٢).

(٥) تفسير الرازي(١٢٨/١٣).

ويقول ناصر الدين البيضاوي -عند قوله تعالى-: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[1]: ((أي لا خالق غيره فيشركه في العبادة، جعل الخلق موجب العبادة ولازم استحقاقها))[2]، وقال في موطن آخر: ((فإن استحقاق العبادة من توابع الخالقية، والاشتراك فيه يستلزم الاشتراك فيها))[3].

وهذا المعنى الذي أشار إليه هؤلاء، أدركه بعض متأخري الأشاعرة، وجعله من حججه في إبطال من يقول إن كفار قريش كانوا قائلين بتوحيد الربوبية، وهو سلامة القضاعي[4]؛ حيث يقول: ((ألم يحك الله في كتابه عن يوسف عليه الصلاة والسلام قوله في إرشاد صاحبي السجن ﴿ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾[5] هل يقال ذلك إلاَّ لمن اعتقد أرباباً؟! ألا يكون هذا كفر بتوحيد الربوبية؟! ثمَّ ترقى عليه الصلاة والسلام في استئصال جذور هذا الشرك، فقال ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءٗ سَمَّيۡتُمُوهَآ﴾[6] الآية، الآية، ليقرر في نفوسهم توحيد الربوبية، فيستتبع توحيد العبادة لا محالة))[7].

وكذلك ابن مرزوق -أحد دعاة الشرك وعبادة القبور-، نقل هذا المعنى عن بعض علمائه؛ حيث يقول هذا العالم -وذلك بعد ما ذكر أن ابن تيمية هو أول من ابتدع تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية-: ((ولا معنى لهذا التقسيم؛ فإن الإله الحق هو الرب الحق، والإله الباطل هو الرب الباطل، ولا يستحق العبادة والتأليه إلاَّ من

---

(١) سورة الرعد الآية(١٦).

(٢) تفسير البيضاوي -أنوار التنزيل وأسرار التأويل-(١٨٥/٣).

(٣) المصدر نفسه(٢٨٤/١).

(٤) هو سلامة هندي العزامي القضاعي الشافعي، صوفي أشعري، تولى مشيخة الطريقة النقشبندية، ودرس بالأزهر، من مؤلفاته في محاربة التوحيد، والدعوة إلى الشرك: ((البراهين السَّاطعة في الرد على بعض البدع الشائعة)). توفي سنة(١٣٧٦هـ). انظر: معجم المؤلفين(٣٩٠/١٣).

(٥) سورة يوسف الآية (٣٩).

(٦) سورة يوسف الآية(٤٠).

(٧) البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة للقضاعي(ص ٣٨١- ٣٨٢).

كان ربًّا، ولا معنى لأن تعبد من لا تعتقد فيه أنه ربٌ ينفع ويضر، فهذا مرتب على ذلك، كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ﴾[1]، فرتب العبادة على الربوبية؛ فإننا إذا لم نعتقد أنه رب ينفع ويضر، فلا معنى لأن نعبده»[2].

فتبين إذاً من هذه النقول مقصود هؤلاء في تفسيرهم للإله: بأنه المستحق للعبادة، فهو في الحقيقة راجعٌ إلى المعنى الذي ذكره شيخهم، وأنه: القادر التام القدرة، أو الخالق، أو المبدع، فجعلوا استحقاق العبادة من توابع الاعتراف بالربوبية، لا أن توحيد العبادة هو المعنى المقصود من توحيد الألوهية، بل توحيد الألوهية والربوبية هما بمعنى واحد عندهم.

(١) سورة مريم الآية(٦٥).

(٢) انظر: براءة الأشعريين من عقائد المخالفين لأبي حامد ابن مرزوق(١/١٦٧).

الرد والمناقشة

الوجه الأول: دعواهم أن أخص وصف الإله: هو القدرة على الاختراع، هي دعوى منقوضة بالاختلاف الموجود بينهم في هل لله ﷻ أصلاً أخص وصف تميَّز به عن المخلوقات أم لا؟ وقد اختلف جوابهم في ذلك.

يقول الشهرستاني: «والسائل الثاني سأل: هل له أخص وصف تميَّز به عن المخلوقات؟. واختلف جواب الأصحاب عنه أيضاً:

- فقال بعضهم: ليس له أخص وصف، ولا يجوز أن يكون؛ لأنه بذاته وصفاته تميَّز عن ذوات المخلوقات وصفاتها، من حيث أن ذاته لا حدَّ لها زماناً ومكاناً[1]، ولا تقبل الانقسام فعلاً ووهماً[2]، بخلاف ذوات المخلوقات، وصفاته غير متناهية في التعلق بالمتعلقات، ولو كان الغرض أن يتحقق أخص وصف به يقع التمييز، فقد وقع التميز بما ذكرناه، فلا أخص سوى ما عرفناه.
- وقال بعضهم: لا بل له أخص وصف في الإلهة لا ندركه[3]، وذلك أن كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فإنهما يتمايزان بأخص وصفيهما، وجميع ما ذكرنا من أن لا حدَّ ولا نهاية، ولا انقسام للذات ولا تناهي للتعلق، كل ذلك سلوب وصفات نفي، وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء، بل لا بد من صفة إثبات بها يقع التميُّز، وإلاَّ فترتفع الحقيقة رأساً»[4].

---

(١) هذه من الأمور التي ينفونها عن الله ﷻ، ومرادهم بذلك نفي صفاته سبحانه وتعالى، كما سيتضح ذلك إن شاء الله في باب الصفات.

(٢) هذه من المعاني التي يفسرون بها توحيدهم، وموضوع الكلام عليها في اختلافهم في معنى التوحيد.

(٣) يعني أنه لا يدرك أخص وصفه، ليس معناه أنه لا يُدرك حقيقة الرب سبحانه وتعالى.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني(١٠٨)، وانظر: الملل والنحل له(١/٧١).

فالشهرستاني كما ترى هنا ينقل اختلاف أصحابه في هل لله ﷻ أخص وصف يتميز به عن مخلوقاته أصلاً، أم لا؟، وينقل في ذلك عن بعض أصحابه ممَّن يرى أنه ليس لله ﷻ أخص وصف، بل ولا يجوز ذلك؛ إذ هو بذاته وصفاته متميِّزٌ عن خلقه

والغرض من ذلك: أن ما ذكروه من أن الخالقية هي صفة مميَّزة لذات الله تعالى عن سائر الذوات، وأن أخص وصف الإلهية: هي القدرة على اختراع الأعيان، مردود عليهم بكلام أصحابهم، ويتبيَّن ذلك من عدة أوجه:

- **أحدها:** أن من أصحابهم من نفى أن يكون للباري ﷻ أخص وصف يتميز به عن خلقه، بل ولا يجوز ذلك، وهذا الوجه يدفع قول شيخهم ومن مال إليه من أصله.
- **الثاني:** أن من أصحابهم من ذكر أموراً أخرى لأخص وصفه سبحانه وتعالى، وتلك المعاني كلها من باب السلوب والنفي، وليست هي من باب الإثبات، وهي تخالف قول إمامهم، وإن كان بعضهم لم يرتض هذا القول؛ لأنه لابد من صفات ثبوتية تميز الخالق ﷻ[1].
- **الثالث:** أن الخالقية هي من الصفات المعنوية، أو من صفات المعاني[2]، وصرفها إلى أخص وصفه ممتنع عند بعض أصحابهم، كما ذكر ذلك القاضي أبي بكر ابن الباقلاني[1]، وهذا فيه ردٌّ لقول الأشعري أيضاً.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٢/٣٧٩- ٣٨٦).

(٢) صفات المعاني عند هؤلاء الأشاعرة هي سبعة: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وبعضهم يسميها بالصفات العقلية.

أمَّا الصفات المعنوية فيقولون: هي كونه تعالى قادراً، ومريداً، وعالماً، وحيّاً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً، وهي فرع عن ثبوت الأحوال.

ويذكر الباجوري أن الصفات المعنوية، وصفات المعاني هما في الحقيقة متلازمان، لكنهم لاحظوا الوجودي أصلاً لغيره. انظر: تحفة المريد للباجوري (ص ٧٤) -وسيأتي مزيد تفصيل إن شاء الله في باب الأسماء والصفات-.

- **الرابع:** وهو اعتراف الشهرستاني بالعجز عن تعيين أخص وصف الرب تعالى، وذلك لاعتباره أن هذه المسألة من محارات العقول؛ حيث قال: ((ونفس المسألة من محارات العقول، وتصور الأخص من محارات العقول))[٢].
- **الخامس:** وهو أن الرازي نفسه ردَّ هذا القول في موطن آخر من تفسيره؛ حيث يقول: ((قوله: ﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾[٣] يدل على أن معنى الإله ما يصح أن تدخله الإضافة، فلو كان معنى الإله: القادر لصار المعنى: و قادركم قادر واحد، ومعلوم أنه ركيك، فدلَّ على أن معنى الإله: هو المعبود))[٤].

فالرازي أبطل المعنى الذي فسروا به الإله؛ لأنه لا تدخله الإضافة، فلا يصح أن يقال قادركم، وإن كان رده قاصراً جداً، لكن هو حجة على أصحابه، كما أنه حجة عليه هو أيضا.

وقال في موضعٍ آخر رادًّا على أصحابه فيما ذهبوا إليه: ((قوله: ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي ﴾[٥]، وهذا في الحقيقة يشتمل على كلامين: أحدهما: نفي إله غيره، الثاني: إثبات إلهية نفسه...-إلى أن قال-:

وأمَّا الثاني: وهو إثبات إلهية نفسه: فاعلم أنه ليس المراد منه أنه كان يدَّعي كونه خالقاً للسموات والأرض، والبحار والجبال، وخالقاً لذوات الناس وصفاتهم، فإن العلم بامتناع ذلك من أوائل العقول، فالشك فيه يقتضي زوال العقل.

بل الإله: المعبود، فالرجل كان ينفي الصانع، ويقول لا تكليف على الناس إلاَّ أن يطيعوا ملكهم، و ينقادوا لأمره، فهو المراد من ادِّعائه الإلهية، لا ما ظنه الجمهور من ادِّعائه كونه خالقاً للسماء والأرض))[١].

---

(١) نقلا من: بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٨٤).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام(١٠٨)، وانظر: الملل والنحل له(١/٧١).

(٣) سورة البقرة الآية(١٦٣).

(٤) تفسير الرازي (٤/١٩٢).

(٥) سورة القصص الآية(٣٨).

فهذا الرازي إمامهم المبجَّل، إمام الفلاسفة والمتكلمين، يبطل قول شيخه أبا الحسن الأشعري، وما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، ويرجح أن الإله: هو بمعنى المعبود، لا بمعنى الخالق والقادر

الوجه الثاني: أخص وصفه سبحانه وتعالى: هو ما لا يتصف به غيره[٢]، ولا بد من إثبات صفات تميز الرب ﷻ عن مخلوقاته، وهو سبحانه متميِّز عن غيره بجميع خصائصه، وليس أخص وصفه هو شيءٌ واحد: وهو القدرة على الاختراع، بل هذا من جملة خصائصه، ومن خصائصه: أنه بكل شيءٍ عليم، وأنه على كلِّ شيءٍ قدير، وأنه رب العالمين، وأنه الله الذي لا إله إلاَّ هو، وأنه الرحمن الرحيم، ونحو ذلك[٣].

ثمَّ إن المعتزلة الذين قالوا: إن أخص وصفه هو القدم، قالوا ما يناسب ذلك في الإلهية [٤]؛ لأن من معاني القدم الأولية، فهو سبحانه الأول الذي ليس قبله كل شيء، وهذا المعنى هو أنسب في الإلهية من القدرة على الاختراع، وإن كان أولئك المعتزلة مقصودهم نفي الصفات، وإثبات ذات قديمة مجردة عن الصفات، فالقدم هو من خصائص الذات الموصوفة بالصفات، لا ما توهمه هؤلاء.

وممَّا هو متقرر أن صفات الفعل والقدرة، وغير ذلك من معاني الربوبية هي أخص باسم «الرب»، وصفات الجمال والجلال أخص باسم «الله».

يقول ابن القيِّم الجوزية: «وصفات الجلال والجمال أخص باسم الله، وصفات الفعل والقدرة، والتفرد بالضر والنفع، والعطاء والمنع، ونفوذ المشيئة، وكمال القدرة، وتدبير أمر الخليقة، أخص باسم الرب»[٥].

---

(١) تفسير الرازي للرازي(٢٤/٦٠٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٧٠).

(٣) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٥/٤٦)، ومجموع الفتاوى(٣/٧٠)، ومنهاج السنة له (٢/٤٨٨)، والرد على البكري – الاستغاثة – له أيضاً(١/١٧٧- ١٧٨).

(٤) انظر: درء التعارض(٩/٣٧٧).

(٥) مدارج السالكين لابن القيِّم(١/٣٧).

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله قاعدة نافعة في هذا الباب؛ حيث يقول: ((والرب تعالى متميز عن غيره بجميع خصائصه، والناس تكلموا في أخص وصفه:

- فقال من قال من المعتزلة: هو القدم.
- وقال الأشعري وغيره: هو القدرة على الاختراع.
- وقال من قال من الفلاسفة: هو وجوب الوجود.

والتحقيق: أن كل وصف من هذه الأوصاف فهو من خواصه، ومن خواصه: أنه بكل شيءٍ عليم، وأنه على كلِّ شيءٍ قدير، وأنه الله الذي لا إله إلاَّ هو، وأنه الرحمن الرحيم.

- وكلُّ اسم لا يسمى به غيره: كالله، والقديم الأزلي[1]، ورب العالمين، ومالك يوم الدين، فمعناه من خصائصه.
- والاسم الذي سمى به غيره: وهو عند الإطلاق يتصرف إليه؛ كالملك، والعزيز، والحليم، يختص بكماله وإطلاقه، فلا يشركه في ذلك غيره.
- والاسم الذي يسمى به غيره، ولا ينصرف إطلاقه إليه: كالموجود، والمتكلم، والمريد[2]، يختص أيضاً بكماله، وإن لم يختص بإطلاقه))[3].

الوجه الثالث: لو كان معنى الإله: القادر على الاختراع، أو الخالق، لكان معنى قولنا: لا إله إلاَّ الله: أي: لا قادر أو لا خالق إلاَّ الله، أو لا فاعل إلاَّ الله، وهذا المعنى الذي قرَّره هؤلاء كان يقرُّ به مشركو العرب، وكفار قريش، كما قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم

---

(١) القديم ليس من أسماء الله تعالى، ولكن مقصود ابن تيمية هنا باب الإخبار، وهو أوسع من باب الأسماء، وإلاَّ فإنه لا يثبته اسما لله عزّ وجلّ قد ورد به النص، كما هي طريقته في هذا الباب.

(٢) وكذلك هنا، فالموجود، والمتكلم، والمريد، ليست هي من أسماء الله ﷻ الحسنى التي ورد بها النص، ولكن ابن تيمية -رحمه الله- يتكلم بها من باب الإخبار، وهو أوسع من باب الأسماء. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(١٤٢/٦)، وشرح الأصبهانية(ص ٩).

(٣) درء التعارض(٢٧٩/١٠).

﴿ مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾[2] قال ابن عباس رضي الله عنهما، وغيره من أئمة السلف: ((تسألهم من خلقهم؟ ومن خلق السموات والأرض؟ فيقولون الله، فذلك إيمانهم، وهم يعبدون غيره))[3].

الوجه الرابع: وهو في الرد عليهم في استدلالهم بالآية؛ حيث يقال: إن الاستفهام الوارد في الآية، هو استفهام إنكاري، يتضمن جحود الصانع، وإنكار وجوده، وليس هو استفهام طلب لتعريف ماهيته، أو حقيقته، يدُّل على ذلك:

أن المعروف من حال فرعون الذي قصَّه الله علينا في كتابه، أنه كان منكراً لوجود الخالق ﷻ، كما قال تعالى: ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾[5]، وذلك في الظاهر، وإن كان في باطن أمره مقرّاً به، كما قال تعالى: ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾[7]، وقد مر معنا سابقاً قول الرازي إمامهم المقدم: المقدم: ((فالرجل كان ينفي الصانع ويقول لا تكليف على الناس إلاَّ أن يطيعوا ملكهم، و

---

(١) سورة العنكبوت الآية(٦١).

(٢) سورة يوسف الآية(١٠٦).

(٣) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما(٢٢٠٧/٧) برقم(١٢٠٣٤) وروى هذا المعنى كذلك عن غيره، كالنضر بن عربي، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم.

قال ابن كثير: ((وكذا قال مجاهد، وعطاء، وعكرمة، والشعبي، وقتادة، والضحاك، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم)) تفسير ابن كثير(٤١٨/٤)، وانظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي(٢٧٢/٩).

(٤) سورة القصص الآية(٣٨).

(٥) سورة النازعات الآية(١٤).

(٦) سورة الإسراء الآية(١٠٢).

(٧) سورة النمل الآية(١٤).

ينقادوا لأمره، فهو المراد من ادِّعائه الإلهية، لا ما ظنه الجمهور من ادِّعائه كونه خالقاً للسماء والأرض»[1].

ويقول أبو القاسم الزمخشري[2]: «والذي يليق بحال فرعون، ويدُّل عليه الكلام: أن يكون سؤاله هذا إنكاراً لأن يكون للعالمين رب سواه؛ لادِّعائه الإلهية»[3].

فإذا تقرَّر هذا: فسؤال فرعون كان عن وصفه سبحانه وتعالى؛ لأن «ما» الواردة في الاستفهام تأتي في الغالب: لما لا يعلم، ولصفات من يعلم، وأمَّا «من»: فهي سؤال عن عين، يسأل بها عن عرف جنس المسئول عنه أنه من أهل العلم وقد شك في عينه، فلمَّا سأل فرعون جحداً أجابه موسى عليه السلام بأنه أعرف من أن ينكر، وأظهر من أن يشك فيه ويرتاب، ولو كان فرعون مقرًّا بوجوده، طالباً لمعرفة ماهيته، لما ادَّعى الربوبية، ولكان موسى ما أجابه إجابة لم تذكر فيها ماهيته[4].

---

(١) تفسير الرازي(٢٤/٦٠٥).

(٢) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري الخوارزمي النحوي، كبير المعتزلة وداعيتهم، صاحب التفسير المشهور بـ: «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، دس فيه أصول المعتزلة الخمسة، بعبارات لا يهتدي أكثر الناس إليها، ولا لمقاصده فيها، وله أيضا المفصل في النحو، وغيرها، توفي سنة(٥٣٨هـ)، انظر: بغية الوعاة(٢/٢٧٩)، والسير للذهبي(٢٠/١٥١)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(١٣/٣٨٦-٣٨٧).

(٣) الكشَّاف عن حقائق التنزيل الزمخشري(٤/٣٨٥).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(١٦/٣٣٤، ٥٩٧)، والصفدية(١/٢٤٤)، وتفسير ابن كثير (٦/١٣٨).

المطلب الثاني
ما يستفاد من دراسة ذلك

أولا: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور اختلاف الأشاعرة في تفسيرهم للإله، فجمهورهم على أن معنى ذلك: هو القادر على الاختراع، أو نحو ذلك مما يدخل تحت معاني الربوبية، وناقضهم بعض أئمتهم الكبار في هذا المعنى، وردوا عليهم، كما سبق النقل عن الرازي، هذا مع ظهور تنازعهم واختلافهم -أصلا- في هل للرب تعالى أخص وصف يتميز به، أم ليس له ذلك؟، فدل ذلك على بطلان مذهب جمهورهم؛ لأن من علامات الفساد التناقض والاختلاف.

ثانيا: ظهور انحراف الأشاعرة في تفسيرهم لمعنى الإله، وكذلك في تفسيرهم كلمة التوحيد لا إله إلاَّ الله فهم قد فسَّروها بغير معناها الشرعي الدَّالة عليه، وقصروها على أحد معانيها المتضمنة لها: وهي قدرته سبحانه وتعالى على اختراع الأعيان، ففسَّروا الإلهية: بالقدرة على الاختراع، والإله: هو بمعنى القادر على الاختراع، ولا إله إلاَّ الله: لا خالق إلاَّ الله، والعباد المألوهين: بمعنى المربوبين.

يقول ابن تيمية: «وقد غلط طائفة من أهل الكلام فظنوا أن الإله: بمعنى الفاعل، وجعلوا الإلهية: هي القدرة والربوبية، فالإله: هو القادر، وهو الرب، وجعلوا العباد مألوهين، كما أنهم مربوبون»[1].

ثالثا: لقد أنتج هذا الانحراف العلمي في مفهوم التوحيد، ومفهوم العبادة الشرعية، انحرافاً عملياً، ظهر فيما رصدته كتب التراجم وغيرها من العمل التعبدي بأعمال الإسلام من أئمة المتكلمين وأعلامها، وفيما يشاهد عليه كثير من المسلمين اليوم الذين نشأوا على تلقن منهج المتكلمين في كتبهم السائرة لديهم[2].

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية(١٣/٢٠٣).

(٢) لفضيلة الشيخ محمد بن عبد الرحمن أبو سيف -حفظه الله- بحث في هذا الموضع، مهم في بابه، بعنوان: «وجوه انحراف المتكلمين في مفهوم التوحيد» فقد أجاد فيه وأفاد، فليراجع لمزيد من الفائدة.

فقد رصدت هذه الكتب عن آحاد المتكلمين من الرؤساء المتبوعين، المصنفين في أبواب الدين والعقيدة، تهاوناً بفرائض التعبد وتلاعباً فيها، بل وفسقاً -و في التعميم ما يغني عن التعيين-، بل والأدهى من ذلك ، الوقوع في براثين الشرك، والردة عن دين الإسلام، كمن يصنف في دين المشركين، وعبادة الكواكب والأصنام، ويرغب إليها، ويقيم الأدلة على حسن ذلك ومنفعته، وهذا ردة عن دين الإسلام، وإن كان قد يكون صاحبها قد تاب منه وعاد الإسلام.

وعلة هذا الانحراف أن ((من كان التوحيد عنده مجرد إثبات الصانع، ولا عناية له في تقرير العبودية، ولا يعرف أن توحيد العبادة هو المطلوب، وأول واجب، ويجعله في مرتبة التوابع واللَّواحق، أمكن منه احتمال الشركيات، والوقوع فيها، واستصغار الكبائر والفسق وسلوكه، وإنما سهل على المسلمين اعتقاد الإرجاء والتبجح به؛ لأن مفهوم هذا قد وطأ لها))[1].

رابعاً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة سلامة منهج أهل السنة والجماعة من الاختلاف والتناقض في هذا الباب العظيم، ففسروا الإله والألوهية وكلمة التوحيد بمعانيها الشرعية، ولم يغفلوا ما تضمنته من معاني الربوبية، فجمعوا بين المعاني كلها، وذلك لوقوفهم عند النصوص الشرعية كلها، فكانوا بذلك هم أهل الحق والاستقامة، ومن خالفهم فهو من أهل البدعة والفرقة والضلالة.

---

(١) وجوه انحراف المتكلمين(ص ٤٤- ٤٥).

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في تجويزهم بعض مظاهر الشرك، وما يستفاد من دراسة ذلك.

وفيه تمهيد ومطلبين:

التمهيد

مفهوم الشرك وحقيقته عند الأشاعرة

المطلب الأول

اختلافهم في تجويز بعض مظاهر الشرك، مع الرد والمناقشة

المطلب الثالث

ما يستفاد من دراسة هذه المسألة

التمهيد

مفهوم الشرك وحقيقته عند الأشعرية

لَمَّا كانت الغاية المقصودة عند هؤلاء الأشاعرة هو اعتقاد أن صانع العالم واحد، والإقرار والتصديق بأن الله خالق كل شيء وربه، وامتناع استناد التأثير لغيره تعالى في شيء من المخلوقات، وظنوا أن ذلك هو حقيقة التوحيد، وأن توحيد الألوهية هو توحيد الربوبية، وأن المقصودين واحد، وأطالوا النظر في تقرير هذا الموضع، اعتقدوا أن الشرك بالله ﷻ، إنما هو الشرك في الاعتقاد والإقرار، فمن اعتقد ربوبية غير الله ﷻ، وأسند إلى غيره فعلاً من الأفعال، فهو المشرك الحقيقي، ومن أثبت الشركة في الخلق والإيجاد فقد أثبت إلهين.

والبراءة من الشرك عندهم: إنما تكون بإثبات الوحدانية في الفعل والخلق والإيجاد، فحقيقة التوحيد عندهم: هو اعتقاد عدم الشريك في الربوبية، و ما ورد في القرآن الكريم من نفي إلهين، فالمقصود به نفي ربين متماثلين في الفعل والإيجاد، وهو دليل التوحيد عندهم، المسمى دليل التمانع.

يقول أبو عبد الله الحليمي: ((أمَّا البراءة من الشرك بإثبات الوحدانية؛ فلأن قوماً ادعوا فاعلين، وزعموا أن أحدهما يفعل الخير، والآخر يفعل الشر))[1]، فالوحدانية التي ذكرها هنا، وأراد بإثباتها نفي الشرك والبراءة منه، إنما تكون بإبطال قول الثنوية القائلين بوجود فاعلين أو ربين: أحدهما يفعل الخير والآخر يفعل الشر، وهذا مما يدخل تحت نفي الشركة في الربوبية فقط.

ويقول أبو حامد الغزالي: ((وأمَّا قولنا لا ندَّ له: نعني به أن ما سواه هو خالقه لا غير))[2].

---

(١) المنهاج للحليمي(١/١٨٤).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي -الطبعة القديمة-(ص ٤٩).

ويقول الشهرستاني: ((ودلالة التمانع في القرآن مسرودة على من يثبت خالقاً من دون الله سبحانه وتعالى، قال الله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾[1]، وعن هذا صار أبو الحسن رحمه الله إلى أن أخص وصف الإله: هو القدرة على الاختراع، فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين))[2].

ويقول أبو عبد الله القرطبي: ((والشركة في الفعل عبارة عن التعاون على الفعل لعدم استقلال أحد الشريكين بالفعل، فلو قدر شريكين...- وهذا دليل التمانع ساقه بكامله، ثمَّ قال بعد ذلك-: **فتفهَّم هذا فهو دليل التوحيد،** وهو المسمَّى بدليل التمانع))[3].

ويقول التفتازاني: ((حقيقة التوحيد: اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها))[4]، والألوهية التي يريدها هي الربوبية كما هي عقيدتهم؛ يوضح مقصوده هذا قوله بعد ذلك: ((فالمعتزلة إنما يبالغون في نفي تعدد القديم، وأهل السنة في نفي تعدد الخالق))[5]، وأهل السنة يريد بهم أصحابه الأشاعرة والماتريدية، فهم الذي يبالغون في تقرير هذا الأصل، مع أنه لم يذهب إلى نقيضه طائفة مشهورة.

وقد يسمِّي بعضهم هذا النوع من الشرك -أي الشرك في الاعتقاد- بالشرك الجليِّ، ويفسِّره بشرك عُبَّاد الأصنام، وهو الشرك الأعظم عندهم، وقسيمه الشرك الخفي: وهو الشرك في العبادة، المضاد للإخلاص، وهو الرياء، ويقول بعضهم: هذا النوع الأخير هو الذي سيقت الآيات والأحاديث في بيان تحريمه.

---

(١) سورة المؤمنون الآية(٩١).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام(ص ٩١)، وانظر: الملل والنحل له(١/٧١).

(٣) الأسنى لأبي عبد الله القرطبي(ص ١٣٤).

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني(٤/٣٩)، ونقل عبارته هذه السنوسي في شرح العقيدة الوسطى(ص ٢٠٨).

(٥) المصدر نفسه(٤/٤٠).

يقول أبو القاسم القشيري: «الشرك مجليَّه: **اعتقاد** معبود سواه، وخفيَّه: ملاحظة موجود سواه»[1]، وقال في موضعٍ آخر: «الشرك على ضربين: جليّ وخفي؛ فالجليُّ: عبادة الأصنام، والخفيَّ: حسبان شيء من الحدثان من الأنام»[2].

وفي تفسير الرازي: «وهاهنا وجه آخر بقوله: ﴿مُنِيبِينَ﴾[3] أثبت التوحيد الذي هو مخرج عن الإشراك الظاهر، وبقوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[4]: أراد إخراج العبد عن الشرك الخفي؛ أي لا تقصدوا بعملكم إلاّ وجه الله، ولا تطلبوا به إلاّ رضاء الله»[5].

ويقول أبو عبد الله القرطبي ملخصاً لنا ما ذكره أصحابه الأشاعرة، من المعاني التي تدخل تحت الشرك بالله ﷻ: «مسألة: إذا ثبت هذا فاعلم أن علماءنا رضي الله عنهم قالوا: الشرك على ثلاث مراتب، وكله محرم:

- وأصله: **اعتقاد** شريك لله في ألوهيته[6]: وهو الشرك الأعظم، وهو شرك الجاهلية، وهو المراد بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[7].
- ويليه في الرتبة: اعتقاد شريك لله تعالى في الفعل: وهو قول من قال: إن موجوداً ما غير الله تعالى يستقل بإحداث فعل وإيجاده، وإن لم يعتقد بكونه إلهاً كالقدرية مجوس هذه الأمة، وقد تبرأ منهم ابن عمر كما في حيث جبريل عليه السلام.

---

(١) لطائف الإشارات لأبي القاسم القشيري(٣٣١/١).

(٢) المصدر نفسه(١٣١/٣).

(٣) سورة الروم الآية(٣١).

(٤) سورة الروم الآية(٣١).

(٥) تفسير الرازي(١٢١/٢٥).

(٦) مقصوده بالألوهية هي الربوبية، فهما بمعنى واحد عندهم، كما هو المشهور من مذهبهم، وقد قصر الشرك فيه على الاعتقاد.

(٧) سورة النساء الآية(٤٨).

- ويلي هذه الرتبة: الإشراك في العبادة: وهو الرياء، وهو أن يفعل شيئاً من العبادات التي أمر الله بفعلها له لغيره، **وهو الذي سيقت الآيات والأحاديث لبيان تحريمه**، وهو مبطل للأعمال وهو خفي»[1].

هذا هو حقيقة الشرك في التوحيد عندهم، فهم لا يعرفون الشرك إلاّ في اعتقاد الربوبية لغير الله تعالى، وبالجملة فهم يحصرون الشرك المخرج من المِلّة، الموجب للخلود في النار، في الاعتقاد فقط دون الشرك في العمل، فهو ليس بمخرج من الملة، بل يعتبر فسقاً وعصياناً.

ففي تفسير الرازي: «واعلم أن كل فساد يكون، فهو بسبب الشرك، لكن الشرك قد يكون في العمل، دون القول والاعتقاد، فيسمى فسقاً وعصياناً، وذلك لأن المعصية فعل لا يكون لله، بل يكون للنفس، فالفاسق مشرك لله بفعله، **غاية ما في الباب أن الشرك بالفعل لا يوجب الخلود** لأن أصل المرء قلبه ولسانه، فإذا لم يوجد منهما إلاّ التوحيد يزول الشرك الذي بسببهما»[2].

فهذه هي معاني الشرك التي ذكرها هؤلاء، وليس فيها ذكر للشرك في توحيد العبادة: الشرك الأكبر، من دعاء غير الله ﷻ، دعاء مسألة -ويدخل فيه جميع أنواع الطلب والسؤال- أو دعاء عبادة، الذي جاءت الرسل عليهم الصلاة والسلام، للتحذير منه، والنهي عنه، وبيان خطره وضرره وقبحه، بل الشرك في العبادة عندهم هو الشرك الخفي فقط، وهو الذي سيقت الآيات والأحاديث في تحريمه، وهذه المعاني التي ذكرها هؤلاء في بيان حقيقة الشرك هي في الحقيقة مبنية على أمور قد انحرفوا في أصلها:

- **الأول**: انحرافهم في مفهوم الإله، والألوهية؛ حيث كما ذكر سابقاً عنهم، أنهم اعتقدوا أن معنى الإله: هو القادر على الاختراع، والألوهية: هي الربوبية، والعباد

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي(١٨١/٥).

(٢) تفسير الرازي(١٢٩/٢٥).

المألوهين: هم بمعنى المربوبون، وأن ما ذكره الله في القرآن من نفي إله آخر فالمقصود به نفي رب يشركه في خلق العالم.

- **الثاني**: انحرافهم في مفهوم العبادة الشرعية، وأنها مجرد نهاية الخضوع والذل لله ﷻ، مع اعتقاد ربوبية المعبود من دون الله ﷻ.
- **الثالث**: انحرافهم في حصر الشرك في الاعتقاد والأقوال، دون العمل؛ ودعواهم أن عُبَّاد الأصنام إنما كان شركهم في الاعتقاد، وهو اعتقادهم في آلهتهم الاستقلال بالفعل، والتأثير في المخلوقات، وهذا له تعلق بمسألة الإيمان والكفر عندهم.

ولهذا يذكر بعض متأخري الأشاعرة، الذين انحرفوا انحرافا كبيراً في هذا الباب العظيم، أن منشأ هذه الشبهة -يعني تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وأن الأول أقرَّ به كفار قريش، وأن الثاني هو المقصود من بعثة الأنبياء-، هو الجهل بحقيقة الإيمان: الذي هو مجرد التصديق، والجهل بما يضاده من الكفر وهو إنكار ذلك، والجهل كذلك بمعنى العبادة الشرعية: والتي هي الإتيان بأقصى الخضوع مع اعتقاد ربوبية المخضوع له(١).

وهذا يؤكد ما ذكرته من تلك الأصول الثلاثة التي انحرفوا فيها، والتي هي منشأ الشبه، والضلال في هذا الباب.

وبسبب انحراف هؤلاء في هذه المعاني، جاء بعدهم من متأخري الأشاعرة من سار على طريقتهم، وزاد في الانحراف والضلال، فانحرفوا في مفهوم العبادة تبعاً لأصحابهم المتقدمين، كما انحرفوا في مفهوم الشرك أيضاً -وانحرافهم في مفهوم الشرك مبني على انحرافهم في مفهوم العبادة الشرعية-، وادَّعوا أن ما يفعله كثير من الناس، من دعاءٍ للأموات والصالحين والأنبياء، والاستغاثة بهم في المسَّرات والمضرَّات، والذبح لهم، والنذر لهم، والطواف بقبورهم، ونحو ذلك من أنواع الشركيات الصريحة، أن ذلك كله لا يخرج

(١) انظر: البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة لسَلامَة القضاعي(ص ٣٧٦).

عن كونه كفر عملي، وهو من المعاصي و الذنوب؛ لأنهم لم يعتقدوا فيها شيئاً من الربوبية والاستقلال بالفعل والتأثير، ولم يعبدوها عبادة الخاضع المتذلل، ولم يخضعوا لها خضوع الجاهلية للأصنام، بل تلك الأفعال كلها لا تدخل في مسمَّى العبادة الشرعية، بل ولا تشتبه بها أصلاً، ما لم يقترن معها اعتقاد الربوبية لذلك، أو صفة صفاته الخاصة – هكذا يدَّعي هؤلاء – وهذه بعض النقول عنهم:

يقول سلامة القضاعي في تعريفه للعبادة الشرعية: ((هو الإتيان بأقصى الخضوع قلباً وقالباً، فهي إذاً نوعان: قلبية وقالبية.

فالقلبية: هي اعتقاد الربوبية، أو خصيصة من خصائصها؛ كالاستقلال بالنفع أو الضر، ونفوذ المشيئة لا محالة لمن اعتقد في ذلك.

والقالبية: هي الإتيان بأنواع الخضوع الظاهرية من قيام وركوع وسجود، وغيرها مع ذلك الاعتقاد القلبي، فإن أتى بواحد منها بدون ذلك الاعتقاد لم يكن ذلك الخضوع عبادة شرعاً، ولو كان سجوداً))[1].

ويقول أيضاً –مبيِّناً أن التوسل والاستغاثة ونحوها، لا تدخل في مسمَّى العبادة الشرعية، بل ولا تشتبه بها أصلاً، إلاَّ إذا اعتقد الربوبية –: ((ومن رافقه التوفيق وفارقه الخذلان، ونظر في المسألة نظر الباحث المنصف علم يقيناً لا تخالطه ريبة أن مسمَّى العبادة شرعاً لا يدخل فيه شيءٌ مِمَّا عدَّه من توسل واستغاثة وغيرهما، بل ولا يشتبه بالعبادة أصلاً؛ فإن كل ما يدل على التعظيم لا يكون من العبادة إلاَّ إذا اقترن به اعتقاد الربوبية لذلك المعظم، أو صفة من صفاته الخاصة به))[2].

ويقول أبو حامد بن مرزوق في تعريف العبادة شرعاً –وذلك بعدما ذكر تخليطه في مفهوم العبادة لغة وشرعاً–: ((فتحقق من تعريفي العبادة لغةً وشرعاً: أن العبادة غاية التذلل والتعظيم، وعليه فليس كل تعظيم عبادة، وإن ضابط التعظيم المقتضي للعبادة: هو

---

(١) البراهين الساطعة للقضاعي(ص ٣٧٦).

(٢) المصدر نفسه(ص ٣٨١).

أن يعتقد له التأثير في النفع والضر، وأن يعتقد له الجاه التام، والشهادة المقبولة، بحيث ينفع في الآخرة، ويستنزل به النصر والشفاء في الدنيا))[١].

هذا وقد يقصر بعضهم مفهوم العبادة في الشرع على التكاليف الشرعية، من صلاة، وصيام، وسجود، وركوع، ونحو ذلك، كما ذكر ذلك أحد علماء تونس في رسالة يرد بها على الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، جاء فيها: ((ولا يخفى أن هذا الرجل[٢] بنى شبهته على أن التوسل ببركة الأنبياء، فمن رؤوس العبادة، والعبادة لا تكون إلاَّ لله، ومن فعل ذلك فقد أشرك بالله، وما درى أن العبادة الشرعية هي التكاليف التي اشتملت عليها الشريعة، سواءً كانت معقولة المعنى، أو تعبدية[٣]، وأن ما خرج عن التكاليف الشرعية ليس من العبادة الشرعية، ليس من العبادة في شيء))[٤].

هذه بعض النقول عن هؤلاء، وكما ذكرت سابقاً هي مبنية كلها على تلك الأصول الثلاثة التي انحرفوا فيها، وضلوا عن سواء السبيل في بيان حقيقتها، وأصل الشبهة في هذا الباب هو حصر الشرك في اعتقاد الربوبية للمدعو من دون الله ﷻ، واعتقاد التأثير، فحولها يحومون، وعليها يدندنون.

وسيكون الرد عليهم وبطلان ما ذهبوا إليه، في المطلب الآتي: وهو اختلافهم في تجويزهم بعض مظاهر الشرك.

---

(١) براءة الأشعريين من عقائد المخالفين لابن مرزوق(١/١٢٦).

(٢) يعني به الشيخ المجدد محمد بن الوهاب رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

(٣) العبادة التعبدية: هي العبادة المحضة التي يقصد بها القربة فقط كالصلاة، ويقولون: هي غير معقولة المعنى.

وعبادة معقولة المعنى، كغسل الجنابة مثلاً. انظر: بداية المجتهد لابن رشد(١/٨)، والقاموس الفقهي(ص ٢٤٠).

(٤) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان(ص ٦٣).

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في تجويزهم بعض مظاهر الشرك

سأتناول بإذن الله ﷻ في هذا المطلب أهمَّ العبادات التي انحرف فيها هؤلاء الأشاعرة، واختلفوا فيها، وخاصة المتأخرين منهم، الذين زادوا في الانحراف والضلال، وهي كلها تدخل تحت مسألتين عظيمتين هما كالأصل في هذا الباب -فيما ظهر لي والله أعلى وأعلم-:

- **المسألة الأولى:** اختلافهم في الدعاء.
- **المسألة الثانية:** اختلافهم في الوساطة.

وقبل الشروع في المقصود، لا بد من تأكيد بعض الحقائق، هي كالمقدمة بين يدي هذا المطلب، أشير إليها في ثلاثة عناصر مختصرة:

الحقيقة الأولى: أن انحراف متقدمي الأشاعرة في مفهوم التوحيد الشرعي، وظنهم أن الغاية المقصودة منه هو إثبات الربوبية، وأن خالق العالم واحد، أدَّى إلى انحراف من جاء بعدهم وسلك طريقتهم في ذلك.

الحقيقة الثانية: انحراف متقدمي الأشاعرة في مفهوم العبادة الشرعية، وقصورهم في بيان حقيقتها، كان سبباً رئيسياً في انحراف من جاء بعدهم، ممَّن اخترع وابتدع معنى آخر لمفهوم العبادة الشرعية.

الحقيقة الثالثة: انحراف متقدمي الأشاعرة في بيان حقيقة الشرك -المبني على انحرافهم في مفهوم التوحيد، ومفهوم العبادة الشرعية-، أدَّى إلى انحراف متأخريهم انحرافاً خطيراً في أبواب الشرك؛ حيث أجازوا وأباحوا أنواعاً من الشركيات الصريحة، بل وصنفوا ذلك المصنفات تقريراً لباطلهم.

وهذا كما قيل: لكل قومٍ وارث، والبدعة تورثها البدعة.

المسألة الأولى

اختلافهم في الدعاء

ادَّعى متأخرو الأشاعرة الذين جوزوا الشرك بالله ﷻ، أنه ليس كل دعاء ورد في القرآن الكريم، أو السنة النبوية، فهو دعاء بمعنى العبادة، وليس كل نداء ورد في الكتاب والسنة فهو دعاء، فينتج عن ذلك كله أنه ليس كل نداء فهو عبادة.

ومقصودهم بهذه الحجة: أن دعاء المسألة الذي هو بمعنى الطلب والنداء، ليس عبادة، وصرفه لغير الله ﷻ لا يعتبر شركاً بالله، والآيات التي ورد فيها لفظ الدعاء هو بمعنى العبادة، فالعبادة هي التي يمتنع صرفها لغير الله ﷻ، فما ورد في القرآن من المنع من دعاء غير الله ﷻ المراد منه الزجر عن عبادة غير الله، لا المنع من سؤال غير الله ﷻ.

وقد يقول بعضهم: قد يطلق الدعاء -الذي هو بمعنى السؤال والطلب- على العبادة، وقد علمت أن معناها: الخضوع التام لمن يعتقد فيه ربوبيته أو خاصية من خواصها.

فهم يريدون بذلك: أن كل من توسل بغير الله تعالى، أو استغاث بغيره، أو نادى الأموات، أو الأحياء الغائبين، ونحو ذلك من أنواع الشركيات الصريحة فليس هو عبادة لغير الله تعالى؛ لأن العبادة الشرعية ما كانت متضمنة لاعتقاد الربوبية والخالقية لغير الله ﷻ.

وأرادوا من وراء ذلك كله أن يتوصلوا إلى أن دعاء الأموات، والاستغاثة بهم في المسَّرات والمُلِّمات، ونحو ذلك، لا يدخله الشرك أبداً؛ حتى يسوغوا مقولتهم: أنه لا يوجد مسلم على وجه الأرض يقترف مثل هذه الشركيات، وهو يعتقد في المدعوين من دون الله -سواء كانوا أمواتاً أو أحياءً، أو كانوا أرواحاً أو جمادات، أو كانوا أنبياء أو أولياء صالحين، أو حتى من كان غير صالحا-: أنهم ينفعون أو يضرون، أو يخلقون أو يرزقون، أو نحو ذلك، بل كل ذلك هم بريئون منه، ويقولون: الواجب علينا حمل ما يصدر منهم من ألفاظ شركية وكفرية، على أحسن المحامل.

ويقولون: إن عبَّاد الأصنام إنما أشركوا وكفروا لاعتقادهم النفع والضر، والخلق والرزق، والإحياء والإماتة، في معبوداهم الباطلة، وأمَّا المسلمون التي تصدر منهم مثل هذه الأمور فقلوبهم خالية من هذا الاعتقاد، فهم يعتقدون أن النافع والضار، والخالق والرازق، هو الله سبحانه وتعالى، ولا يجوز حمل الآيات الواردة في الكفار عليهم، وإلاَّ كفرنا الجم الغفير من الناس، فهذه زبدة كلامهم في هذا المقام، وهي تغني عن إيراد مقالاتهم[1].

---

(١) انظر: الدرر السنية لزيني دحلان(ص ١٥، ٣٤- ٣٥)، وشواهد الحق ليوسف بن إسماعيل النبهاني(ص ٦٩)، وبراءة الأشعريين لابن مرزوق(١/٣٨٨)، والبراهين الساطعة للقضاعي(ص ٣٨٨)، وسعادة الدارين في الرد على الفرقتين للسمنودي المنصوري(٢/٨-٩)، ومفاهيم يجب أن تصحح لمحمد علي المالكي(ص ٩٩)، وانظر من كتب أهل التوحيد الخالص: الصواعق المرسلة الشهابية للشيخ سليمان بن سحمان(ص ٦١)، والبيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار لفوزان السَّابق(ص ٣٤١)، والكشف المبدي لتمويه أبي الحسن السبكي لمحمد بن حسين(ص ٣٠٤)، ودعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب لعبد العزيز العبد اللطيف (ص ٣٤٨) وغيرها.

الرد والمناقشة

وذلك تحت مقامين

- **المقام الأول:** دعواهم أن الدعاء الذي هو بمعنى النداء والطلب والمسألة ليس عبادة.
- **المقام الثاني:** دعواهم أن كل من دعا غير الله من المسلمين، فهو لا يعتقد ربوبية ذلك المدعو من دون الله، وتأثيره في الخلق والإيجاد، وأن عُبَّاد الأصنام إنما كَفروا لاعتقادهم ربوبية من يدعونهم من دون الله.

فأمَّا المقام الأول: فيقال لهم: لقد قرَّر أئمتكم المتقدمين أن الدعاء من أفضل العبادات وأعظمها، وأعلى مقامات العبودية وأرفعها، وهو من جملة التخشع والتذلل، وتكلموا في معناه، وفائدته، وموضعه من الدين، وموضعه من العبادة، وحكمه، وأركانه، وآدابه وشروط إجابته، ونحو ذلك، وأفرده بعضهم بالتصنيف، كما فعل ذلك أبو سليمان الخطابي في كتابه المشهور «شأن الدعاء».

وعقد أبو عبد الله الحليمي في كتابه «المنهاج في شعب الإيمان»، أبواباً تتضمن أنواعاً من العبادات، وتكلم عليها، ومن جملتها الخوف من الله ﷻ، وضمنه الكلام على الدعاء، وذكر فصولاً في الدعاء ممَّا يحتاج إليه كل من أراد دعاء الله ﷻ، كما عقد باباً آخر في محبة الله ﷻ والتي انحرف فيها الأشاعرة، وباباً في الخوف من الله ﷻ، وآخر في رجائه سبحانه وتعالى، وآخر في التوكل عليه ﷻ، وأمثال ذلك.

وكذلك أبو بكر البيهقي عقد في كتابه «الجامع لشعب الإيمان» باباً في ذكر فصول الدعاء يحتاج إلى معرفتها، ونقل كلام الحليمي في ذلك، كما عقد أبواباً أخرى في محبة الله ﷻ، ورجائه، والخوف منه، والتوكل عليه، وله كتاب «الدعوات الكبير» ذكر في أنواعاً كثيرة من الأدعية، وبعض الآداب التي ينبغي للداعي أن يتحلى بها في دعائه.

ومقصودهم بذلك كله دعاء المسألة المتضمن دعاء العبادة، كما تدل عليه طريقتهم وصنيعهم في التأليف.

وكذلك الرازي -إمامهم الكبير- تكلم على الدعاء، في مواضع كثيرة من تفسيره، وبيَّن منزلته وفضله وفائدته، وغير هؤلاء من أئمتهم المتبوعين، كناصر الدين البيضاوي، والعز بن عبد السلام، وأبي عبد الله القرطبي، فكلهم تكلموا على هذه المسألة العظيمة في تفاسيرهم.

وأنا أسوق بعض أقوال هؤلاء العلماء الذين ينتسبون إليهم ويقتدون بهم في هذا الباب العظيم، حتى تكون حجة عليهم، وفي نفس الوقت أستخرج منها ما أمكن من المعاني التي تبطل مقالاتهم الشركية -والله المستعان-.

يقول أبو سليمان الخطابي في معنى الدعاء، وحقيقته: ((ومعنى الدعاء: استدعاء العبد ربه ﷻ العناية، واستمداده إيَّاه المعونة، وحقيقته: إظهار الافتقار إليه، والتَّبرؤ من الحول والقوة، وهو سمة العبودية، واستشعار الذلة البشرية، وفيه معنى الثناء على الله ﷻ، وإضافة الجود والكرم إليه، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «الدعاء هو العبادة»[(١)] ..-ثمَّ قال بعد ذلك -: وقوله: «الدعاء هو العبادة» معناه: أنه معظم العبادة، أو أفضل العبادة))[(٢)].

وقال بعدما ذكر اختلاف الناس في حكم الدعاء: ((فأمَّا من ذهب إلى إبطال الدعاء، فمذهبه فاسد، وذلك أن الله أمر بالدعاء وحض عليه، فقال: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾[(٣)]، وقال ﷻ: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةً﴾[(٤)]، وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قُلۡ مَا يَعۡبَؤُاْ بِكُمۡ رَبِّي لَوۡلَا

(١) أخرجه أبو داود برقم(١٤٨١)(كتاب الوتر، باب الدعاء)، وابن ماجة(١٢٥٨/٢)(كتاب الدعاء، باب فضل الدعاء)، والترمذي برقم(٢٩٦٩)(كتاب التفسير، باب: ومن سورة البقرة). قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) شأن الدعاء لأبي سليمان الخطابي(ص٤- ٥).

(٣) سورة غافر الآية(٦٠).

(٤) سورة الأعراف الآية(٥٥).

دُعَآؤُكُمْ ﴾[1] في آي ذوات عدد من القرآن، ومن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن، وردَّه، ولا خفاء بفساد مذهبه وسقوط مذهبه))[2].

فهذا الذي قرَّره الخطابي هنا فيه ردٌّ واضح وصريح على هؤلاء المتأخرين في دعواهم أن الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ الدعاء، ليس هو بمعنى العبادة، ويظهر ذلك من وجهين:

- **أحدهما:** في الآيات التي أورها الخطابي واستدل بها على وجوب الدعاء -كما رجحه هو- صريحة في ذلك، والوجوب لا يتعلق إلاَّ بالعبادات، ثمَّ هو قد بيَّن معنى الدعاء، وأنه طلب العبد من ربه العناية، واستمداده المعونة، وذكر حقيقته: وأنه إظهار الافتقار إليه، والتبَّرؤ من الحول والقوة، وأنه سمة العبودية، إلى آخر كلامه، وكل ذلك دائر تحت فلك العبادة، لا يخرج عنها البتة.
- **الثاني:** أشار رحمه الله في ضمن كلامه إلى العلاقة بين دعاء المسألة، ودعاء العبادة، ويظهر ذلك جليّاً في قوله في حقيقة الدعاء: إظهار الافتقار إليه، والتبَّرؤ من الحول والقوة، وهو سمة العبودية، واستشعار الذلة البشرية، وفيه معنى الثناء على الله ﷻ، وإضافة الجود والكرم إليه.

فذكر أن الدعاء فيه معنى الثناء على الله ﷻ؛ أي أن دعاء المسألة يتضمن دعاء العبادة، وذكر في بيان حقيقته: أن فيه إظهار الافتقار إليه، والتبَّرؤ من الحول والقوة؛ أي أن السائل راغب فيما عند الله ﷻ بإظهاره الافتقار إليه، واستشعاره الذلة له سبحانه وتعالى، وكل سائل راغب راهب، فهو عابد للمسؤول، وهذا هو الذي قرَّره أهل السنة والجماعة؛ فإن الدعاء الوارد في القرآن يتناول معنيين[3]:

---

(١) سورة الفرقان الآية(٧٧).

(٢) شأن الدعاء(ص٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٢٣٧/١٠، ١١/١٥)، وبدائع الفوائد لابن القيِّم(٨٣٥/٣)، ولمزيد من التفصيل ينظر: الدعاء ومترلته من العقيدة الإسلامية لفضيلة الشيخ أبي عبد الرحمن جيلان العروسي(١١٥/١).

- **المعنى الأول**: دعاء العبادة.
- **المعنى الثاني**: دعاء المسألة.

والآيات التي ورد فيها لفظ الدعاء، تارة يراد بها النوع الأول؛ أي يكون فيها دعاء المسألة أظهر، وتارة يراد بها النوع الثاني؛ أي يكون فيها دعاء العبادة أظهر، وتارة يراد به مجموعهما، وهما متلازمان: فإن دعاء المسألة: هو طلب ما ينفع الدَّاعي، وطلب كشف ما يضُّره ودفعه، وكل من يملك النفع والضر فإنه هو المعبود.

والعابد لابد أن يكون راجياً من معبوده نفعاً، وطالباً منه كشف الضر أو دفعه، فهو يدعو للنفع والضر دعاء المسألة، ويدعو خوفاً ورجاء دعاء عبادة، فعلم أن النوعين متلازمان: فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة، وكل دعاء مسألة متضمن لدعاء العبادة.

ثمَّ إن أبا سليمان الخطابي ذكر أن من شرائط صحة الدعاء، أن يكون ذلك من العبد بإخلاص نيته، وإظهار فقرٍ ومسكنةٍ، وعلى حال ضرعٍ وخشوع، وأن لا يدعو بمعصية، ونحوها من الأمور المحظورة، وذكر أن كثيرا من العامة قد أُولع بأدعية منكرة اخترعوها، وأسماء سمَّوها ما أنزل الله بها من سلطان، وأمر باجتنابها؛ لأن أكثرها فيها زور وافتراء على الله ﷻ.

وذكر أمثلة على ذلك ممَّا يُسمع على ألسنة العامة، وكثير من القُصَّاص؛ كقولهم: يا سبحان، يا برهان، يا غفران، يا سلطان[1]، وما أشبه ذلك، وقال: هذا مستهجن مهجور؛ لأنه لا قدوة فيه، وأنكر كذلك من يقول: يا رب القرآن؛ لأن القرآن لا رب له، إذ أن كل مربوب مخلوق[2].

---

(١) مسألة دعاء الصفة كما قرر ذلك ذكر ابن تيمية هو كفر بالله ﷻ باتفاق المسلمين، كمن ينادي: يا كلام الله اغفر لي، وارحمني، وأغثني، أو يا علم الله، أو يا قدرة الله، أو يا عزة الله، ونحو ذلك، أمَّا مسألة الله بأسمائه وصفاته وكلماته فهو مشروع لورود الأحاديث في ذلك. انظر: الرد على البكري(١/١٥٧)، ومجموع الفتاوى(٦/٢٢٩).

(٢) انظر: شأن الدعاء للخطابي(٢/١٣- ١٧).

فالذي يقال لهؤلاء: كيف لو سمع الخطابي من يدعوا من دون الله ﷻ، وينادي الأموات، والأحياء الغائبين، ويستغيث بهم في السَّراء والضراء، ونحو ذلك من الشركيات الصريحة؟!، بل كيف به لو سمع من يُقرِّر ذلك ممن هو معدود في أهل العلم، ممَّن ينتسبون إليهم، ويجيزه، ويحسنه ويصوبه، ويدعو الناس إليه، ويؤلف في ذلك المصنفات في تقرير الشرك، وينكر على من يعتبر ذلك شركاً، وينسب من وحد الله في الدعاء والنداء والعبادة، إلى البدعة والخروج عن جماعة المسلمين؟!.

فإذا كان الخطابي أمر بهجر الأدعية المستهجنة الغير مأثورة، والتي فيها افتراء على الله ﷻ، وأنكر على من يقول: يا رب القرآن؛ لأنه يفهم منه القول بخلق القرآن، مع أنه إنما دعا الله ﷻ، ولم يدعو القرآن، فهجر الأدعية الشركية التي فيها نداء الأموات، والاستغاثة بهم، من باب أولى، بل هجرها واجب محتم، والبعد عنها فرض لازم.

وأمَّا عن أبي عبد الله الحليمي فإنه يقول: «والدعاء في الجملة من جملة التخشع والتذلل؛ لأن كل من سأل ودعا، فقد أظهر الحاجة، وباح واعترف بالذلة والفقر والفاقة لمن يدعوه ويسأله، فكان ذلك في العبد نظير العبادات التي يتقرب بها إلى الله – عز اسمه –، ولذلك قال الله ﷻ: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾[1]، فأبان الدعاء عبادة، والخائف فيما وصفنا كالراجي؛ لأنه إذا خاف خشع وذل لمن يخافه، وتضرع إليه في طلب التجاوز عنه»[2].

وقال في موضع آخر: «الدعاء: قول القائل: يا لله، يا رحمن يا رحيم، وما أشبه ذلك، وهو أيضاً نداء، قال الله ﷻ: بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿ كٓهيعٓصٓ ﴿١﴾ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ ﴿٢﴾ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ﴾[3]، وقال: ﴿ وَزَكَرِيَّآ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا

(١) سورة غافر الآية(٦٠).

(٢) المنهاج في شعب الإيمان لأبي عبد الله الحليمي(٥١٧/١).

(٣) سورة مريم الآية(١– ٣).

﴿ تَذَرْنِي فَرْدًا ﴾[(١)]، وقال في آية أخرى: ﴿ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ رَبِّ ﴾ [(٢)]، ومعنى: ربِّ: يا رب، فثبت أن النداء دعاء))[(٣)].

ويقول أيضا: ((وإذا استحكم الرجاء حدث عنه من التخشع والتذلل نحو ما يحدث عن الخوف إذا استحكم؛ لأن الخوف والرجاء متناسبان، إذا الخائف في حال خوفه يرجو إخلاف ما يخافه، ويدعو الله به، ويسله صرفه، فلا خائف إلاَّ وهو راجي، ولا راجي إلاَّ وهو خائف، ولذلك كانت طريقتهما في الدعاء والاستكانة واحدة...-إلى أن قال-: فإن أصل الدعاء هو أن الرجاء يبعث عليه؛ **إذا الدعاء طلب**، ولا طلب إلاَّ بعد الرجاء، فإذا كان الأغلب على قلبه والداعي أنه لا يجاب لم يكن رجاؤه صدقاً، فلم يخلص الدعاء، و لم يتحقق منه الطلب إلاَّ بعد الرجاء، كما لا يتحقق الباعث عليه، والدَّاعي إنما يجاب تصديقاً لرجائه، فإذا لم يصدق رجاؤه لم يستوجب أن يجاب – والله أعلم –))[(٤)].

فهذا بعض كلام أبي عبد الله الحليمي في هذا المقام -وبعضه يشبه كلام الخطابي سابقاً- وفيه إبطال مذهب هؤلاء المتأخرين الذي ضلوا سواء السبيل في مسألة الدعاء والنداء، ويظهر ذلك من وجهين رئيسيين:

- **الوجه الأول:** أثبت الحليمي أن الدعاء هو من جملة من التخشع والتذلل، التي هي من أهم أركان العبادة؛ لأن الداعي إذا قصد الرب ﷻ في قضاء حاجاته، وسأله، فإنه قد أظهر الحاجة والفقر، واعترف بالذلة والمسكنة، فكان ذلك في العبد نظير العبادات التي يتقرب بها إلى الله تعالى، كما أبان الله ﷻ في كتابه أن الدعاء عبادة.

وفي كلام الحليمي هذا أيضاً تقرير للعلاقة بين دعاء المسألة، ودعاء العبادة، وهو أن دعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة، يدل عليه قوله: والدعاء في الجملة من جملة التخشع

---

(١) سورة الأنبياء الآية(٨٩).

(٢) سورة آل عمران الآية(٣٨).

(٣) المنهاج للحليمي(٥٢٢/١).

(٤) المصدر نفسه(٥١٧/١، ٥٢٧).

والتذلل؛ لأن كل من سأل ودعا، فقد أظهر الحاجة، وباح واعترف بالذلة والفقر والفاقة لمن يدعوه ويسأله.

ويدل عليه كذلك ما ذكره في مسألة الخوف والرجاء، وأن طريقتهما في الدعاء والاستكانة واحدة، وأن الدعاء طلب، ولا طلب إلاَّ بعد الرجاء والخوف؛ لأنهما متناسبان، فلا خائف إلاَّ وهو راجي، ولا راجي إلاَّ وهو خائف، والسائل الذي علق رجاءه بالله ﷻ فلابد وأن يسأله، والسؤال إنما يكون بالدعاء.

- **الوجه الثاني:** وهو ما قرَّره في مسألة النداء، وأنه دعاء، وقد قرَّر سابقاً أن الدعاء عبادة، فيلزم من ذلك أن النداء عبادة، وفي هذا ردٌّ وإبطال على ما ادَّعاه دعاة الشرك، من أن نداء الأموات، والأحياء الغائبين، والاستغاثة بهم، ليس هو دعاؤهم وعبادتهم، بل هو نداء فقط وهو جائز، ويزعمون أن النداء الذي يكون عبادة، وهو غير جائز، هو نداء من يعتقد ألوهيته، أو اعتقاد التأثير(١).

فإذا تقرر هذا، فهل يستطيع أن يجترئ هؤلاء الذين أجازوا نداء الأموات، طالبين منهم قضاء الحاجات، مستغيثين بهم في الشدائد والمُلِّمات، أن يقولوا: أن ما ذكره الحليمي باطل، وأن هذه هي شبهة المانعين من ذلك، كما قالوا ذلك لخصومهم أهل التوحيد.

أم أنهم سيقولون: إن الدعاء بمعنى النداء إن كان لمن لا يعتقده ربّاً فليس من العبادة في شيء، وإن كان لمن يعتقد ربوبيته أو استقلاله بالنفع والضر، لذلك المدعو فهو عبادة له، ويكون به كافراً مشركاً بالله ﷻ(٢)، وهذه هي أصل شبهتهم في هذا الباب، وتكون الإجابة عن ذلك في المقام الثاني.

وأمَّا إمامهم المعظم **الرازي** -المُقتَدى به في علوم الدين عندهم-، فإن له كلاما متفرقا في مواضع مختلفة من تفسيره أذكر منه ما يناسب هذا المقام؛ حيث يقول -تحت

---

(١) انظر: الدرر السنية لزيني دحلان(ص ٣٤)، والبراهين الساطعة للقضاعي(ص ٣٨٨)، وانظر: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب لعبد العزيز العبد اللطيف(ص ٣٤٨).

(٢) انظر: البراهين الساطعة للقضاعي(ص ٣٨٨).

قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾[(١)]-: ((وقال الجمهور الأعظم من العقلاء: إن الدعاء أهم مقامات العبودية، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل...-ثم ذكرها إلى أن قال -: ....ولم يقل «فقل إني قريب» فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه: الأول: كأنه سبحانه وتعالى يقول: عبدي أنت إنما تحتاج إلى الواسطة في غير الدعاء، أمَّا في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك ...))[(٢)].

وقال في موضعٍ آخر -مبيِّنا فائدة الدعاء-: ((بل نقول: الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية، ويفيد معرفة عزة الربوبية، وهذا هو المقصود الأشرف الأعلى من جميع العبادات، وبيانه أن الدَّاعي لا يقدم على الدعاء إلاَّ إذا عرف من نفسه كونه محتاجاً إلى ذلك المطلوب، وكونه عاجزاً عن تحصيله، وعرف من ربه وإلهه أنه يسمع دعاءه، ويعلم حاجته، وهو قادر على دفع تلك الحاجة، وهو رحيم تقتضي رحمته إزالة تلك الحاجة، وإذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء إلاَّ إذا عرف كونه موصوفاً بالحاجة والعجز، وعرف كون الإله سبحانه موصوفاً بكمال العلم والقدرة والرحمة، فلا مقصود من جميع التكاليف إلاَّ معرفة ذل العبودية، وعز الربوبية، فإذا كان الدعاء مستجمعاً لهذين المقامين لا جرم كان الدعاء أعظم أنواع العبادات.

وقوله تعالى: ﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾[(٣)]: إشارة إلى المعنى الذي ذكرنا؛ لأن التضرع لا يحصل إلاَّ من الناقص في حضرة الكامل، فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه، وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة، لم يقدم على التضرع، فثبت أن المقصود من الدعاء ما ذكرناه، فثبت أن لفظ القرآن دليل عليه))[(٤)].

---

(١) سورة البقرة الآية(١٨٦).

(٢) تفسير الرازي(١٠٥/٥-١٠٦).

(٣) سورة الأعراف الآية(٥٥).

(٤) تفسير الرازي(١٣٥/١٤).

فهذا بعض كلام الرازي في تقرير هذه المسألة العظيمة، وهو في غاية الوضوح والبيان، وهو يدل على أمور -كلها حجة على دعاة الشرك، وعُبَّاد القبور- أذكر منها أمران:

- **أحدها:** أن الدعاء الذي هو بمعنى المسالة والطلب عبادة، بل هو أعظمها، والجمهور الأعظم من العقلاء يدركون هذه الحقيقة، وهو الذي يدل عليه لفظ القرآن والسنة، فمن ادَّعى أن الدعاء ليس بعبادة فقد خالف الجمهور الأعظم، وأنكر القرآن والسنة -وكفى بذلك إثماً مبينا-.
- **الثاني:** أنه لا واسطة بين العبد وربه في طلب الحاجات، وكشف الكربات، فيما لا يقدر عليه إلاَّ الله ﷻ، حتى ولو كانت هذه الواسطة من أفضل الخلق، كالأنبياء، وأولياء الله الصالحين؛ لأن الرب ﷻ هو المتفرد بقضاء الحاجات، وكشف الكربات، لما اتصف به من صفات الكمال من العلم والقدرة والرحمة، والعباد لا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا، ولا موتاً ولا حياة، فالنقص صفة لازمة لهم، والكمال المطلق هو للواحد القهار.

فمن اتخذ الوسائط سواءً كانوا أمواتا، أو أحياءً غائبين، أو لا قدرة لهم، في جلب المنافع، ودفع المضار، فقد انتقص من جانب ربوبية الخالق ﷻ، وذل لمن لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرا، ففاته المقصود الأكبر والأعلى من جميع العبادات، وهو معرفة ذلة العبودية، وعزة الربوبية، مع ما يلقاه من العقوبة العاجلة، أو الآجلة من الله ﷻ.

فهذا ما يمكن ذكره في هذا المقام، وهو من كلام بعض أئمة الأشاعرة الذين ينتسب إليهم هؤلاء المتأخرون الذي زادوا في الانحراف والضلال في هذا الباب العظيم، وأوغلوا في أوحال الشرك، وأنكروا أن يكون الدعاء والسؤال بمعنى العبادة.

فهل يقول هؤلاء: إن هذه من بدع الوهابية، وشبهات الحرَّانية؟! أم أنهم يلجئون إلى التحريف، والتأويل البعيد، كما هي طريقتهم في نصوص الكتاب والسنة.

فهذا تمام الكلام في هذا المقام، ولولا أن قولهم الباطل هذا فيه مصادمة لنصوص القرآن والسنة، لكان كافياً في رده وإبطاله من أصله، لكن في الاحتجاج عليهم بأقوال أئمتهم الذين ينتسبون إليهم أبلغ في الرد، وألزم في الحجة.

وأما ما ادَّعاه بعضهم من أن العبادة الشرعية: هي التكاليف الشرعية فقط، وأن ما خرج عن ذلك، فإنه لا يدخل تحت مسمى العبادة الشرعية، فهو صحيح باعتبار، لكن إخراج الدعاء، وغيرها من رؤوس العبادة جهلٌ عظيم بالمعاني الشرعية، وانحراف كبير؛ لما أن العبادات مبناها على الاتباع، وليس الابتداع، وإذا قصد بالتكاليف الفرائض فقط، فهل النوافل ليست من العبادات، ويجوز صرفها لغير الله، أم هو قول لم يفهم قائله ما يقول؟!.

وهذه الدعوى باطلة مردودة على صاحبها بكلام علماء الأشاعرة السابق، فهذا كلام أئمتهم يقررون فيه أن الدعاء -ويدخل فيه دعاء المسألة، ودعاء العبادة -، والخوف، والرجاء، والمحبة، ونحو ذلك، كلها من أنواع العبادة، ويقررون أن الرجاء والخوف، لا يكون إلاَّ من الله وبالله وحده، فلا يحق الخوف إلاَّ من الله ﷻ، كما لا يحق أن يكون الرجاء إلاَّ بالله جل جلاله؛ لأنه مالك الملك، وولي النفع والضر، والأخذ والترك والنواصي كلها بيده، فمن خاف غيره، فإنما صرف إليه حقّاً من حقوق ربه، ومن رجا ممن لا يملك ما لا يملك فهو من الجاهلين، وإذا علق رجاءه به جل ثناؤه فينبغي أن يسأله ما يحتاج إليه صغيراً وكبيراً؛ لأن الكل بيده لا قاضي للحاجات غيره، وسؤاله إنما يكون بالدعاء.

فكيف يدَّعي هذا الجاهل بعد ذلك أن العبادة الشرعية محصورة في الصلاة، والصيام، والركوع، والسجود، والحج؟!، ويقال لهذا الجاهل: وهل تلك العبادات، كالصلاة، والحج، والركوع، والسجود، إلاَّ من دعاء العبادة المستلزم دعاء المسألة، بل إن الصلاة وهي أعظم أركان الإسلام، مشتملة على أنواع من الأدعية، التي تقال في السجود والركوع.

وأمَّا المقام الثاني وهو: دعواهم أن كل من دعا غير الله من المسلمين، فهو لا يعتقد ربوبية ذلك المدعو من دون الله، وتأثيره في الخلق والإيجاد، وأن عُبَّاد الأصنام إنما كَفروا لاعتقادهم ربوبية من يدعونهم من دون الله.

فهذه هي أصل الشبهة عندهم في هذا الباب، فكلامهم كله يدور حولها، فإذا ضاق بهم الأمر، وخنقتهم الحجج الدامغة، من آي القرآن، وأحاديث المصطفى ﷺ، فإنهم يلجئون إليها، ويفزعون عندها.

فهم يقولون: إن ما يصدر من المسلمين من نداء للأموات، ودعائهم، والاستغاثة بهم، وطلب المدد منهم، و سؤالهم النصر على الأعداء، وشفاء الأسقام، ورد الغائب، ورفع العقر وإنجاب الأولاد، وصلاح الذرية، والغنى من الفقر، ونحو ذلك من الشركيات الصريحة، لا تعتبر شركاً بالله ﷻ؛ لأن هؤلاء المسلمين لا يعتقدون في المدعوين من دون الله التأثير، والربوبية، واستحقاق الألوهية، ولا يعتقدون فيهم النفع والضر، والرزق والخلق، بل يقولون كما قال الأولون من عباد الأصنام: هم شفعاؤنا عند الله، نتوسل بهم إليه، ونتقرب إليه بهم، فهم عباد صالحون، وأولياء أتقياء، فلا حرج في رفع حاجتنا إلى الله عن طريقهم.

ويقولون: إن عُبَّاد الأصنام إنما كفروا لأنهم اعتقدوا التأثير في آلهتهم، واعتقدوا ربوبيتها وخالقيتها، وأسندوا أفعال الخلق إليها، و لم يكفروا بمجرد قولهم: ما نعبدهم إلاَّ ليقربونا إلى الله زلفى[1].

---

(١) انظر: الدرر السنية لزيني دحلان(ص ١٥، ٣٤- ٣٥)، وشواهد الحق ليوسف بن إسماعيل النبهاني(ص ٦٩)، وبراءة الأشعريين لابن مرزوق(١/٣٨٨)، والبراهين الساطعة للقضاعي(ص ٣٨٨)، وسعادة الدارين في الرد على الفرقتين للسمنودي المنصوري(٢/٨-٩)، ومفاهيم يجب أن تصحح لمحمد علي المالكي(ص ٩٩).

والرد عليهم من وجهين، وذلك بكلام أئمتهم:

- **الوجه الأول:** إبطال دعواهم أن كفار قريش إنما كفروا لاعتقادهم ربوبية آلهتهم، لأنهم لم يكونوا مقرين بتوحيد الربوبية.
- **الوجه الثاني:** تقرير التلازم بين دعاء غير الله ﷻ واعتقاد التأثير.

فأمَّا الوجه الأول: وهو حصرهم كفر قريش في اعتقاد الربوبية فقط، فهذا يكذبه القرآن الكريم في مواضع كثيرة التي لا تحصى إلاَّ بكلفة، والتي فيها إقرار الكفار بربوبية الخالق ﷻ، وأنه المتفرد بالرزق، والملك، والتدبير، والإحياء والإماتة، والنفع والضر، ونحو ذلك من خصائص ربوبيته سبحانه وتعالى.

وأئمة هؤلاء الأشاعرة معترفون بهذه الحقيقة، ومقرون بها، وهذه بعض أقوالهم، دون شرح وبيان؛ لأنها أبين من أن تشرح، وأوضح من أن تفسَّر :

يقول الشهرستاني «ولست أرى هذه المقالة -يعني بذلك: تعطيل العالم عن الصانع العليم- ممَّن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق، احترازاً عن التعطيل، فما عُدَّت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها، على صانع حكيم، قادر عليم: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾[1]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[2]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾[3]، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السَّرَّاء، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضَّرَّاء: ﴿دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[4]، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[5]، ولهذا لم يرد

---

(١) سورة إبراهيم الآية(١٠).

(٢) سورة الزخرف الآية(٨٧).

(٣) سورة الزخرف الآية(٩).

(٤) سورة يونس الآية(٢٢).

(٥) سورة الإسراء الآية(٦٧).

التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك[1]، أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[2]، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي الشريك ﴿ ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟ ﴾[3]، ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾[4]..-إلى أن قال-: وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج ذاته إلى مدبر، هو منتهى مطلب الحاجات، فيرغب إليه ولا يرغب عنه، ويُستغنى به ولا يُستغنى عنه، ويُتوجه إليه ولا يُعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهمَّات، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث، وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج))[5].

وأمَّا الرازي فله كلام كثير في تقرير هذا الأصل في مواضع من تفسيره، من ذلك قوله: ((وذلك لأنهم وإن كانوا يقولون: ﴿ أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ﴾[6]، على سبيل الإنكار، وكانوا يبالغون في الشرك، لكنهم في تضاعيف أقوالهم، و تصاريف أحوالهم، كانوا يُصرِّحون بالتوحيد، وكانوا يقولون: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾[7]، وقال تعالى:

---

(١) يقصد بالتوحيد: توحيد الربوبية، وبنفي الشريك: نفي الشركة في الربوبية.

(٢) سورة محمد الآية(١٩).

(٣) سورة غافر الآية(١٢).

(٤) سورة الزمر الآية(٤٥).

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام(ص ١٢٤- ١٢٥).

(٦) سورة ص الآية(٥).

(٧) سورة الزمر الآية(٣).

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾[1]، فلم يبالغوا في الحقيقة في إنكار المطلوب الأول، فاكتفى بالبرهان، و لم يكثر من الإيمان))[2].

ويقول أيضاً ((اعلم أنه ليس في العالم أحدٌ يثبت لله شريكاً يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة، وهذا ممَّا لم يوجد إلى الآن لكن الثنوية يثبتون إلهين: أحدهما: حليم يفعل الخير، والثاني: سفيه يفعل الشر، وأمَّا اتخاذ معبود سوى الله تعالى، ففي الذاهبين إلى ذلك كثرة...–إلى أن قال–: والفريق الثالث: عبدة الأوثان، واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأوثان؛ وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين نقل إلينا تاريخهم هو نوح عليه السلام، وهو إنما جاء بالرد على ما أخبر الله تعالى عن قومه في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾[3]، فعلمنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام، وهي باقية إلى الآن، بل أكثر العالم مستمرون على هذه المقالة))[4].
المقالة))[4].

وأصل الشبهة في هذا المقام هو حصرهم الشرك في الاعتقاد فقط دون العمل، وهم يفسرون الآيات التي ورد فيها الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، وعدم الإشراك به، بالشرك الأصغر فقط –وهو الرياء –، ويقولون هذا من المعاصي.

وهذا الانحراف في مفهوم الشرك الذي انحرف فيه متقدموهم، تلقاه من جاء بعدهم من المتأخرين فزادوا في الانحراف و الضلال، وادَّعوا أن ما يفعله عُبَّاد القبور عند المشاهد والمزارات، من الذبح للأموات، والنذر لهم، والطواف بقبورهم، وندائهم بالاستغاثة بهم،

---

(١) سورة الزمر الآية(٣٨).

(٢) تفسير الرازي(١٦٢/٢٨).

(٣) سورة نوح الآية(٢٣).

(٤) تفسير الرازي للرازي(٣٧/١٣).

ونحو ذلك، كله داخل تحت دائرة الكفر العملي، أو الشرك الأصغر، وهو من المعاصي والمحرمات، وليس هو شرك أكبر[1].

وهاهنا قاعدة عظيمة نافعة ذكرها ابن تيمية رحمه الله في الطريق إلى معرفة حقيقة الشرك الذي ذمه الله ﷻ في كتابه، ومعرفة أنواعه؛ حيث يقول: «ومن أراد أن يعلم كيف كانت حال أحوال المشركين في عبادة أوثانهم، ويعرف حقيقة الشرك الذي ذمَّه الله، وأنواعه حتى يتبيَّن له تأويل القرآن، ويعرف ما كرهه الله ورسوله، فلينظر سيرة النبي ﷺ، وأحوال العرب في زمانه، وما ذكره الأزرقي في أخبار مكة وغيره من العلماء»[2].

وسأسلك بإذن الله ﷻ هذه الطريقة في بيان حقيقة الشرك الذي أنزلت الكتب، وأرسلت الرسل عليهم الصلاة والسلام للتحذير منه، وبيان خطره وضرره في الدنيا والآخرة، وهو أبلغ في الرد على هؤلاء، وإبطال مذهبهم في مفهوم الشرك، فأقول:

لقد بُعث نبينا محمد ﷺ على فترة من الرسل عليهم الصلاة والسلام، والناس في جاهلية جهلاء، يعبدون غير الله ﷻ، قد اتخذوا أصناماً آلهة، ينذرون لها القرابين، ويذبحون عندها الذبائح متقربين بها إليهم، ويطوفون بها، وقد يسجدون لها، ويتبركون بالأحجار والأشجار، ونحو ذلك من الأفعال الشركية، وهم في ذلك متبعين من كان قبلهم من الأمم المشركين، وشابهوا في ذلك قوم نوح عليه السلام، وكانوا أول من أشرك بالله وعبد الأصنام، ولهذا بعث الله إليهم نوحاً عليه الصلاة والسلام ينهاهم عن عبادة الأصنام.

---

(١) انظر: الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية لسليمان بن عبد الوهاب(ص ٦)، وانظر: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب(٣٧/١)، وصيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان (ص ١٧١).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم(٣١٤/١).

قال ابن إسحاق[(١)]: ((وقد كانت العرب اتخذت مع الكعبة طواغيت، وهي بيوت تعظمها، كتعظيم الكعبة لها سدنة وحجَّاب، وتهدي لها، كما تهدي للكعبة، وتطوف بها كطوافها، وتنحر عندها))[(٢)].

فهذا على وجه العموم، وأمَّا على وجه الخصوص، فيقول ابن إسحاق: ((واتخذوا إسافاً ونائلة[(٣)] على موضع زمزم ينحرون عندها))[(٤)].

وقال أيضاً: ((واتخذ أهل كل دار في دارهم صنماً يعبدونه، فإذا أرد الرجل منهم سفراً تمسَّح به حين يركب، فكان ذلك آخر ما يصنع حين يتوجه إلى سفره، وإذا قدم من سفره تمسَّح به فكان ذلك أول ما يبدأ به قبل أن يدخل على أهله))[(٥)].

والأصنام التي كانت مشهورة عند العرب، كمناة، واللاَّت، والعُزَّى[(٦)] ، كانت تلقى منهم تعظيماً كبيراً، فكانوا يذبحون لها، ويهدون لها، ويزورونها، وكانوا يُسمُّون بها،

---

(١) هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار المطلبي المدني الأخباري النَّسابة، إمام المغازي، مولى قيس بن مخرمة، قال عنه الذهبي: ((وقد أمسك عن الاحتجاج بروايات ابن إسحاق، غير واحد من العلماء، لأشياء منها: تشيُّعه، ونسب إلى القدر، ويدلس في حديثه، فأمَّا الصدق فليس بمدفوعٍ عنه)). توفي سنة(١٥٠هـ). انظر: الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي(٤١/٣)، وسير أعلام النبلاء(٣٣/٧)، وتقريب التهذيب(ص ٤٠٣).

(٢) انظر: سيرة ابن هشام(١٢٧/١)، والبداية والنهاية لابن كثير(٢٤٣/٢).

(٣) ذكر أهل السير: أن إساف، ونائلة، كانا رجل، وامرأة من جرهم، فوقع إساف على نائلة في الكعبة، فمسخهما الله حجرين. انظر: سيرة ابن هشام(١٢٦/١)

(٤) انظر: سيرة ابن هشام(٨٤/١)، والبداية والنهاية لابن كثير(٢٤٢/٢).

(٥) انظر: السيرة لابن هشام(٨٥/١).

(٦) هذه الثلاثة جاء ذكرها في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴾ النجم الآية (١٩- ٢٠)، وأقدمها: **مناة:** كان بقديد بين المدينة ومكة، وكانت العرب جميعاً تعظمه، وتذبح حوله، ولم يكن أحدٌ أشداً إعظاماً له من الأوس والخزرج، فلم تزل كذلك حتى عام الفتح، فبعث إليها عليًّا رضي الله عنه ، فهدمها، وأخذ ما كان لها.

وأمَّا **اللاَّت:** فهي أحدث من مناة، وكانت بالطائف، وكانت صخرة مربَّعة، وكان يهودي يلُت

ويُعبِّدون أولادهم لها بالتسمية، فيقولون: عبد العُزَّى، وعبد مناة، ونحوها، وكانت قريش تخص بعض هذه الأصنام بالزيارة، والذبح، والهدي، كما كانوا يخصون بذلك العُزَّى[1].

وكانت للعرب أيضاً حجارة غُبرٌ منصوبة يطوفون بها، ويعترون[2] عندها، يسمونها الأنصاب، ويسمون الطواف بها الدَّوَار، كما كان لهم شجرة يعظمونها، وهي المشهورة بذات أنواط، يذبحون لها، ويعكفون عندها يوماً، وكان من حج منهم وضع زاده عندها، ويدخل بغير زاد تعظيماً لها[3].

أخرج الترمذي من طريق أبي واقد الليثي[4]: أن رسول الله ﷺ لَّما خرج إلى حنين مرَّ بشجرة للمشركين، يقال لها: ذات أنواط، يعلِّقون عليها أسلحتهم، فقالوا: يا رسول

عندها السُّوِيق، وكانت قريش وجميع العرب تعظمها، فلم تزل كذلك حتى أسلمت ثقيف، فبعث رسول ﷺ المغيرة بن شعبة ؓ فهدمها، وحرَّقها بالنار.

وأمَّا **العُزَّى**: وهي أحدث من اللاَّت، ومناة، وكانت أعظم الأصنام عند قريش، وكانت تخصها بالإعظام، وكان لها منحر ينحرون فيه هداياها، يقال له «الغَبغَبُ»، وكانت شيطانة، تأتي ثلاث سَمُرَات ببطن نخلة، فلم تزل كذلك، حتى عام الفتح، فبعث إليها النبي ﷺ ، سيف الله: خالد بن الوليد ؓ ، فقطع السَّمُرات، وقتل تلك الشيطانة. انظر: الأصنام لهشام الكلبي(ص ١٣- ٢٧)، وسيرة ابن هشام(١٢٩/١)، وأخبار مكة للأزرقي(١٩٦/١).

(١) انظر: سيرة ابن هشام(٨٦/١)، وكتاب الأصنام للكلبي(ص ١٣)، وأخبار مكة للأزرقي(١٩٦/١)، والبداية والنهاية لابن كثير(٢٤٣/٢).

(٢) يعترون: من العتيرة وهي ذبائح الغنم التي كانوا يذبحونها عند أصنامهم وأنصابهم، والعتيرة في كلام العرب: الذبيحة، والمذبح الذي يذبحون فيه يقال لها: العِتر. انظر: الأصنام لهشام الكلبي(ص ٣٤).

(٣) انظر: الأصنام للكلبي(ص ٤٢)، وأخبار مكة للأزرقي(١٨٥/١).

(٤) هو الحارث بن عوف وقيل عوف بن مالك بن أسيد بن جابر بن عويرة بن عبد مناة، أبو واقد اللَّيثي مشهور بكنيته، صاحب النبي ﷺ، كان إسلامه قبيل الفتح، وقيل: من مسلمة الفتح. توفي سنة(٦٥هـ) وقيل سنة(٦٧هـ).

انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم(٧٥٧/٢)، وسير أعلم النبلاء(٥٧٤/٢)، والإصابة في تمييز

الله: اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال النبي ﷺ: «سبحان الله: هذا كما قال قوم موسى ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾[1] والذي نفسي بيده لتركبن سنن من كان قبلكم»[2].

ومع هذا كله، فكان هؤلاء يعظمون الكعبة، وكانت فيهم بقايا من عهد إبراهيم، وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام، يتمسكون بها، من تعظيم البيت والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف بعرفة، ومزدلفة، وهدي البدن، والإهلال بالحج والعمرة، وكانوا يقولون في تلبيتهم: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلاَّ شريكا هو لك، تملكه وما ملك»[3]، فيوحدونه بالتلبية، ويدخلون معه آلهتهم، ويجعلون ملكها بيده، وكانوا يقرون بأن الله هو الخالق الرازق المالك[4].

فهذه بعض الأعمال التي كان يفعلها مشركو العرب في الجاهلية، إلى أن بعث الله نبيه محمد ﷺ، داعياً إلى توحيد الله ﷻ، وإفراده بأنواع العبادة، من الذبح، والنذر، والطواف، والحج، والعمرة، ونحوها، ولمَّا أعز الله دينه، وأعلى كلمته، قام النبي ﷺ بكسر الأصنام التي كانت بمكة، وكان صلى الله عليه وسلم، في كل مرة يبعث أحد أصحابه إلى أماكن هذه الطواغيت فيهدمها ويكسرها، كل ذلك من أجل توحيد الله ﷻ، وإفراده بالألوهية والعبادة.

والمقصود من ذلك كله: أن هذه الأعمال التي كان يفعلها مشركو العرب، هي نفسها التي وقعت في هذه الأمة المحمدية، فشيدت المشاهد، وبنيت الأضرحة على الأنبياء، والأولياء، واتخذت بعض الأماكن مزارات، يتبرك بها، ويتمسح بها، و يطاف حولها،

الصحابة(١/٥٩١).

(١) سورة الأعراف الآية(١٣٨).

(٢) أخرجه الترمذي برقم(٢١٨٠)(كتاب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء لتركبن سنن من كان قبلكم). قال أبو عيسى الترمذي عقبه: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) تقدم تخريجه(ص٢٨٦).

(٤) انظر: سيرة ابن هشام(١/٨٦)، والأصنام لابن الكلبي(ص ٦)، وأخبار مكة للأزرقي(١/١٨٦).

وينذر لأهل تلك المشاهد والقبور، أنواعاً من النذور، ويتقرب لها بأنواع من الذبائح والقرابين، ويستغاث بأهلها، ويطلب من أهلها تفريج الكربات، وقضاء الحاجات، إلى غير ذلك من الوقائع المؤلمة التي يندى لها الجبين، وتتفطر لها قلوب الموحدين.

أفيقال بعد ذلك: إن هذه الأعمال كلها، لا تعدوا أن تكون من المحرمات والذنوب، وهي لا تنافي التوحيد، بل هي لباب التوحيد، وخالص دينه، وأحسن أنواع عبادته، كما صرح بعضهم بذلك[1].

فأي ضلال وانحراف، إذا كان الاستغاثة بالأولياء الأموات، هو لباب التوحيد، وخالص دين الله ﷻ؟!.

فهذه الأعمال التي تفعل عند القبور والمشاهد، هي نفسها التي كانت تفعل في عصر الجاهلية، فلماذا نعتبر هذه شركاً أكبر، وتلك شركاً أصغر؟.

قد يجيب هؤلاء بأجوبة وشبهاً من أهمها[2] -إجابتهم المعروفة، وحجتهم المشهورة- وهو: أن كفار قريش إنما كفروا بالله لأنهم كانوا يعتقدون فيها النفع والضر، وهذا بخلاف ما يفعله المسلمون عند تلك المشاهد، فإنهم لا يعتقدون فيها النفع والضر، وهذه الحجة عليلة، وسيأتي الإجابة عنها.

ويقال لهم: كلامنا عن هذه الأعمال التي تفعل عند المشاهد، هل هي من الشرك الأكبر، أم من الشرك الأصغر، بغض النظر عمن يرتكبها من المسلمين؟.

فإذا قالوا: إنها من الشرك الأصغر، لا الأكبر، فالجواب هو أن يقال: إن من العبث أن يبالغ الرسول ﷺ -وهو المتره عن ذلك- في جهاده لهؤلاء الكفار، وقتالهم، وإباحة دمائهم وأموالهم، واستباحة نسائهم، وإعلان البراءة منهم، ومن أعمالهم الشركية، إن كانت من الشرك الأصغر لا الشرك الأكبر.

---

(١) شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلقﷺ ليوسف النبهاني(ص ٦٩).

(٢) انظر: الدعاء ومترلته من العقيدة الإسلامية للشيخ أبي عبد الرحمن العروسي(٢/٦٧٣- ٩٣٠)، فقد جمع ما أمكنه من شبه القوم واستدلالاهم، التي يحتجون بها على مذهبهم الباطل، من كتب القوم، ومن كتب أهل السنة الذين تصدوا للرد عليهم.

ولو كانت من الشرك الأصغر -كما زعمتم-، لشرعت الحدود لمرتكبيها، كما شرعت الحدود في كبائر الذنوب، كالزنا، والسرقة، والقذف، ونحو ذلك، إذ كانت هذه الكبائر هي دون الشرك الأصغر، فالشرك الأصغر قد يصير شركاً أكبراً بحسب اعتقاد صاحبه.

ثمَّ يقال لهم أيضاً: إن مذهبكم هذا الذي ذهبتم إليه، وهو أن الكفر والشرك إنما يكون في الاعتقاد دون العمل، يلزم منه سد أبواب الشرائع، ويخالف ما ذكره الفقهاء في باب الردة من التكفير بألفاظ يذكرها بعض الناس من غير اعتقاد[1].

ويقال لهم أيضاً: إن بعض أئمتكم، علموا أن ما يفعله عباد القبور عند تلك المشاهد، هي شبيهة بما كان يفعله المشركون في زمانهم، من تعظيم بعض الأماكن، وقبور الصالحين، والتعلق بالأشجار والأحجار، وتعظيمها ورجاء الشفاء للمرضى، وقضاء الحوائج بالنذور إليها، وطلب الشفاعة من المقبورين، ونحو ذلك، دون أن يذكروا فرقاً بين أعمال الصنفين، بل جعلوها كلها من باب واحد.

ومن هؤلاء العلماء أبو شامة الشافعي[2]؛ حيث يقول: «ومن هذا القسم أيضاً: ما قد عمَّ الابتلاء به، من تزيين الشيطان للعامة، تخليق الحيطان والعُمُد، وسرج مواضع مخصوصة في كل بلد، يحكي لهم حاكٍ أنه رأى في منامه بها أحداً ممَّن اشتهر بالصلاح والولاية، فيفعلون ذلك ويحافظون عليه، مع تضييع فرائض الله تعالى وسننه، ويظنون أنهم متقربون بذلك، ثمَّ يتجاوزون هذا إلى أن يعظم وقع تلك الأماكن في قلوبهم، فيعظمونها، ويرجون الشفاء لمرضاهم، وقضاء حوائجهم بالنذر لهم، وهي من بين عيون وشجر، وحائط وحجر، وفي مدينة دمشق -صانها الله تعالى من ذلك- مواضع متعددة؛ كعوينة

---

(١) انظر: جلاء العينين لنعمان الآلوسي(ص ٥١٤).

(٢) هو أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان المقدسي، ثمَّ الدمشقي الشافعي المشهور بأبي شامة، المقرئ النحوي، متكلم أشعري، له كتاب «المقاصد السنية في شرح الشيبانية» في علم الكلام. توفي سنة(٦٦٥هـ). تذكرة الحفاظ للذهبي(١٦٨/٤)، وطبقات الشافعية(١٦٣/٨)، ومعجم المؤلفين(١٢٥/٥).

الحمى: خارج باب توما، والعمود المخلق داخل الباب الصغير، والشجرة الملعونة اليابسة: خارج باب النصر، في نفس قارعة الطريق -سهل الله قطعها، واجتثاثها من مع أصلها-، فما أشبهها بذات أنواط الواردة في الحديث...»[1].

وقال الرازي -لَّما ذكر الأوجه الممكنة في كيفية اتخاذ الأصنام شفعاء، وذكر الوجه الرابع -: «ونظيره في هذا الزمان اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الأكابر، على اعتقاد أنهم إذا عظموا قبورهم فإنهم يكونون شفعاء لهم عند الله»[2].

فهذا كلام بعض أئمة الأشاعرة، قاسوا ما يفعله عباد القبور في زمانهم، بما كان يفعله المشركون في زمانهم، دون أن يفرقوا بين الصنفين، فالأعمال التي كانت تفعل في الجاهلية، هي نفسها التي فعلت بعد ذلك، وكلها تدخل تحت باب واحد، وحكمها واحد، فالتفريق بين الأعمال في زمن دون زمن، تفريق باطل، لا مستند له إلاَّ تزيين الشيطان وتسويله.

ثمَّ هاهنا فتوى أنقلها لهؤلاء الأشاعرة، ذكرها الرازي في «تفسيره»، يقول فيها: «قال العلماء: لو أن مسلماً ذبح ذبيحة، وقصد بذبحها التقرب إلى غير الله، صار مرتداً، وذبيحته ذبيحة مرتد، وهذا الحكم في غير ذبائح أهل الكتاب»[3].

فبماذا سيجيب دعاة الشرك، على هذه الفتوى التي نقلها الرازي -إمامهم المقدم -، وأقرَّها؟! فقد حكم العلماء على فاعلي ذلك بالردة، دون أن يذكروا قيداً في ذلك.

وأمَّا قول بعض أئمتهم: إن الآيات القرآنية التي ورد فيها الأمر بعبادة الله، والنهي عن الشرك، فالمراد بالشرك: هو الشرك الخفي فقط.

فهذا غير صحيح: فالآيات دالة على العموم، وتخصيص الشرك الخفي دون الأكبر -أو الجلي-، ليس عليه دليل، بل الذي يقال: إن الشرك الجلي هو الأظهر فيها، وهو أول

---

(١) الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة(ص ٢٣).
(٢) مفاتيح الغيب(٦٣/١٧).
(٣) المصدر نفسه(١٢/٥).

مقصود من النهي؛ لأن الرسل عليهم الصلاة والسلام، إنما بعثوا للتحذير منه، وبيان خطره وضرره، فهو محبط للأعمال كلها، وصاحبه خالدٌ مخلدٌ في نار جهنم، وهذا بخلاف الشرك الخفي: فهذا قلَّ ما يسلم منه المرء المسلم، وصاحبه تحت الوعيد، كأهل الكبائر، وهو يحبط العمل الذي خالطه الرياء، ولا يتعدى للأعمال الأخرى.

وأمَّا الشرك الخفي: وهو كيسير الرياء، والتصنع للخلق، ونحو ذلك، فهذا قلَّ ما يسلم منه مسلم إلاَّ من رحم الله، والواجب على كل مسلم، يخاف الله ﷻ، ويرجوا رحمته، الحذر والبعد عن الشرك كلِّه، جليِّه، وخفيِّه، وإخلاص العبادة للواحد الأحد.

وممَّا ينبه إليه في هذا المقام: إن هؤلاء الأشاعرة، تجدهم يذكرون في كلامهم عند تعريفهم للشرك، الشرك في استحقاق العبادة، وليس هذا هو مقصودهم الأول، بل مقصودهم الأول: هو الشرك في الربوبية، والشرك في استحقاق العبادة من توابع الشرك في الربوبية، ويقولون: «وعلى أساس اعتقاد الشركة في الربوبية، بنى المشركون استحقاق العبادة لمن اعتقدوهم أرباباً من دون الله سبحانه ، ومتى انهدم هذا الأساس من نفوسهم، تبعه ما بنى عليه، من استحقاق غيره للعبادة، ولا يسلم المشرك بانفراد الله تعالى، باستحقاق العبادة حتى يسلم بانفراده بالربوبية، وما دام في نفسه اعتقاد الربوبية لغيره ﷻ، استتبع ذلك اعتقاده في هذا الغير الاستحقاق للعبادة»[1].

وهذه المسألة لها تعلق بما نبهت عليه في المبحث السابق ، بما ذكره بعض أئمتهم المتقدمين، عند تفسيرهم لمعنى الإله: ففسره بعضهم بالمعبود، أو المستحق للعبادة، ولم يكن هذا مقصودهم الأصلي لمعنى الإله، بل هو من توابع الربوبية، وكلامهم كله يدور حول الشرك في اعتقاد الربوبية، وأمَّا الشرك في العبادة فلا أثر له البتة عندهم، بل هو إمَّا من الشرك الخفي -أو الأصغر-، أو من كفران النعمة -الكفر العملي-.

أمَّا الوجه الثاني: وهو أن يقال: إن أولئك الذين ذكرتم عنهم تلك الشركيات الصريحة، لولا أنهم يعتقدون فيمن لجئوا إليهم في طلب الحاجات، وكشف الكربات، أنهم ينفعون أو يضرون، أو يسمعون نداءهم، ويستجيبون دعواتهم، لَمَّا تفوهوا بشيء من

---

(١) انظر: البراهين الساطعة لسلامة القضاعي(ص ٣٧٧).

ذلك، وإلاَّ لأيِّ مقتضى فعلوا ذلك؟! فدعاؤهم للأموات عند نزول الحاجات لا يكون إلاَّ لشيء في قلوبهم عبَّروا عنه بألسنتهم، فإن كانوا يهذون بذكر الأموات عند عروض الحاجات من دون اعتقاد منهم، فإنهم مصابون في عقولهم[(١)].

وهذا المعنى هو الذي أدركه بعض علماء الأشاعرة المتأخرين وهو الآلوسي الكبير[(٢)]؛ فإنه يقول في تفسيره: ((إن الناس قد أكثروا من دعاء غير الله تعالى من الأولياء الأحياء منهم والأموات وغيرهم، مثل: يا سيدي فلان أغثني، وليس ذلك من التوسل المباح في شيء، واللائق بحال المؤمن عدم التفوه بذلك، وأن لا يحوم حول حماه، وقد عدَّه أناس من العلماء شركاً، وأن لا يكنه فهو قريب منه، ولا أدري أحداً ممَّن يقول ذلك إلاَّ وهو يعتقد أن المدعو الحي الغائب، أو الميت المُغيَّب، يعلم الغيب، أو يسمع النداء، ويقدر بالذات، أو بالغير على طلب الخير، ودفع الأذى، وإلاَّ لما دعاه، ولا فتح فاه، وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم، فالحزم التجنب عن ذلك، وعدم الطلب إلاَّ من الله تعالى القوي الغني الفعال لما يريد))[(٣)].

وهذا المعنى -وهو وجود التلازم بين دعاء غير الله، واعتقاد النفع والضر- نجده كذلك ظاهراً في كلام بعض أئمتهم المتقدمين الذين سبق نقل كلامهم في مسألة الدعاء، من ذلك قول الحليمي: ((فإن الموجود بيننا أن كل عبد فإنما يأمل الخير من قبل مالكه،

---

(١) انظر: الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد للشوكاني(ص ٢١)، والكشف المبدي لتمويه أبي الحسن السبكي للشيخ محمد بن حسين بن سليمان(ص ٣٦٢).

(٢) هو أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسني شهاب الدين، مفسِّر محدث فقيه أديب، وصفه الزركلي بأنه سلفي الاعتقاد، وليس كذلك، بل هو أشعري العقيدة؛ حيث وجدته ينصر مذهب الأشعري في مسألة الكلام النفسي-والتي هي أخص شيء في المذهب الأشعري، والتي يكون الرجل بها مختصاً بكونه أشعري، كما ذكر ذلك ابن تيمية في التسعينية(١٠٣٥/٣)-، ويشنع على المخالفين في ذلك، كما في كتابه روح المعاني(١٤/١). توفي سنة(١٢٧٠هـ). انظر: الأعلام للزركلي(١٧٦/٧)، ومعجم المؤلفين(١٧٥/١٢).

(٣) روح المعاني للآلوسي(١٢٨/٦).

ولا يأمله حتى يعلم مالكه أنه قادر على إبطاله، فدَّل ذلك على أن تعليق العبد أمله بالله تعالى تصديق منه به وبملكه وقدرته موجودة، فوجب أن يكون ذلك إيماناً كسائر ما تحرك عليه التصديق»[1].

وقال في موضع آخر -تحت شرائع الخوف-: «ومنها أن التخوف لا يحق إلاَّ من الله ﷻ؛ لأنه ملك الملك، وولي النفع والضر، والأخذ والترك والنواصي كلها بيده، لا يملك أحد من دونه ضرّاً ولا نفعاً»[2].

وقال أيضاً -تحت باب الرجاء-: «وكل ما ذكرته في باب الخوف من أنه لا ينبغي أن يكون الرجاء إلاَّ لله -جل جلاله-؛ إذا كان المنفرد بالملك والدين، ولا يملك أحد من دونه نفعاً ولا ضرّاً، فمن رجا ممن لا يملك ما لا يملك، فهو من الجاهلين، وإذا علَّق رجاءه به – جل ثناؤه – فينبغي أن يسأله ما يحتاج إليه صغيراً وكبيراً؛ لأن الكل بيده لا قاضي للحاجات غيره، وسؤاله إنما يكون بالدعاء على ما سنبينه»[3].

فهذا كلامه -رحمه الله- وهو ظاهر المعنى في مسألة التلازم بين دعاء غير الله ﷻ، واعتقاد النفع والضر في المدعو من دون الله – سبحانه وتعالى –.

ففي الفقرة الأولى من كلامه، يوضح الحليمي أن الشيء الموجود بيننا، المعروف عند الناس أن كل عبد فإنه يأمل ويتمنى حصول على الخير ممَّن هو تحت تصرفه وملكه، وتعليق أمله به سبحانه وتعالى تصديق منه واعتقاد وإقرار أنه مالك و قادر، ولولا وجود هذا الاعتقاد في قلبه لما علَّق أماله ورجاؤه به ﷻ.

وفي الفقرة الثانية، والثالثة، بيَّن أن الخوف والرجاء، اللَّذان يبعثان على الرهبة والرغبة -وكل سائل راغب راهب، فهو عابد للمسؤول- لا يجوز صرفهما لغير الله ﷻ؛ إذا كان هو المتفرد بالنفع والضر، والمنع والإعطاء، لا يملك النفع والضر إلا هو سبحانه

---

(١) المنهاج للحليمي(٥١٨/١).

(٢) المصدر نفسه(٥١٤/١).

(٣) المصدر نفسه(٥٢٠/١).

وتعالى، فوجود هذا الاعتقاد في القلب، هو الذي يبعث على السؤال والطلب، فلو لم يعتقد أن الله هو المالك النافع الضار، لما سأله حاجته صغيرة كانت أو كبيرة.

فيتلخص من هذا أن دعوى هؤلاء المجيزين نداء الأموات، وطلب الحاجات منهم – على أنواعها وأشكالها– بأن نداءهم ليس بشرك، لعدم اعتقاد النفع والضر فيهم، هي دعوى متناقضة، يكذبها القرآن والسنة، وواقع الناس الذين يصرفون أنواعاً من العبادات للأولياء، وأصحاب القبور.

ثمَّ إن الذين يقعون في مثل هذه الشركيات، تجدهم يعلقون رجاءهم بالأموات، وغيرهم، أعظم ممَّا يعلقون رجاءهم بالله ﷿، وتجدهم يخافون أصحاب القبور، ومن هم تحت ولايتهم من الشيوخ وغيرهم، أكثر ممَّا يخافون الله ﷿، ولهذا تجدهم يرهبون منهم، ويرغبون إليهم في دفع ورفع المضار، وجلب المصالح والحاجات، وهذا من أعظم الشرك والكفر –نسأل الله السلامة والعافية–.

ويقول الرازي أيضاً: ((كل من اتخذ لله شريكاً فإنه لا بد وأن يكون مُقدِما على عبادة ذلك الشريك، إمَّا طلباً لنفعه، أو هرباً من ضرره، وأمَّا الذين أصرُّوا على التوحيد، وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد، ولم يعبدوا إلاَّ الله، ولم يلتفتوا إلى غير الله، فكان رجاؤهم من الله، وخوفهم من الله، ورغبتهم في الله، ورهبتهم من الله، فلا جرم لم يعبدوا إلاَّ الله، ولم يستعينوا إلاَّ بالله، فلهذا قالوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1] فكان قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قائماً مقام لا إلاَّ الله))[2].

فهذا الرازي كذلك يصرِّح بأن المتخذين شركاء مع الله ﷿، فإنه لا بد وأن يقوم في قلوبهم اعتقاد النفع والضر، ممَّا يلجئهم إلى طلب النفع منهم، ودفع الضرر، وإلاَّ لما أقدموا على عبادة ذلك الشريك، وإلاَّ بالله عليك قل لي لماذا أقدموا على عبادتهم، لو لم

(١) سورة الفاتحة الآية(٥).

(٢) تفسير الرازي(١/٢٧).

يقم هذا الاعتقاد في قلوبهم؟! فإنه من السفه والجنون، أن يقال أن عُبَّاد الأموات قلوبهم خالية من هذا الاعتقاد.

المسألة الثانية

اختلافهم في الوساطة

المقصود بالوساطة هنا: الشفاعة، ومتقدمو الأشاعرة الأوائل، كأبي الحسن الأشعري، وأبي بكر الباقلاني، وغيرهم، إلى زمن الجويني، لم يظهر عندهم انحراف في مفهوم الشفاعة الشرعية، كما لم يظهر عندهم انحراف في مفهوم العبادات الأخرى، بل كان هؤلاء إذا ناظروا المعتزلة الذين أنكروا الشفاعة في حق أهل الكبائر، يبطلون قولهم، ويردون باطلهم، ومن المعلوم أن المعتزلة كانت لهم حجج واستدلالات يستدلون بها على باطلهم، ومن تلكم الحجج استدلالهم بالآيات التي ورد فيها نفي الشفاعة، وكان جواب أهل السنة والجماعة على ما هو مقرر في كتبهم، وهؤلاء الأشاعرة كان جوابهم على استدلال هؤلاء المعتزلة هو بعض جواب أهل السنة(1)؛ حيث ذكروا لهم: أن المراد بذلك: أنها لا تنفع المشركين.

يقول أبو الحسن الأشعري -في معرض ردِّه على المعتزلة-: ((وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾(2) إنما عنى به المشركون؛ إذ الشرك ظلم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾(3)))(4).

وذكر مثل ذلك الباقلاني؛ حيث يقول: ((فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ قلنا معناه: فالظلم بالشرك والكفر لا ينفع معه طاعة،

---

(1) جواب أهل السنة أن هذا يراد به شيئان: أحدهما: أنها لا تنفع المشركين، فنفى الله عنهم نفع شفاعة الشافعين؛ لأنهم كانوا كفاراً.

الثاني: أنه يراد بذلك نفي الشفاعة التي يثبتها أهل الشرك، ومن شابههم من أهل البدع، من أهل الكتاب، والمسلمين الذين يظنون أن للخلق عند الله من القدر أن يشفعوا عنده بغير إذنه. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية(1/149)

(2) سورة غافر الآية(18).

(3) سورة لقمان الآية(13).

(4) مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك(ص 174).

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[1]، ولهذا لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[2] حزن الصحابة ﷺ لذلك، حتى قال الصديق ﷺ وأرضاه: يا رسول الله وأيُّنا لم يلبس إيمانه بظلم، فقال النبي ﷺ: «ليس هذا يا أبا بكر، إنما الظلم الشرك هاهنا، ألا ترى إلى قول لقمان: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[3]»[4]، فدل أن لا شفاعة تنفع الكافر، ولا حميم يدفع عنه))[5].

وكلامهم هذا مما يدلنا على أنهم كانوا يدركون معنى الشفاعة الشركية، وإلاَّ لم يصح استدلالهم على المعتزلة، إذ هم أقرب إلى الاستدلال بها على مطلوبهم، ممَّن يثبتها من متأخري الأشاعرة، وليس لهؤلاء المتأخرين أن يحتجوا على المعتزلة؛ إذ القرآن قد نفاها، وهم يثبتونها و يعتقدونها ديناً وقربة، والمعتزلة استدلت بنفيها على نفي الشفاعة في حق أهل الكبائر والذنوب، فكانوا أقرب من ذلك، إذ فهموا من نفيها العموم والإطلاق.

بل إن لبعض هؤلاء المتقدمين من الأشاعرة كلاماً في هذا الباب، يمكن أن نقول من خلاله أنهم كانوا يدركون معنى الشفاعة الشرعية، ولوازمها وأسبابها.

من ذلكم قول الباقلاني لَمَّا سئل عن مسألة فقهية تتعلق بالشفاعة، وهي عبارة عن اعتراض اعترض به المعتزلة على مثبتي الشفاعة في أهل الكبائر، ونص السؤال هو: ((فإن قيل: ما تقولون: فيمن حلف بالطلاق أنه يفعل فعلاً ينال به شفاعة الرسول ﷺ، ويستحق به شفاعة الرسول، أو قال: أفعل فعلاً يجوز أن يشفع لي فيه الرسول، ممَّا استحق من العقاب، بماذا تأمرونه؟ أتأمرونه بالمعصية أم بالطاعة؟))[6].

(١) سورة لقمان الآية(١٣).

(٢) سورة الأنعام الآية(٨٢).

(٣) سورة لقمان الآية(١٣).

(٤) أخرجه البخاري برقم(٣٢)(كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم).

(٥) الإنصاف(ص ١٦٧).

(٦) المصدر نفسه(ص ١٦٨).

فأجاب الباقلاني بقوله: ((قلنا الجواب من وجهين: أحدها -وهو المقصود هنا-: أنَّا نقول نأمره بالتمسك بالتوحيد والإيمان دون فعل الذنوب؛ لأن الشفاعة لا تنال بالذنوب، وإنما تنال بالإيمان دون الذنوب...-إلى أن قال-: ونأمره أيضاً بفعل الطاعات حتى ينال بذلك شفاعة الرسول عليه السلام في الزيادة له من البر والنعيم ونحو ذلك...))[1].

فهذا الباقلاني كان يؤمن بأن الشفاعة إنما تنال بالتوحيد والإيمان والطاعة، ولا تنال بفعل الذنوب، والإيمان بالرسل وطاعتهم توجب سعادة الدنيا والآخرة، والنجاة من العذاب مطلقاً، ولو كان الباقلاني يؤمن بأن الشفاعة تنال أيضاً بطلبها من الرسول ﷺ، والأولياء الصالحين -وكانوا في زمنهم كثيرون- لأرشد إليها؛ إذ كانت عند هؤلاء المتأخرين الذي انحرفوا في هذا الباب، من أعظم الأسباب في نيل المطالب والحاجات، بل هي واجبة عندهم؛ إذ قالوا: لا بد لنا من الواسطة في جلب المنافع ودفع المضار.

وكذلك الجويني له كلام في هذا المقام يمكن أن نستخلص منه معنىً من معاني الشفاعة الصحيحة ؛ من ذلك قوله -في معرض الرد على المعتزلة -: ((وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع على الرغبة إلى الله تعالى في أن يرزقهم الشفاعة، وذلك مجمع عليه في العصور الماضية لا ينكر على مُبدِيه..-إلى أن قال-: وكذلك الرغبات في التشفيع لم تزل تصدر من المتقين ومن الخاطئين، ولا يبدو نكير على مبتهل إلى الله تعالى في تشفيع نبي فيه))[2].

فانظر -رحمك الله- كيف أن الجويني نقل إجماع المسلمين في مفهوم الشفاعة الشرعية، وهي الرغبة إلى الله تعالى، والابتهال إليه سبحانه وتعالى في أن يرزقهم الشفاعة، وهذا هو المعنى الصحيح لها، فمن أراد أن يدخل في شفاعة المصطفى عليه الصلاة والسلام، فليرغب إلى الله ﷻ في طلبها، ويبتهل إليه في نيلها، لا أن يطلبها ممن لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرا، ولا حياة ولا نشورا.

---

(١) الإنصاف(ص ١٦٩)، وانظر: التمهيد له أيضاً(ص ٤٢٩).

(٢) الإرشاد للجويني(ص ٣٤٩- ٣٥٠).

وكذلك الرازي نقل هذا الإجماع في تفسيره في معرض ردِّه على المعتزلة؛ حيث يقول: ((وسابعها: أن الأمة مجمعة على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام، ويقولون في جملة أدعيتهم: واجعلنا من أهل شفاعته))(1).

فالشفاعة هي نوعٌ من أنواع الدعاء، والاستشفاع بالنبي ﷺ وبغيره: هو طلب الدعاء منه، والذي ينبغي من المسلم فعله، هو أن يدعوا بالدعاء المشهور عند الأمة المسلمة، ويرغب إلى الله ﷻ في أن يجعله من أهل شفاعة النبي ﷺ، لا أن يذهب إلى القبور، ويسأل أصحابها الشفاعة، فهذا خلاف إجماع الأمة الإسلامية الذي نقله أئمة الأشاعرة، وهو حجة دامغة في وجوه هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة –دعاة الشرك وعبادة القبور–، الذين يشنعون على أهل التوحيد، ويضللونهم، بل ويكفرونهم.

فهذه إشارة يسيرة إلى ما كان عليه متقدمو الأشاعرة في هذا الباب، فبالجملة لم يظهر عندهم انحراف في مفهوم الشفاعة الشرعية، كما لم يظهر عندهم انحراف في سائر أفراد العبادة الأخرى، لكن أول ما ظهر الانحراف في هذه المسألة –والله أعلم– كان من طريق أبي حامد الغزالي –تلميذ الجويني–؛ فإنه تكلم فيها على طريقة المشركين الصابئين، الذين كانوا يؤمنون بالجبت والطاغوت، وكانوا أهل شرك وسحر.

فيقولون: إذا توجه الدَّاعي إلى من يدعوه، كتوجهه إلى الموتى عند قبورهم، وغير قبورهم، وتوجهه إلى الأرواح العالية، فإنه يفيض عليهم ما يفيض من ذلك المعظم الذي دعاه واستغاث به، وخضع له من غير فعلٍ من ذلك الشفيع، ولا سؤال منه لله تعالى، كما يفيض شعاع الشمس على ما يقابلها من الأجسام الصقيلة كالمرآة وغيرها، ثمَّ ينعكس الشعاع من ذلك الجسم الصقيل إلى حائط أو ماء، فالعبد إذا تعلق مثلاً بالملائكة والأنبياء كان ما يترل عليهم من الرحمة يترل عليه من ذلك بتوسطهم، دون فعل منه ولا طلب(2).

---

(1) تفسير الرازي(٦١٥/٣).

(2) انظر: الرد على البكري –تلخيص الاستغاثة–(١٥٥/١، ٤٠٩/٢– ٤١١)، ومجموع الفتاوى(١١٦٧)، وإغاثة اللهفان لابن القيِّم(٤٠٢/١)، وتفسير الرازي(٧٠/٣).

يقول أبو حامد الغزالي: «وأمَّا شفاعة الأنبياء عليه الصلاة والسلام. **فالشفاعة:** عبارة عن نور يشرق من الحضرة الإلهية على جوهر النبوة ينتشر منها إلى كل جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة لشدة المحبة، وكثرة المواظبة، وكثرة الذكر بالصلاة عليه ﷺ.

ومثاله: نور الشمس إذا وقع على الماء فإنه ينعكس منه إلى موضع مخصوص من الحائط، لا إلى جميع المواضع، وإنما اختص ذلك الموضع لمناسبة بينه وبين الماء في الموضع...-إلى أن قال -: ومن استولى عليه التوحيد فقد تأكدت مناسبته مع الحضرة الإلهية فأشرق......الواحد.....[1] عليه النور من غير واسطة، ومن استولت عليه السنن والاقتداء بالرسول، ومحبة اتباعه، ولم ترسخ قدمه في ملاحظة الوحدانية لم تستحكم مناسبته إلاَّ مع الواسطة، فافتقر إلى واسطة في اقتباس النور، كما يفتقر الحائط الذي ليس مكشوفاً للشمس إلى واسطة الماء المكشوف للشمس»[2].

فهذه الوساطة والشفاعة التي ذكرها الغزالي هنا، هي بعينها التي ذكرها الصابئة المشركين، ومن سار على طريقتهم من الفلاسفة المشركين، كابن سينا وغيره.

يقول ابن تيمية: «فكثير منهم: يظن أن الشفاعة هي سبب اتصال روح الشافع بروح المشفوع له، كما ذكر ذلك أبو حامد الغزالي وغيره، ويقولون: من كان أكثر صلاة على النبي ﷺ، كان أحق بالشفاعة من غيره، وكذلك من كان أحسن ظنًّا بشخص، وأكثر تعظيماً له: كان أحق بشفاعته.

وهذا غلط، بل هذا هو قول المشركين الذين قالوا: نتولى الملائكة ليشفعوا لنا، يظنون أن من أحب أحداً من الملائكة، والأنبياء، والصالحين وتولاه، كان ذلك سبباً لشفاعته له، وليس الأمر كذلك، بل الشفاعة: سببها توحيد الله، وإخلاص الدين والعبادة بجميع

---

(١) بياض في الأصل في الموضعين.

(٢) المضنون به على غير أهله -المضنون الكبير- لأبي حامد الغزالي(ص ٧٨)، وانظر: مقاصد الفلاسفة له أيضاً -تحت المقالة الخامسة (الفن الثاني: في الإلهيات) : فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال-(ص ٣٠١ فما بعد).

أنواعها له، فكل من كان أعظم إخلاصاً كان أحق بالشفاعة، كما هو أحق بسائر أنواع الرحمة، فإن الشفاعة: من الله مبدؤها، وعلى الله تمامها، فلا يشفع أحد إلاَّ بإذنه، وهو الذي يأذن للشافع، وهو الذي يقبل شفاعته في المشفوع له»[(١)].

والغزالي هذا لَمَّا وقع في كلامه ما هو من جنس كلام هؤلاء الفلاسفة في الشفاعة وفي غيرها، كما في كتابه هذا «المضنون به على غير أهله» وفي غيره من كتبه، اشتد نكير علماء الإسلام عليه في هذا الكلام، وكان من بينهم أصحابه الأشاعرة، فقد ذكر ابن تيمية رحمه الله مجموعة من العلماء الذين تكلموا فيه، وأنكروا عليه أشد الإنكار[(٢)].

ثم جاء بعد الغزالي: الرازي وصنف كتاباً في السحر وعبادة الكواكب، وهو كتابه المشهور «السِّر المكتوم في السِّحر ومخاطبة النجوم» فذكر فيه الشرك الصريح، من عبادة الكواكب والجن والشياطين، ودعوتها وبخورها وخواتيمها، وأصنامها التي تجعل لها، على مذهب المشركين الذين بعث إليهم الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام[(٣)].

وقد ذكر في كتابه «المطالب العالية» نحواً مِمَّا ذكره الغزالي في معنى الشفاعة؛ حيث قال -في بيان كيفية الانتفاع بزيارة الموتى والقبور-: «إن الإنسان إذا ذهب إلى قبر إنسان، قويَّ النفس، كامل الجوهر، شديد التأثير، ووقف هناك ساعة، وتأثرت نفسه من تلك التربة، حصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة، وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت تعلق بتلك التربة أيضاً، فحينئذٍ يحصل لنفس هذا الزائر الحي، ولنفس ذلك الميت ملاقاة، بسبب اجتماعهما على تلك التربة، فصارت هاتان النفسان شبيهتان بمرآتين صقيلتين

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٤/٤١٤).

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصبهانية(ص ٦٣٩)، والصفدية له(٢/٢٠٩).

(٣) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية(ص ١٤٤). وقد ذكر ابن تيمية في موضع آخر أنه قد اطَّلع على هذا الكتاب وبيَّن ما فيه من الفساد. انظر: المصدر نفسه(ص ٣٣١).

وقد حصلت على نسخة من هذا الكتاب عن طريق تحميله من أحد المواقع الإلكترونية، وقرأت منه شيئاً قليلاً ولم أستطع مواصلة قراءته لما فيه من الضلالات والكفريات، التي لا يستسيغ قراءتها مسلم.

وضعتا حيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما إلى الأخرى، فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحي من المعارف البرهانية، والعلوم الكسبية، والأخلاق الفاضلة، من الخضوع لله تعالى، والرضاء بقضاء الله تعالى، ينعكس منه نور إلى روح ذلك الإنسان الميت، وكل ما حصل في نفس ذلك الإنسان من العلوم المشرقة، والآثار القوية الكاملة، فإنه ينعكس منها نور إلى روح هذا الزائر الحي، وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة سبباً لحصول المنفعة الكبرى، والبهجة العظمى لروح الزائر، ولروح المزور، فهذا هو السبب الأصلي في شرعية الزيارة، ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أدق وأغمض مِمَّا ذكرنا»[1].

فهكذا يذكر الرازي أن السبب الشرعي في زيارة القبور، هو ما يحصل من الفيوضات و الإشراقات للمزور، عند وقوفه عند القبور، وتعلقه بالأموات، من غير فعلٍ منه، ولا طلب ولا سؤال، بل بمجرد تعلقه بتلك التربة التي تحمل ذلك الميت، فإنه يحدث ملاقاة بينه وبين الميت، وكل ما فاض على ذلك الميت من الحضرة الإلهية، من العلوم المشرقة، والمعارف البرهانية، فإنه ينعكس على ذلك الحي، كما يفيض شعاع الشمس على ما يقابلها من الأجسام الصقيلة، كالمرآة وغيرها، ثمَّ ينعكس الشعاع من ذلك الجسم الصقيل إلى حائط أو ماء.

فهذا الذي ذكره هؤلاء من الشفاعة الشركية، والزيارة التي هي من جنس زيارة المشركين الصابئة، ومن مشى على طريقتهم من الفلاسفة المشركين، كابن سينا وغيره، القائلين بقدم العالم، هو أعظم من شرك اليهود والنصارى، و مشركي العرب.

وهو مبني على أصلهم الفاسد: إذ كانوا لا يرون أن الله يسمع كلام عباده، ولا يعلم ما في نفوسهم، ولا له مشيئة يفعل بها ما يشاء، وليس عالماً بالجزئيات، ولا يقدر أن يغيِّر شيئاً من العالم، بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه، ويقولون: إن من يُستشفع به لا يدعوا الله لنا بشيء، والله لا يعلم دعاءنا، ولا دعاءه، ولا يسمع نداءنا، ولا نداءه، بل ولا يعرف بنا، ولا نراه ولا يعرف؛ فإنَّا نحن من الجزئيات، والله لا

(١) المطالب العالية للرازي(٧/٢٧٦- ٢٧٧).

يعلم الجزئيات، ومشركو العرب والنصارى، والمبتدعون من المسلمين ونحوهم، يقولون: إن الله فاعل مختار، عالم بهم، قادرٌ عليهم، يخلق بمشيئته وقدرته، ويقرون أن السموات والأرض مخلوقة لله، ليس مقارنة له في الوجود، دائمة بدوامه[1].

ومشركو العرب وغيرهم كانوا يعبدون غير الله ليقربوهم إلى الله زلفى، ويتخذونهم شفعاء يشفعون لهم عند الله؛ بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيجيب الله دعاءهم لهم، وهؤلاء هم المشركون الذي بيَّن القرآن كفرهم، وجاهدهم رسول الله ﷺ على شركهم، كما قال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾[3].

وأمَّا أولئك المشركون من الصابئة، والفلاسفة، ومن اتبعهم ، وسلك طرقتهم ممن ينتسب إلى الإسلام، كأبي حامد الغزالي، والرازي، وغيرهم، فإنهم يعبدون غير الله تعالى، ويتخذونهم شفعاء لا بمعنى يدعون الله لهم فيجيب الله دعائهم لهم، بل هو بمعنى ما ذُكر سابقاً، من أنه يفيض عليهم من المعارف والفيوضات، ممَّا فاض على أولئك المدعوين من دون الله ﷻ، من جهة الرب ﷻ، بدون سؤال منهم ولا طلب ولا فعل.

والعجيب أن الرازي القائل بالشفاعة الشركية التي ذهب إليها الصابئة المشركية، ينكر ويبطل الشفاعة الشركية التي أثبتها كفار قريش، والتي يحتج بها الأشاعرة المتأخرون في تبريرهم للشركيات الصريحة التي تفعل عند القبور، أو في غيرها؛ حيث يقول: ((واعلم أن الكفار أوردوا على هذا الكلام سؤالاً فقالوا: نحن لا نعبد هذه الأصنام لاعتقاد أنها آلهة تضر وتنفع، وإنما نعبدها لأجل أنها تماثيل لأشخاص كانوا عنده من المقربين، فنحن

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين(ص ١٤٤)، والصفدية(٢/٢٠٩)، والرد على البكري (٢/٤١٣).

(٢) سورة يونس الآية(١٨).

(٣) سورة الزمر الآية(٣).

نعبدها لأجل أن يصير أولئك الأكابر شفعاء لنا عند الله، فأجاب تعالى أن قال: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴾[1].

وتقرير الجواب: أن هؤلاء الكفار إمَّا أن يطمعوا بتلك الشفاعة من هذه الأصنام، أو من أولئك العلماء والزهاد الذين جعلت هذه الأصنام تماثيل لها.

والأول باطل؛ لأن هذه الجمادات وهي الأصنام لا تملك شيئاً، ولا تعقل شيئاً، فكيف يعقل صدور الشفاعة عنها.

والثاني باطل؛ لأن في يوم القيامة لا يملك أحد شيئاً، ولا يقدر أحد على الشفاعة إلاَّ بإذن الله، فيكون الشفيع في الحقيقة هو الله الذي يأذن في تلك الشفاعة، فكان الاشتغال بعبادته أولى من الاشتغال بعبادة غيره، وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ﴾[2]»[3].

وقال في موضعٍ آخر: «واعلم أن المذاهب المفضية إلى الشرك أربعة:...-إلى أن قال-: ورابعها: قول من قال: إنَّا نعبد الأصنام التي هي صور الملائكة، ليشفعوا لنا فقال تعالى في إبطال قولهم: ﴿ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ﴾[4] فلا فائدة لعبادتكم غير الله، فإن الله لا يأذن في الشفاعة لمن يعبد غيره، فبطلبكم الشفاعة تفوتون على أنفسكم الشفاعة»[5].

وقال في موضعٍ آخر: -تحت الوجوه التي ذكرها العلماء في سبب عبادة الأوثان-: «ورابعها: أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه أنه مجاب الدعوة، ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنماً على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الإنسان يكون شفيعاً لهم يوم القيامة عند الله تعالى، على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله: ﴿

---

(١) سورة الزمر الآية(٤٣).

(٢) سورة الزمر الآية(٤٤).

(٣) تفسير الرازي(٢٦/٢٨٥).

(٤) سورة سبأ الآية(٢٣).

(٥) تفسير الرازي(٢٥/٢٥٥-٢٥٦).

﴿هَٰؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾[1]....-إلى أن قال-: فهذه الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقول))[2].

وقد سبق وأن نقلت كلامه في مسألة الدعاء، وقرر أنه لا واسطة بين العبد وربه في الدعاء، وقال أيضا في موضع أخر- لَمَّا ذكر الأوجه الممكنة في كيفية اتخاذ الأصنام شفعاء، وذكر الوجه الرابع-: ((ونظيره في هذا الزمان اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الأكابر، على اعتقاد أنهم إذا عظموا قبورهم فإنهم يكونون شفعاء لهم عند الله))[3].

فبماذا سيجيب العلوي المالكي إمَامَه الكبير الرازي، الذي يقول: ((فالواسطة لا بد منها، وهي ليست شركاً، وليس كل من اتخذ بينه وبين الله واسطة يعتبر مشركاً))[4].

فهذا بعض كلام الرازي في هذا المقام، الذي يعده الكوثري[5] من أئمة أصول الدين، الذين يفزع إليهم في حلِّ المشكلات في أصول الديانة[6]، فبماذا سيجيبون عن هذا كله؟!.

والحقيقة التي تقال هاهنا: أن بعض متأخري الأشاعرة لم يعجبهم كلام الرازي هذا؛ لأنهم أحسُّوا بالخنق في حلوقهم، فكأن أحدهم خنقهم لَمَّا سمعوا هذا الكلام؛ لأنه جاء من مُعظَّم عندهم، ومُقدَّم فيهم، ولأنه يُعكِّر عليهم مذهبهم الذي بنوا عليهم أعمالهم الشركية التي تفعل عند القبور والأضرحة، ولهذا لجأ بعضهم إلى التأويل البعيد الذي

---

(١) سورة يونس الآية(١٨).

(٢) تفسير الرازي(١٢٤/٢).

(٣) تفسير الرازي(٣٦/١٧).

(٤) مفاهيم للعلوي(ص ١٠٢).

(٥) هو محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري الجركسي الحنفي، مشي على طريقة متفلسفة الأشاعرة الجهمية، كالرازي والتفتازاني والجرجاني، يقدسهم ويعظمهم، ويطعن في أئمة الدين، وعلماء السنة، ويلعنهم، ويقع في أعراضهم. هلك سنة(١٣٧١هـ). انظر: الأعلام للزركلي(١٢٩/٦)، ومعجم المؤلفين(٤/١٠).

(٦) انظر: مقالات الكوثري(ص ٣٤٢).

يفسرون به كلَّ عمل شركي صريح يفعل عند القبور، أو في غيرها، فأرجعوا هذه الأعمال إلى الاعتقاد، وقالوا: أن ما يفعله هؤلاء الذين ذكرهم الرازي من تعظيم هؤلاء الأكابر، لنيل شفاعتهم، هو ليس بشرك لأنهم لم يعتقدوا في هؤلاء المعظمين اعتقاد المشركين في أصنامهم، و لم يعظموهم تعظيمهم.

يقول السمنودي(١): «إيَّاك ثمَّ إيَّاك أن تغتر بما وقع للإمام فخر الدين الرازي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾(٢)، وذلك أنه قال: ونظيره في هذا الزمان ...-إلى آخر كلامه السابق-؛ فإن العلامة الشيخ محمد الخطيب الشربيني قد ردَّه في تفسيره بقوله عقبه: ولكن تعظيمهم لهؤلاء ليس كتعظيم الكفار»(٣).

والمقصود أن هذا الذي أبطله الرازي من التعلق بالشفاعة الشركية، التي تمسك بها مشركو العرب في تسويغ أعمالهم، هو حجة على الرازي نفسه الذي أثبت الشفاعة الشركية العظمى جرياً على منهاج الصابئة المشركين؛ إذ هذه الأخيرة أولى بالبطلان والفساد من تلك.

ثمَّ هو حجة على أصحابه الذين ينتسبون إليه، ويعدونه من كبار الأئمة، إذ هم قد بالغوا في الإنكار على خصومهم، وظنوا أنه لا يوجد أحد يخالفهم فيما ذهبوا إليه إلاَّ الحرَّانية أتباع الإمام ابن تيمية، وأتباع الإمام محمد بن عبد الوهاب.

هذا عن متقدمي الأشاعرة، وأمَّا عن متأخريهم، فإنهم وقعوا في الطَّامة الدَّهماء، والبليِّة العظمى فجمعوا بين القول بالشفاعة الشركية التي أثبتها مشركو العرب، وهذا

---

(١) هو إبراهيم بن عثمان بن محمد بن داود العطار السمنودي المنصوري الأزهري، له «سعادة الدارين في الرد على الفرقتين الوهابية ومقلدة الظاهرية». قرر فيه مسائل الشرك. كان موجوداً قبل (١٣٢٠هـ). انظر: الأعلام للزركلي(١/٥٠)، ومعجم المؤلفين(١/٥٧).

(٢) سورة يونس الآية(١٨).

(٣) سعادة الدارين للسمنودي(٢/٣٠٧).

مشتهرٌ عنهم، وبين الشفاعة الشركية العظمى التي قال بها أئمة سلفهم كأبي حامد الغزالي والرازي، وغيرهم.

أمَّا الشفاعة الشركية الأولى فكلامهم في تقريرها مشهور معلوم، وأمَّا الشفاعة الشركية العظمى، فلا يكاد يشتهر إلاَّ عند بعض المتخصصين، فهذا النبهاني[1] يعقد في كتابه «شواهد الحق» تتمةً ذكر فيها كلام بعض من سمَّاهم بالأئمة الأعلام والأولياء في زيارة قبور الصالحين والانتفاع بهم، ونقل في ذلك كلام دحلان[2] في تقرير هذا الباطل؛ حيث يقول: ((تتمة: أذكر فيها كلام بعض الأئمة العلماء والأولياء في زيارة قبور الصالحين، والانتفاع بزيارتهم، وصفاء أرواحهم بعد مماتهم، قال سيدي العلامة السيِّد أحمد دحلان رحمه الله تعالى في كتابه ((تقريب الأصول لتسهيل الوصول)) قد صرَّح كثير من العارفين: أن الولي بعد وفاته تتعلق روحه بمريده به، فيحصل لهم ببركته أنوار فيوضات.

قال: وممَّن صرَّح بذلك قطب الإرشاد سيدي عبد الله بن علوي الحداد[3]؛ فإنه قال رضي الله عنه: الولي يكون اعتناؤه بقرابته، واللاَّئذين به بعد موته أكثر من اعتنائه بهم في

---

(١) هو يوسف بن إسماعيل بن يوسف النبهاني شاعر أديب صوفي شاذلي الطريقة، أشعري العقيدة، له كتب خلط فيها الصالح بالطالح، وحمل على أعلام الإسلام، كابن تيمية، وابن القيم حملات شعواء، وتناول بمثلها الآلوسي صاحب التفسير، وله كتاب ((شواهد الحق)) قرر فيه الشرك الصريح، وللشيخ محمود شكري الآلوسي كتاب ((غاية الأماني في الرد على النبهاني)) أبطل فيه مذهبه الشركي. هلك سنة(١٣٥٠هـ). انظر: الأعلام للزركلي(٨/٢١٨)، ومعجم المؤلفين(١٣/٢٧٥).

(٢) هو أحمد بن زيني دحلان الشافعي الأشعري منتسب إلى الفقه، على طريقة الشافعية، مؤرخ نحوي، له كتاب ((الدرر السنية في الرد على الوهابية)) حمل فيه على دعاة التوحيد، وقرر فيه مسائل الشرك الأكبر، و لقد تصدى له علماء التوحيد بالرد والإبطال. توفي سنة(١٣٠٤هـ). انظر: الأعلام للزركلي(١/١٢٩)، ومعجم المؤلفين(١/٢٢٩).

(٣) هو عبد الله بن علوي بن محمد بن أحمد بن المهاجر بن عيسى الحسيني الحضرمي الصوفي المعروف بالحداد أو الحدادي، من كتبه ((المسائل الصوفية))، و ((تبصرة الولي بطريقة السادة بني علوي)). انظر: الأعلام للزركلي(٤/١٠٤)، ومعجم المؤلفين(٦/٨٥).

حياته؛ لأنه كان مشغولاً بالتكاليف، وبعد موته طرح عنه الأعباء وتجرد، والحي فيه خصوصية وبشرية، وربما غلبت إحداهما الأخرى، وخصوصاً في هذا الزمان فإنها تغلب البشرية، والميت ما فيه إلاَّ الخصوصية فقط»[1].

وقد نقل كذلك كلام الرازي سابقاً، وبعض من سمَّاهم بالأقطاب لتقرير باطلهم، الذي ورثوه عن سلفهم الصابئة المشركين، فهنيئاً لهم ميراث الفلاسفة المشركين، وتعازينا لهم عن حرمانهم لميراث النبوة.

وكذلك السمنودي المنصوري تكلم في كتابه المذكور سابقاً على هذه المسألة وأفاض الكلام فيها، وأورد كلام الرازي سابقاً في كيفية الانتفاع بزيارة القبور[2].

ومثلهم الكوثري صنع مثل أصحابه، وأورد كلام من سمَّاهم بكبار الأئمة الذين يفزع إليهم في حل المشكلات، وفي معرفة الإيمان والكفر، والتوحيد والإشراك، من مثل كلام الرازي السابق الذي أصبح عندهم عمدة في هذا الباب الجلل، وكلام التفتازاني، وغيرهم[3].

وقد يستدل هؤلاء على باطلهم بقوله تعالى: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[4]، ويفسرونها بالأرواح البشرية المفارقة للأجساد، المتصلة بالعالم العلوي، أي بعد خروجها من ظلمة الأجساد، تذهب إلى عالم الملائكة، ومنازل القدس، ويظهر منها آثار في أحوال هذا العالم، لقوتها وشرفها، فهي المدبرات أمرا، ويقولون: أليس الإنسان قد يرى أستاذه في المنام ويسأله عن مشكلة، فيرشده إليها؟ أليس الابن قد يرى أباه في المنام، فيهديه إلى كنز مدفون؟، ونحو ذلك[5].

---

(١) شواهد الحق للنبهاني(ص ٧٣- ٧٤).

(٢) سعادة الدارين للسمنودي(٢/٢٨٣).

(٣) مقالات الكوثري(ص ٢٤٢).

(٤) سورة النازعات الآية(٥).

(٥) انظر: تفسير الرازي(٣١/٣١)، وتفسير البيضاوي(ص ٤٤٥)، ومقالات الكوثري(ص ٣٤٢).

هكذا يفسِّر هؤلاء كلام الله ﷻ، بهذه التفسيرات الباطلة، وهو تفسير بالرأي المذموم الذي ليس له مستند لا من كتاب ولا من سنة، و ليس هو منقولاً عن أحد من أئمة السلف.

يقول الآلوسي -وذلك بعدما ذكر الوجوه المذكورة في تفسير الآية، وكان من بينها ما ذكره هؤلاء-: «وكذا حملها على النفوس الفاضلة المفارقة: إيهام صحة ما يزعمه كثير من سخفة العقول، من أن الأولياء يتصرفون بعد وفاتهم، بنحو شفاء المريض، وإنقاذ الغريق، والنصر على الأعداء، وغير ذلك مِمَّا يكون في عالم الكون، والفساد على أن معنى أن الله تعالى فوض إليهم ذلك، ومنهم من خص ذلك بخمسة من الأولياء، والكل جهلٌ»[1].

وكلام هؤلاء جميعاً -كما نبه عليه الآلوسي الكبير- ومن هم على شاكلتهم كله يدور حول إثبات تصرف أرواح الأولياء بعد مماتهم، واستمداد المعارف منهم بالجلوس عند قبورهم، وطلب قضاء الحاجات، وحل المشكلات والمعضلات التي تعرض لهم في أمور الدين والدنيا، ويخترعون في ذلك القصص الخالية، والوقائع الوهمية، وقد تكون من الحقائق العينية، لكنها من فعل شياطينهم، الذين يخاطبونهم عند تلك المشاهد، وقد يخبرونهم ببعض المغيبات، ونحو ذلك من الأفعال المنكرة، التي يمجها عقل كل مسلم، ويأبى سماعها كل عاقل، وقد أعرضت عن ذكر كلامهم في هذا المقام؛ لأنه ظاهر البطلان، لا يخفى إلاَّ على من أعمى الله بصيرته[2].

لكن الذي يقال لهؤلاء: كيف تنكرون على من يدعوكم إلى الزيارة الشرعية التي أمر الله بها ورسوله ﷺ، وتصفونه بالبدعة والضلالة، وتتهمونه بالجفاء، وبصدِّ الناس عن الخير، إلى غير ذلك، ثمَّ أنتم تَدْعون الناس إلى الزيارة الشركية الكفرية، والتي قد

(١) انظر: روح المعاني للآلوسي(٣٠/٢٥).

(٢) من أراد تفصيل الكلام في مثل هذه الأمور، فليرجع إلى كتاب «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» للدكتور شمس الدين السلفي الأفغاني، فقد جمع وأوعى ما أمكنه في هذا الباب العظيم، من عقائد القبورية، وأعمالهم الشركية التي يفعلونها عند القبور والمشاهد والأضرحة.

ورثتموها من سلفكم الكفار المشركين بالله، عُبَّاد الهياكل والأوثان من الصابئة المشركين، والفلاسفة الزنادقة، أليس هذا من الظلم والطغيان، والتعدي على حدود الله.

كيف بكم وقد أسأتم إلى الأنبياء والصالحين، حين خالفتم طريقتهم، وانتهجتم طرق الشيطان، وادعيتم لهم التصرف في الكون بعد الممات، والعلم بالمغيبات، ممَّا هو من خصائص الرب عز وجل، ثمَّ أنتم تلبسون على الناس، وتدعون أنهم لا يتصرفون إلاَّ بمشيئته، وتحت قدرته، تغالطون أنفسكم والآخرين، والله المستعان ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله.

المطلب الثاني
ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: ممَّا يستفاد من هذه الدراسة: هو أن انحراف متقدمي الأشاعرة الأوائل في مفهوم التوحيد، وجعلهم غاية التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الربوبية في الخلق والإيجاد، وتطويل الكلام في تقرير هذا الأمر، نتج عنه ظهور انحراف كبير عند متأخريهم في أنواع العبادات وأفرادها؛ حيث ظهر فيهم الشرك بأنواعه: الشرك في الربوبية الذي يدعون تحقيقه، والشرك في الألوهية والعبادة.

فأمَّا الشرك في الربوبية: فيظهر عندهم جليًّا حين ادَّعوا للأولياء، والصالحين الأموات، التصرف بعد الممات، وقضاء الحاجات، والعلم بالمغيبات، ممَّا هو من أفراد الربوبية وخصائصها، ونحو ذلك، وإن زخرفوا القول وقالوا: إن ذلك من كراماتهم، والكرامات عندهم لا تنقطع بعد الممات، أو قالوا: إن ذلك من الأسباب، والله هو مسبب الأسباب، فكل ذلك مغالطة ظاهرة، وتلبيس على الأمة، لا يخفى إلاَّ على الجهال.

وأمَّا الشرك في العبادة: فهم أهله وخاصته، صرفوا أنواعاً من العبادات: كالدعاء الذي هو مخ العبادة وروحها، والاستغاثة، والاستعانة، والذبح، والنذر، والطواف، وأمثال ذلك، صرفوها إلى من لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً، وإلى من صار إلى التراب، وقد لا يعلم حاله: هل هو من الأشقياء، أو من السعداء، ونحو ذلك من الشركيات الصريحة، التي قرروها في كتبهم العقدية، وأظهروها في واقعهم العملي.

فأين دعواهم العريضة: أنهم أهل التوحيد، وأنهم أهل الحق، وأنهم الفرقة الناجية، إلى غير ذلك من الأسماء الكثيرة، التي تخالف حقائق مسمياتها.

ثانياً: انحراف الأشاعرة في مفهوم الشرك وحقيقته، ممَّا سهل على كثير من الناس الوقوع في الشركيات الصريحة، بدعوى عدم اعتقاد التأثير، أو عدم اعتقاد الربوبية، أو نحو ذلك، ولهذا يقول شيخ الإسلام بن تيمية: «ولهذا كان من أتباع هؤلاء، من يسجد للشمس، والقمر، والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثمَّ يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي،

فإذا جعلتها سبباً وواسطة لم أكن مشركاً، ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك))[1].

ويدخل هذا تحت باب من سن في الإسلام سنة سيئة، فعليه وزرها، ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة، من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا -نسأل الله السلامة والعافية-.

ثالثاً: رغم انحراف الأشاعرة الأوائل في مفهوم التوحيد، إلاَّ إنه لم يظهر عندهم انحراف في أفراد العبادة، كالدعاء، والاستغاثة، والاستعاذة، والذبح، والنذر، ونحو ذلك، فلم يؤثر عنهم وقوعهم في الشركيات الصريحة، التي باتت بعد ذلك جزءاً لا يتجزأ من مذهب الأشاعرة، وسمة ظاهرة، وخاصية بارزة، لا يمكن تجاهلها، ويمكن أن يقال: إن بداية ظهور تلك الصور الشركية كان مع ظهور أبي حامد الغزالي المتوفي سنة(٥٥٥هـ)، والذي نهج طريقة الفلاسفة الصابئة، في مفهوم الشفاعة، ثمَّ تطور هذا الانحراف بعد ذلك عند ظهور عالمهم المبرَّز عندهم، وهو الفخر الرازي، والذي صنف كتابه المعروف ((السر المكتوم)) فقرر فيه الشرك الصراح، وعبادة الكواكب، وقرر الشفاعة الشركية، وزيارة القبور البدعية الشركية، في بعض كتبه الكلامية، وكتابه التفسير الكبير، ثمَّ ورث ذلك عنهم كله من جاء بعد هؤلاء، ممن سلك طريقتهم، وخاصة في هذه العصور المتأخرة، فظهرت المصنفات الكثيرة من متأخري الأشاعرة، في تقرير الشرك، وعبادة القبور، وكثرت منهم الردود الموجهة إلى أهل التوحيد، وخاصة تلك الكتب التي استهدف فيها أصحابها، الإمامين الجليلين: شيخ الإسلام ابن تيمية، والإمام محمد بن عبد الوهاب، ومن تبعهم.

والمقصود من هذا كله: إثبات الفرق بين متقدمي الأشاعرة الأوائل، وبين متأخريهم، وأن المتقدمين منهم كانوا أبعد عن مظاهر الشرك، وصوره الصريحة، من هؤلاء المتأخرين.

---

(١) درء التعارض لابن تيمية(١/٢٢٧-٢٢٨).

رابعاً: ظهور مدى تعصب هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة، الذين أجازوا أنواعاً من الشركيات، لمذهبهم الشركي، وذلك أنه لا يكاد يسلم منهم أحد يخالفهم في ما ذهبوا إليه، حتى ولو كان هذا المخالف ممَّن هو على أصل مذهب الأشاعرة، كالآلوسي الكبير صاحب كتاب «روح المعاني»؛ فإنه قد أنكر عليهم أشد الإنكار في مسائل الشرك التي قرروها، وأبطل مذاهبهم الشركية، فلمَّا كان هذا موقفه منهم، عدُّوه من جملة المخالفين، وردوا عليه، وإن تفاوتت درجات الإنكار عندهم، فبعضهم شدد عليه في العبارة، وبعضهم تسامح، وعدَّ مخالفته زلة ذهن، وكبوة فارس، والفارس قد يكبو، والذهن قد يخبو.

خامسا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة: سلامة منهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب الجليل العظيم، وبعدهم عن الانحراف العلمي والعملي في أبواب التوحيد؛ وما ذلك إلا لتحقيقهم لهذا الباب تحقيقا موافقا للكتاب والسنة، ولما كان عليه سلف الأمة، فكانوا بحق هم أهل الاستقامة والتوحيد، ومن خالفهم كان من أهل الضلالة والبدعة.

هذا وإن بعض الفوائد المذكورة في المبحث السابق، هي مشتركة بين المبحثين، لأن الكلام في هذه المسائل كلها، ممّا يدخل تحت باب واحد.

الباب الثاني
اختلافات الأشاعرة في توحيد الأسماء والصفات
ويشتمل على تمهيد وفصلين

التمهيد
في تعريف توحيد الأسماء والصفات، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

الفصل الأول
اختلافات الأشاعرة في بعض الأصول العقدية المتعلقة بباب الأسماء والصفات

الفصل الثاني
اختلافات الأشاعرة في الأسماء والصفات

التمهيد

في تعريف توحيد الأسماء والصفات، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

توحيد الأسماء والصفات: هو اعتقاد ثبوت الأسماء والصفات الواردة في القرآن والسنة لله تعالى، دون تمثيلها بأسماء وصفات المخلوقين، ودون تعطيلها عن معانيها، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[١].

يقول العلامة ابن سعدي رحمه الله: ((توحيد الأسماء والصفات: وهو اعتقاد انفراد الرب جل جلاله بالكمال المطلق من جميع الوجوه، بنعوت العظمة، والجلال، والجمال، التي لا يشاركه فيها مشاركة بوجه من الوجوه؛ وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ، من جميع الأسماء والصفات، ومعانيها وأحكامها، الواردة في الكتاب والسنة، على الوجه اللائق بعظمته وجلاله، من غير نفي لشيء منها، ولا تعطيل، ولا تحريف، ولا تمثيل، ونفي ما نفاه عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله ﷺ، من النقائص والعيوب، وعن كل ما ينافي كماله))[٢].

وأما عن مجمل معتقد أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات، فيمكن إيراده على شكل قواعد وأسس، يرتكز عليه اعتقادهم في هذه الباب العظيم، وهي كثيرة جدا، ولما كان المقام مقام إجمال لا تفصيل، فسأذكر أهم تلك القواعد والأسس:

---

(١) سورة الشورى الآية(١١)

(٢) القول السديد في مقاصد التوحيد -ضمن المجموعة الكاملة-(٣/١٠).

القاعدة الأولى

الأصل في باب الأسماء والصفات التوقيف

معنى هذه القاعدة أن الأصل في ثبوت الأسماء والصفات الكتاب والسنة والإجماع، فلا مدخل للعقل في ذلك؛ لأن هذا الباب يعتبر من الأمور الاعتقادية الغيبية، والأمور المغيبة لا تدرك إلا بالوحي، فالعقل هو آلة التمييز فقط، يستعان به على الفهم والإدراك.

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[(١)]، فإن هذا أمر للمؤمنين، بما وصف به الملائكة، كما قال تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[(٢)]، فوصفهم سبحانه وتعالى بأنهم لا يسبقونه بالقول، وأنهم بأمره يعملون، فلا يخبرون عن شيء من صفاته، ولا غير صفاته، إلا بعد أن يخبر سبحانه بما يخبر به، فيكون خبرهم وقولهم تبعا لخبره وقوله، وأعمالهم تابعة لأمره، فلا يعملون إلا ما أمرهم هو أن يعملوه[(٣)].

يقول الإمام أحمد: «نعبد الله بصفاته، كما وصف به نفسه، قد أجمل الصفة لنفسه، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه بما كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك»[(٤)].

ويقول الآجري: «اعلموا وفقنا الله وإياكم للرشاد من القول والعمل: أن أهل الحق يصفون الله ﷻ بما وصف به نفسه ﷻ، وبما وصفه به رسوله ﷺ، وبما وصف به الصحابة ﭫ، وهذا مذهب العلماء ممن اتبع، ولم يبتدع»[(٥)].

---

(١) سورة الحجرات الآية(١)

(٢) سورة الأنبياء الآية(٢٧)

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(١٣/٦٠).

(٤) أخرجه ابن بطة في الإبانة(٣/٣٢٦).

(٥) الشريعة للآجري(٢/٥٢).

ويقول ابن تيمية: «أما الاعتقاد فلا يؤخذ عنِّي، ولا عمن هو أكبر منِّي، بل يؤخذ عن الله، ورسوله ﷺ، وما أجمع عليه سلف الأمة، فما كان في القرآن وجب اعتقاده، وكذلك ما ثبت في الأحاديث الصحيحة، مثل صحيح البخاري، ومسلم»[1].

وكذلك القول في النفي: فلا ينفى عن الله تعالى إلا بدليل من الكتاب والسنة والإجماع، ولا مدخل للعقل في ذلك؛ لأن النفي كالإثبات، لا فرق بينهما، ومن فرق بينهما فعليه بالدليل، ولا دليل له.

يقول ابن تيمية: «وكما أن الإنسان لا يجوز له أن يثبت شيئاً إلا بعلم، فلا يجوز له أن ينفي شيئاً إلا بعلم، ولهذا كان النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل»[2].

(١) مجموع الفتاوى(٣/١٦٠).

(٢) مجموع الفتاوى(٦/٥١٤).

القاعدة الثانية

وجوب إثبات الأسماء والصفات بلا تمثيل ولا تعطيل

معنى هذه القاعدة: هو إثبات الأسماء والصفات لله ﷻ، كما نطق بذلك القرآن والسنة، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيها بلا تعطيل؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1].

يقول الإمام ابن عبد البر: ((فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه في كتابه، أو على لسان رسولهﷺ، فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه، أو قياس، أو تمثيل، أو تنظير؛ فإنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2]))[3].

ويقول ابن تيمية: ((وجماع القول في إثبات الصفات، هو القول بما كان عليه سلف الأمة وأئمتها؛ وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصف به رسوله، ويصان ذلك عن التحريف، والتمثيل، والتكييف، والتعطيل؛ فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فمن نفى صفاته كان معطلاً، ومن مثل صفاته بصفات مخلوقاته كان ممثلاً، والواجب إثبات الصفات، ونفي مماثلتها لصفات المخلوقين، إثباتا بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، فهذا ردٌّ على الممثلة، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ردٌّ على المعطلة، فالممثل يعبد صنماً، والمعطل يعبد عدماً))[4].

---

(١) سورة الشورى الآية(١١)

(٢) سورة الشورى الآية(١١)

(٣) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد(٤٦٣/٧).

(٤) مجموع الفتاوى(٥١٥/٦).

القاعدة الثالثة

الأصل في الإثبات هو التفصيل، وأما النفي فالأصل فيه الإجمال

معنى هذه القاعدة: أن طريقة القرآن والسنة هي في الغالب الأعم: إثبات الأسماء والصفات لله تعالى على وجه التفصيل، ونفي النقائص والعيوب على وجه الإجمال، وهي طريقة الأنبياء والمرسلين، ومن تبعهم من المؤمنين؛ فلهذا وجب اتباع هذه الطريقة[1].

فدليل الإثبات المفصل: أكثر من أن يحصر في هذا المقام؛ كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾[2]، الآية بكاملها، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾[3]، وغيرها.

ودليل الإثبات المجمل: قوله تعالى: ﴿ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴾[6]، وقوله تعالى: تعالى: ﴿ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴾[7]، ونحو ذلك، وقد يجيء الإثبات مجملا؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴾[8]، وقوله: ﴿ وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾[9]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ ﴾[10]، وغيرها.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٤، ٦/٥١٥).

(٢) سورة البقرة الآية(٢٥٥)

(٣) سورة الحشر الآية(٢٢-٢٤)

(٤) سورة مريم الآية(٦٥)

(٥) سورة البقرة الآية(٢٢)

(٦) سورة الشورى الآية(١١)

(٧) سورة الإخلاص الآية(٣-٤)

(٨) سورة النحل الآية(٦٠).

(٩) سورة الروم الآية(٢٧).

(١٠) سورة الأعراف الآية(١٨٠).

وقد يجيء النفي مفصلا؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾[1]، وقد ورد في سياق الرد على من ادعى الولد لله سبحانه وتعالى، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴾[2].

هذا وصفات الإثبات كلها صفات كمال، فالله سبحانه وتعالى موصوف بالكمال المطلق، الذي ليس وراءه كمال، وموصوف كذلك بنقيض صفات السلب والعيب؛ إذ صفات النفي هي فرع عن صفات الإثبات، والنفي لا يدل على الكمال إن لم يكن متضمنا المدح والثناء.

فهذه أهم القواعد والأسس في باب الأسماء والصفات، ولا شك أن هناك الكثير منها، وقد صنفت المصنفات المفردة الكثيرة في جمعها، وقد تركتها خشية الإطالة، لكن سيقف القارئ على كثير من القواعد والضوابط، من خلال هذه الأطروحة، ضمن الرد على هؤلاء الأشاعرة، وفي ذلك أعظم الفائدة؛ من حيث التعرف على تلك القواعد ومعرفتها، ومن حيث معرفة وجه الرد بها على المخالف.

---

(١) سورة مريم الآية(٩٢).

(٢) سورة الجن الآية(٣).

الفصل الأول

اختلافات الأشاعرة في بعض الأصول العقدية المتعلقة بباب الأسماء والصفات

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في حكم الاشتغال بعلم الكلام، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في دلالة القرآن والسنة على الصفات، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في حكم تأويل الصفات، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الرابع

اختلاف الأشاعرة في نفي التشبيه والتجسيم، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في حكم الاشتغال بعلم الكلام وما يستفاد من دراسة ذلك

اتفقت كلمة الأشاعرة على وجوب معرفة علم الكلام، والنظر في أدلته، ومعرفة مسائله؛ إمَّا على سبيل الإجمال، فيكون من فروض الأعيان، وإمَّا على سبيل التفصيل، فيكون من فروض الكفايات، وغلت طائفة منهم فكفرت من لم ينظر في أدلتهم، ويعرف مسائلهم العقدية بأدلتها، ومنهم من اكتفى بالتفسيق والتعصية فقط، كما سبق الكلام على ذلك[1].

ولمَّا كان عمدة الكلام عندهم ومعظمه: هو تلك القضايا التي يسمونها العقليات، وهي أصول دينهم، وقد بنوها على مقاييس فاسدة، تستلزم رد كثير مما جاء به القرآن والسنة، اعترف كثير من أئمة الأشاعرة، وفحول نظارهم بأن أكثر الطرق التي سلكوها، في إثبات أصول العقائد بالأقيسة الفاسدة التي ضربوها، أنها لا تفضي بهم إلى العلم واليقين، بل تفضي إلى الشك والحيرة والاضطراب، ومنهم من تكافأت عنده الأدلة، فلم يدر الحق منها من الباطل، ورجع كثير منهم عما كانوا يقولونه، وأعلنوا توبتهم من اشتغالهم بعلم الكلام: إماً عند الموت، وإمَّا قبل الموت، وحذروا من الوقوع في مزلاَّته.

لكن كثير ممَّن جاء بعدهم، ممَّن سار على طريقتهم، واشتغل بعلم الكلام، في إثبات عقائد الإسلام، لم يتعظ بحال هؤلاء، وما آل إليه أمرهم في آخر أعمارهم، وسلك مسالك ملتوية في تأويل كلامهم، كما أن بعض متقدمي الأشاعرة، قد سلك مثل هذه المسالك في تأويل كلام السلف، وصرفه عن ظاهره المراد منه -كما هي طريقتهم في نصوص الكتاب والسنة- في ذمهم لعلم الكلام، والتحذير من سلوكه والاشتغال به، وكل ذلك حتى يخرج أصحابه الأشاعرة من الذم، كما أن الذين أولوا كلام أئمتهم

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(١/١٦٣)، وشرح الكبرى للسنوسي(ص٢٦٠)، وحاشية على شرح الخريدة للصاوي(ص٢٤)، وتحفة المريد للبيجوري(ص٢٩)، وغيرها.

أرادوا أن يبرروا طريقتهم الكلامية من الخطأ والزلل، وأن يدفعوا عن أئمتهم المتقدمين، وفحول نظارهم، ما وقعوا فيه من التناقض والاضطراب، والحيرة والشك والارتياب.

ولهذا فقد تبين لي أن موقف الأشاعرة من الاشتغال بعلم الكلام، هم في ذلك صنفان في الغالب الأعم:

الصنف الأول

وهم الذين اشتغلوا بعلم الكلام دهرهم كله، وأفنوا أعمارهم في تحصيله وتقريره، وبرعوا فيه، وأصبحوا أئمة بارزين فيه، وصنفوا في ذلك المصنفات الكبيرة، ثم تبين لهم في آخر المطاف أنهم لم يستفيدوا من عمرهم شيئاً، بل منهم من وقع في الحيرة والشك، وكان آخر أمره الوقف، ومنهم من مات وقد تكافأت عنده الأدلة، ومنهم من أعلن توبته، وحذر من الاشتغال به، وكثير منهم يترك الجميع، ويرجع إلى دين العامة، الذي عليه العجائز والأعراب، وسأنتخب بعض النماذج منهم، وهم أئمة نظارهم، ورؤوسهم الكبار المتبوعين:

١- فعلى رأس هؤلاء إمام الطائفة **أبو الحسن الأشعري** -رحمه الله- المتكلم، والذي كانت خبرته بعلم الكلام خبرة مفصلة، ومعرفته بمقالاتهم المعرفة التامَّة التفصيلية؛ فإن ذلك هو صناعته التي يحسن الكلام فيها -وهو مع ذلك أقربهم إلى السنة، وأعلمهم بذلك، وكانت خبرته بأقوال أهل السنة والجماعة، خبرة مجملة - فقد نقل عنه: أنه أقر بتكافؤ أدلة علم الكلام؛ أي لم يميز الحق منها من الباطل، ونقل عنه بعض أهل العلم : أنه صنف في آخر عمره كتاباً في «تكافؤ الأدلة»؛ فمن ذلك ما رواه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري بسنده إلى زاهر بن أحمد[(١)] أنه قال: «أشهد لمَّا مات أبو الحسن الأشعري متحيِّراً: لمسألة تكافؤ الأدلة، فلا جزى الله امرءا ناط[(٢)] مخاريقه[(٣)] بمذهب الإمام

(١) هو أبو علي زاهر بن أحمد بن محمد بن عيسى السَّرخسي فقيه خراسان، شيخ القرَّاء والمحدثين، وقد أخذ علم الجدل والكلام عن أبي الحسن الأشعري. توفي سنة(٣٨٩هـ) وقد عمَّر طويلاً؛ حيث توفي وعمره ست وتسعون سنة. انظر: السير للذهبي(١٦/٤٧٦)، وشذرات الذهب لابن العماد(٤/٤٧٧).

(٢) من أناط الشيء ينوطه نوطاً: إذا علَّقه. انظر: النهاية لابن الأثير(٥/١٤١)، ولسان العرب لابن منظور(٥١/٤٥٧٧).

(٣) المخاريق: جمع مخراق، وهو في الأصل ثوب يُلف ويَضرِب الصبيان به بعضهم بعضاً. انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس(٢/١٧٣)، والنهاية لابن الأثير(٢/٢٦)، وتاج العروس

المطلبي -رحمه الله-، وكان من أبرِّ خلق الله قلباً، وأصوبهم صمتاً، وأهداهم هدياً، وأعقمهم قلباً، وأقلهم تعمُّقاً، وأقربهم للدين، وأبعدهم من التنطع، وأنصحهم لخلق الله، جزاه الله خيراً»[1].

ويقول ابن تيمية: «وقد قيل أن الأشعري -مع أنه من أقربهم إلى السنة والحديث، وأعلمهم بذلك- صنف في آخر عمره كتاباً في تكافؤ الأدلة؛ فإن ذلك هو صناعته التي يحسن الكلام فيها، وما زال أئمتهم يُخبرون بعدم الأدلة والهدى في طريقهم»[2].

ويقول أيضا: «ولهذا كان غالب أئمتهم يقولون بتكافؤ الأدلة في هذه المسألة[3] ونحوها، ويصيرون فيها إلى الوقف والحيرة، ثمَّ هم مع ذلك قد يعتقدون أن الإسلام لا يتم إلاَّ بما ادعوه من القول بهذا الحدوث، فيكون ذلك سببًا لنفاقهم وزندقتهم، وذلك باطل، ليس هذا من أصل الإسلام في شيء...-إلى أن قال-:...وقد قيل: إنَّ الأشعري في آخر عمره أقرَّ بتكافؤ الأدلة، واعتبر ذلك بالرازي؛ فإنه في هذه، وهي مسألة حدوث الأجسام يذكر أدلة الطائفتين، ويصرِّح في آخر كتبه، وآخر عمره، وهو كتاب «المطالب العالية»[4] بتكافؤ الأدلة، وأن المسألة من محارات العقول[1]، ولهذا كان الغالب على أتباعهم الشك والارتياب في الإسلام»[2].

للزبيدي(٢٢٤/٢٥)، ولم يتبين لي المعنى المراد في كلامه.

(١) ذم الكلام للهروي(١٤١/٥- ١٤٢).

(٢) مجموع الفتاوى(٢٨/٤).

(٣) يعني بذلك مسألة حدوث العالم ومن قال بها من المتكلمين، وقدمه ومن قال بها من الفلاسفة، وغيرهم.

(٤) يذكر ابن تيمية -رحمه الله- في مواضع من كتبه أن «المطالب العالية» هو آخر ما صنفه الرازي من كتبه الكلامية والفلسفية، كما ذكر ذلك في: درء التعارض(٢٩٠/٤)، وجامع الرسائل (٨/٢)، وهو كما قال، فإن الرازي نفسه ذكر في آخر الجزء السابع من كتابه المطالب العالية، أنه أتمَّ هذا الكتاب في سنة «خمس وستمائة»، حيث قال: «تمَّ هذا الكتاب بكرة يوم الاثنين الرابع من رجب سنة خمس وستمائة». المطالب(٤٢٨/٧)، وقد توفي الرازي سنة(٦٠٦)، ومعلوم أن عدد أجزاء الكتاب هي تسعة.

وقول هؤلاء بتكافؤ الأدلة هو بالنسبة لأدلتهم الباطلة؛ حيث لا يُعرف الحق من الباطل، وأمَّا أدلة أهل الحق، وشبه الباطل فإنها لا تتكافأ أبداً، واعترافهم بتكافؤ أدلة علم الكلام، هو من أدل الأدلة على بطلان فساد هذا العلم وبطلانه.

يقول الإمام ابن القيِّم: ((ولهذا ذهب طائفة من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة: ومعناه أنها تكافأت وتعارضت، فلا يعرف الحق من الباطل، وصدقوا وكذبوا: أمَّا صدقهم: فإن أدلتهم وطرقهم قد تكافأت وتصادمت، حتَّى قال شاعرهم:

ونظـــري في العلم مثلي أعمى   فترانـــا في حندس نتصـــادم

ولقد صدق هذا الأعمى البصر والبصيرة، ووصف حال القوم، فأحسن والله الفقه، وعبَّر عن حالهم بأشدِّ عبارة، مطابقة بزمرة عميان، قاموا في ليلية مظلمة يتهاوشون ويتصادمون.

- وأمَّا كذبهم: فإن أدلة الحق وشبه الباطل لا تتكافأ، حتَّى يتكافأ الضوء والظلام، والبياض والسواد، والمسك وأنتن الجيف، فسبحان من أعمى عن الحق بصائر من شاء من خلقه، كما عمى عن الشمس أبصار من شاء منهم))[3].

ويقول ابن تيمية: ((ومن صار من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة والحيرة: فإنما ذاك لفساد استدلاله: إمَّا لتقصيره، وإمَّا لفساد دليله))[1].

وهذا هو الذي رجحه الزركان في كتابه ((الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية))(ص ٣٩).

وما ذكره بعض الباحثين الفضلاء من توجيهٍ لكلام ابن تيمية، وهو أن مقصوده: أن ((المطالب العالية)) هو من آخر ما صنفه، ليس هو آخر ما صنفه؛ لأن آخر ما صنفه هو ((أقسام اللذات)) - استناداً إلى ما ذكره ابن القيم في ((اجتماع الجيوش الإسلامية))(ص ١٢١): فهذا مخالف لما صرح به الرازي نفسه في آخر كتابه ((أقسام اللَّذات))(ص ٢٦٥): حيث ذكر أنه انتهى منه في سنة(٦٠٤هـ) في خوارزم، ويخالف ما صرح به سابقاً من تاريخ إتمامه للجزء السابع من ((المطالب))، فإذاً يكون ((أقسام اللَّذات)) من آخر ما صنفه، و ((المطالب العالية)) هو آخر مصنفاته.

(١) انظر: المطالب العالية للرازي(١٧/٤).

(٢) التسعينية لابن تيمية(٧٧٣/٣).

(٣) الصواعق المترلة على الطائفة الجهمية والمعطلة(٥٥٠/٢).

٢- وأمَّا عن **أبي المعالي الجويني** -إمام محقِّقي الأشاعرة-؛ فإنه وردت عنه ألفاظ، أعلن فيها توبته من علم الكلام، وأحال أمره على دين العجائز، ونهى أصحابه عن الاشتغال بهذا العلم؛ حيث يقول: ((لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثمَّ خليَّت أهل الإسلام بإسلامهم فيها، وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغُصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطف برِّه، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل، على نزهة أهل الحق، وكلمة الإخلاص: لا إله إلاَّ الله، فالويل لابن الجويني -يريد نفسه-))(٢).

وكان يقول لأصحابه: ((يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ، ما تشاغلت به))(٣).

وحين دخل عليه تلامذته يعودونه في مرضه الذي مات فيه، أُقعد، ثمَّ قال لهم: ((اشهدوا عليَّ أنِّي قد رجعت عن كلِّ مقالة قلتها أُخالف فيها ما قال السلف الصالح))(٤).

فهذا إمامهم الجويني -وهو من هو في المكانة والمنزلة عند الأشاعرة-، يذكر كيف أنه اشتغل بعلم الكلام، وبالغ في تعلمه، حتى قرأ فيه ما قرأ، وصنف فيه ما صنفه، وهو هاجرٌ في ذلك لعلوم أهل الإسلام، مقترف لما نهو عنه من علم الكلام، كل ذلك طالبٌ للحق بغير طريقه، هارب من التقليد فيه.

---

(١) درء التعارض لابن تيمية (١/٢٧٥).

(٢) نقلا من: تلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٥٠٠)، وطبقات الشافعية للسبكي(٥/١٨٥)، وسير أعلام النبلاء للذهبي(١٨/٤٧٠).

(٣) نقلا من: تلبيس إبليس(٢/٥٠١)، والعلو للذهبي(ص ٢٥٨)، وطبقات الشافعية(٥/١٨٦).

(٤) نقلا من: العلو للذهبي(ص ٢٥٨)، والسير له(١٨/٤٧١)،وطبقات الشافعية(٥/١٩١)، والتسعينية لابن تيمية(٣/٩٢٤).

ثمَّ هو بعد كل ذلك، يعلن رجوعه وتوبته، لمَّا تبين له بطلانه وفساده، ويحذر أصحابه من الاشتغال به، ويقر و يعترف أن الكلام يؤول بصاحبه إلى الشك حتى عند فراق الدنيا، والإقبال على الآخرة، ويعلن رجوعه إلى دين العجائز، فهو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهو خيرٌ من تلك الأباطيل التي هي من شعب الكفر والنفاق.

قال ابن تيمية: ((ولهذا يقول مثل هؤلاء: عليكم بدين العجائز؛ فإن تلك العقيدة الفطرية التي للعجائز، خيرٌ من هذه الأباطيل التي هي من شعب الكفر والنفاق، وهم يجعلونها من باب التحقيق والتدقيق))[1].

وقال الذهبي: ((هذا معنى قول بعض الأئمة: عليكم بدين العجائز؛ يعني أنهن مؤمنات بالله على فطرة الإسلام لم يدرين ما علم الكلام))[2].

وقد سبق وأن ذكرت رجوعه عن بعض المسائل الكلامية التي كان يقول بها، وتوقفها في بعضها، فمن الأول: كرجوعه عن القول بأن أول واجب على المكلف هو النظر في دليل الحدوث والأعراض، وأنه لا يتم الإيمان إلا به، وكذلك رجوعه عن التأويل -وسيأتي ذكره في موضعه إن شاء الله-، وغيرها من المسائل التي قيل أنه رجع عن القول بها.

ومن الثاني: توقفه في مسألة الجوهر الفرد، التي اعتمدها طوائف الأشاعرة، للدلالة على حدوث الأجسام، وتركبها من الجواهر المفردة الباقية.

هذا ومع وضوح كلام الجويني، إلاَّ أن السبكي تكلف تكلفاً ظاهراً في تأويل كلامه، وتحريفه عن مقصوده؛ حيث يقول: ((ظاهر هذه الحكاية عند من لا تحقيق عنده البشاعة، وأنه خلَّى الإسلام وأهله، وليس هذا معناها، بل مراده أنه أنزل المذاهب كلها في منزلة النظر والاعتبار، غير متعصب لواحد منها، بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين، من غير برهان، ثمَّ توضَّح له الحق، وأنه الإسلام، فكان على هذه الملَّة عن اجتهاد وبصيرة، لا عن تقليد.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(١/٤٠٨)

(٢) العلو للذهبي(ص ٢٥٨).

ولا يخفى أن هذا مقام عظيم، لا يتهيأ إلاَّ لمثل هذا الإمام، وليس يسمح لكل أحد، فإن غائلته تُخشى إلاَّ على من برَّز في العلوم، وبلغ في صحة الذهن مبلغ هذا الرجل العظيم، فأرشد إلى أن الذي ينبغي عدم الخوض في هذا، واستعمال دين العجائز.

ثمَّ أشار إلى أنه مع بلوغه هذا المبلغ، وأخذه الحق عن الاجتهاد والبصيرة، لا يأمن مكر الله، بل يعتقد إن لم يدركه بلطفه، ويختم له بكلمة الإخلاص، فالويل له، ولا ينفعه إذا ذاك علومه، وإن كانت مثل مدد البحر))[1].

هذا ما فهمه السبكي من كلام الجويني، وهو فهم بعيد عن المقصود؛ إذ ظاهر الحكاية -كما تقدم شرحه-، أن الجويني اشتغل بعلم الكلام، وبلغ فيه مبلغاً كبيراً، وترك علوم أهل الإسلام الصحيحة، وركب البحر الخضم المتلاطم، وخاض في الذي نهى عنه أئمة الإسلام -وهو علم الكلام-، ثمَّ هو قد أعلن توبته، وجاهر بها غير مبالٍ بأحد -فالحق أحق أن يقال، وأحق أن يتبع-، وأعلن رجوعه إلى دين العجائز دين الفطرة، فأين ما فهمه السبكي من هذا الذي ذكره الجويني عن نفسه.

٣- ومن هؤلاء أيضاً، تلميذ الجويني: **أبو حامد الغزالي** إمامهم المعظم، وكلامه في ذم علم الكلام مشهور، وقد استقر أمره في آخره عمره على الوقف والحيرة، بعد أن نظر فيما كان عنده من طرق النظار، أهل الكلام والفلسفة، وسلك ما تبين له من طرق العبادة والرياضة والزهد، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومات وهو يشتغل بصحيح البخاري ومسلم[2].

فقد ذكر الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» -بعد مقدمة طويلة شرح فيها أحواله التي مر بها منذ أن راهق البلوغ، قبل بلوغ العشرين، وهو في ريعان شبابه، إلى أن أناف على الخمسين سنة، وكيف كان طلبه للعلم-: أن طرق الطالبين للعلم قد انحصرت عنده في أربعة أصناف -وذلك بعدما شفاه الله من مرض الشك-؛ حيث قال: ((ولمَّا شفاني الله

---

(١) طبقات الشافعية للسبكي(١٨٦/٥).

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية(٢٦٨/٥)، ودرء التعارض له(١٦٢/١)، ومجموع الفتاوى(٧٢/٤).

تعالى من هذا المرض بفضله وسعة جوده، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع طرق[1]:

- المتكلمون: وهم يدَّعون أنهم أهل الرأي والنظر.
- الباطنية[2]: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.
- الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.
- الصوفية: وهم يدَّعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة»[3].

ثمَّ ذكر بعد ذلك أنه ابتدر بسلوك هذه الطريق، مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنيًّا بطريق الفلاسفة، ومثلثاً بتعليم الباطنية، ومربِّعاً بطريق الصوفية، والتي ارتضاها في آخر عمره[4].

---

(١) الغزالي حصر أصناف الطالبين في هذه الطرق الأربعة؛ لأنه لم يكن له خبرة بمقالات أهل الحديث والسنة، ولا مقالات الفقهاء، ولا مقالات أئمة الصوفية، ولكن ذكر عنهم العمل، وذكر عن بعضهم اعتقاداً يخالفهم فيه أئمتهم. انظر: النبوات لابن تيمية(٦٣٢/٢).

(٢) الباطنية: من الفرق الخارجة عن الإسلام، ظاهرها الرفض، وباطنها الكفر المحض، سمُّوا بذلك لأنهم ادَّعوا أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر، ومحصول قولهم: تعطيل الصانع، وإبطال النبوة، والعبادات، ونحو ذلك، لهم كتب مصنفة، ولهم مؤسسون ودعاة، وألقاب وأسماء، فمن أشهر مؤسسيها ودعاتها: عبد الله بن ميمون القدَّاح، وحمدان قِرمط، وغيرهم، ومن أشهر ألقابهم: القرامطة، والإسماعيلية، والتعليمية، والملاحدة، والسبعية، وغيرها، وهذه الأسماء منها ما يعمهم، ومنها ما يخص بعض أصنافهم، وظهرت هذه الدعوة في حدود سنة(٢٧٨هـ).

والغزالي أشار إلى التعليمية، الذين أبطلوا الرأي، وأبطلوا تصرف العقول، ودعوا الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلاَّ التعليم، وقال في «فضائح الباطنية»: أن هذا اللقب هو الأليق بباطنية ذلك العصر. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي(ص ٢٤٧)، وفضائح الباطنية للغزالي(٢٥)، والملل والنحل للشهرستاني(١٤١/١)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٦٢٢/٢)، والفتاوى الكبرى لابن تيمية(٤٩١/٣، ٥٠٧)، وبيان تلبيس الجهمية(٥١٢/٣).

(٣) المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي(ص ٦٩).

(٤) المصدر نفسه(ص ٧٠).

فلمَّا ابتدأ بعلم الكلام، حصلَّه وعقله، وطالع كتب أئمته المتقدمين -المحققين منهم على زعمه --، ثمَّ صنف فيه ما أراد أن يصنف، فصادفه علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصود الغزالي، وإنما المقصود منه -كما زعم-، حفظ عقيدة أهل السنة والجماعة، كما سماهم هو، ومقصوده عقيدة الأشاعرة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة.

لكن هو يصرح بعد ذلك، أنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلَّموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمهم: إمَّا التقليد، وإمَّا غير ذلك[1].

وقال: ((وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذاتهم، بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام في حقّي وافياً، ولا الذي كنت أشكوه شافياً))[2].

ثم قال بعد ذلك -وذلك في ضمن كلامهم على طريقة الفلاسفة-: ((ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم، حيث اشتغلوا بالرد عليهم، إلاَّ كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلاً عمَّن يدَّعي دقائق العلوم، فعلمت أن ردَّ المذهب قبل فهمه – يعني ردَّ مذهب الفلاسفة -، والاطلاع على كنهه رمي في عماية))[3].

وهذا الذي ذكره عنه، ينقض قوله السابق، أن علم الكلام كان وافياً بمقصوده؛ حيث أنه قائم على حفظ عقيدة أهل السنة –عقيدة الأشاعرة-، وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فكيف يكون وافياً بمقصوده، وما هو إلاَّ عبارة عن كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، فهذا هو عين التناقض والاضطراب.

والمقصود من هذا كله، أن الغزالي، قد خبر علم الكلام، وبلغ فيه مبلغاً كبيراً، وصنف فيه المصنفات، لكن في آخر المطاف، تبرأ منه، واختار طريقة العبادة والتصوف والزهد، ولو كان هذا العلم -كما يدعيه غلاة الأشاعرة- هو أشرف العلوم وأعلاها

---

(١) المنقذ من الضلال(ص ٧١).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه(ص ٧٤).

منزلة ومكانة، بل هو رئيسها ، كما زعم بعضهم ، لما سيَّبه وتركه، ولما اختار طريقة الصوفية، ورجحها على أشرف العلوم مكانة ومنزلة.

لكن له كلام آخر أسدُّ من هذا، ذكره في كتابه «إحياء علوم الدين»؛ حيث نقل فيه اتفاق السلف على ذم علم الكلام وأهله.

يقول الغزالي: «فإن قلت: تعلم الجدل والكلام مذموم، كتعلم النجوم، أو هو مباح، أو مندوب إليه؟ فاعلم أن للناس في هذا غلوًّا وإسرافاً في أطراف:

- فمن قائل: إنه بدعة وحرام، وإن العبد إن لقي الله بكل ذنب، سوى الشرك، خيرُ له من أن يلقاه بالكلام.
- ومن قائل: إنه واجبٌ وفرض: إمَّا على الكفاية، أو على الأعيان، وإنه أفضل الأعمال، وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضالٌ عن دين الله تعالى.

وإلى التحريم: ذهب الشافعي، ومالك، وأحمد بن حنبل، وسفيان، وجميع أهل الحديث من السلف. قال ابن عبد الأعلى[1]: سمعت الشافعي -رضي الله تعالى- يوم ناظر حفصاً الفرد[2]، -وكان من متكلمي المعتزلة- يقول: «لأن يلقى اللهَ ﷻ العبدُ بكلِّ

---

(١) هو أبو موسى يونس بن عبد الأعلى بن موسى بن ميسرة بن حفص بن حيَّان الصَّدفي، المصري الفقيه الشافعي، الإمام شيخ الإسلام، أحد أصحاب الشافعي، والمكثرين في الرواية عنه والملازمة، روي عن الشافعي أنه قال فيه: ما رأيت بمصر أعقل من يونس. توفي سنة(٢٦٤هـ). انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة(٧٢/١)، ووفيات الأعيان لابن خلكان(٢٤٩/٧)، والسير للذهبي(٣٤٨/١٢).

(٢) هو أبو يحي حفص الفرد المصري البصري من أبرز تلامذة ضرار بن عمرو الكوفي، أحد رؤوس الجهمية المعطلة، كان ممن ناظره الإمام الشافعي في خلق القرآن، وكان من كبار الجبرية، نظير حسين النَّجار، لم تذكر له سنة وفاة. انظر: الفهرست لابن النديم(٢١٥/٥، ٢٢٩)، والسير للذهبي(٥٤٤/١٠)، ودرء التعارض لابن تيمية(٢٤٦/٧، ٢٥٠، ٢٧٨)

ذنب ما خلا الشرك بالله، خيرٌ له من أن يلقاه بشيء من الكلام، ولقد سمعت من حفص كلاماً لا أقدر أن أحكيه»[1].

وقال أيضاً: «قد اطلَّعت من أهل الكلام على شيء، ما ظننته قط، ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خيرٌ له من أن ينظر في الكلام»[2]...-إلى أن قال -: وقال أحمد بن حنبل: «لا يُفلح صاحب الكلام أبداً، ولا نكاد نرى أحداً، نظر في الكلام، إلاَّ وفي قلبه دَغلٌ[3]»[4] ..- ثمَّ ذكر بعد ذلك كلام بعض الأئمة، إلى أن قال-: وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه، وقالوا: ما سكت عنه الصحابة، مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم، إلاَّ لعلمهم بما يتولد منه من الشر، ولذلك قال النبي ﷺ: «هلك المتنطعون[5]، هلك

---

(١) أورده البيهقي في مناقب الشافعي في غير ما موضع(١/٤٥٢- ٤٥٤)، وفي سياقات متنوعة، وأخرجه ابن بطة العكبري في الإبانة(٢/٥٣٤)، وأبو الفضل المقرئ في أحاديث في الكلام وأهله(ص ٨١)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله(٢/٩٣٩)، والهروي في ذم الكلام وأهله(٤/٢٩١)، وأبو القاسم التيمي في الحجة في بيان المحجة(١/١٠٤) -وغيرها من كتب الآثار والسنة-، وليس فيها قوله عن حفص الفرد -وكان من متكلمي المعتزلة-، ولعلها من كلام الغزالي، وحفص الفرد كما تقدمت ترجمته ليس هو من المعتزلة، بل هو جهمي جبري.

(٢) أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي(٢/٤٥٤).

(٣) الدال والغين واللام أصل واحد يدل على التباس والتواء من شيئين يتداخلان، من ذلك الدَّغلُ: وهو الشجر الملتف، ومنه الدَّغل في الشيء: وهو الفساد. انظر: معجم مقاييس اللغة(٢/٣٨٤)، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير(٢/١٢٣)، ولسان العرب(١٥/١٣٩٠).

وبهذا يظهر -والله أعلم- المناسبة بين قول الإمام أحمد، وهذا المعنى اللغوي: وهو أن من نظر في علم الكلام إلاَّ وقد أصابه الفساد في قلبه، والقلب مضغة إذا صلحت صالح سائر العمل، وإذا فسدت فسد سائر العمل.

(٤) أخرجه ابن بطة العكبري في الإبانة(٢/٥٣٨) -بلفظ قريب منه-، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم(٢/٩٤٢).

(٥) المتنطعون: مأخوذ من النِّطع -بالكسر-، وهو الغار الأعلى من الفم. والمتنطعون: هم المتعمقون

المتنطعون، هلك المتنطعون»[1]؛ أي المتعمقون في البحث والاستقصاء، واحتجوا بأن ذلك لو كان من الدين، لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول ﷺ، ويعلِّم طريقته، ويثني عليه، وعلى أربابه، فقد علَّمهم الاستنجاء، وندبهم إلى علم الفرائض، وأثنى عليهم، ونهاهم عن الكلام في القدر، وقال: «أمسكوا عن القدر»[2]، وعلى هذا استمر الصحابة ﷺ،

المغالون في الكلام، المتكلمون بأقصى حلوقهم، المجاوزون الحدود في أقوالهم، وأفعالهم.

انظر: شرح السنة للبغوي(٣٦٧/١٢)، وشرح مسلم للنووي(٢٢٠/١٦)، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير(٧٤/٥).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٢٦٧٠)(كتاب العلم، باب هلك المتنطعون) -من طريق عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «هلك المتنطعون» قالها ثلاثاً.

(٢) يشير إلى قوله ﷺ: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فأمسكوا». أخرجه الطبراني في المعجم الكبير من طريقين: أحدها: من رواية ثوبان ﷺ - (٩٦/٢) برقم (١٤٢٧)-، والثاني: من رواية عبد الله بن مسعود ﷺ -(٢٤٣/١٠) برقم (١٠٤٤٨).

فأمَّا الطريق الأولى فقد ضعفها أبو بكر الهيثمي كما في مجمع الزوائد(٤١١/٧) برقم(١١٨٥٠)؛ لأن في سندها يزيد بن ربيعة. قال الهيثمي: وهو ضعيف. قلت: بل قال عنه البخاري -كما في التاريخ الكبير(٢٣٢/٨)-: حديثه مناكير. وقال النسائي في الضعفاء(ص ٢٥٤) : متروك الحديث. وهناك من الأئمة من قال فيه غير ذلك.

وأمَّا الطريق الثانية: فقد قال عنها: «وفيه مسهر بن عبد الملك، وثقه ابن حبان، وغيره، وفيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح» مجمع الزوائد(٤١٢/٧) برقم(١١٨٥١)، لكن شيخ الطبراني: وهو الحسن بن علي الفسوي ليس من رجال الصحيح، بل ولا من رجال سائر الكتب السنة. قاله العلامة الألباني في السلسلة الصحيحة(٧٧/١)، وقد حسن إسناده العراقي كما في تخريجه على الإحياء (٥٠/١).

وعلى كل فالحديث بمجموع طرقه قد قواه الألباني؛ حيث يقول: «روي من حديث ابن مسعود، وثوبان، وابن عمر، وطاووس مرسلاً، وكلها ضعيفة الأسانيد، ولكن بعضها يشد بعضا». انظر: السلسلة الصحيحة(٧٥/١) برقم(٣٤).

والزيادة على الأستاذ طغيان وظلم، وهم الأستاذون والقدوة، ونحن الأتباع والتلامذة))[1].

ثمَّ ذكر بعد ذلك كلاما طويلاً في هذا الباب، فيه المردود والمقبول، والمقصود كما قال ابن تيمية: ((فهذا كلام أبي حامد، مع معرفته بالكلام والفلسفة، وتعمقِّه في ذلك، يذكر اتفاق سلف أهل السنة على ذمِّ الكلام، ويذكر خلاف من نازعهم، ويبيِّن أنه ليس فيه فائدة إلاَّ الذب عن العقائد الشرعية، التي أخبر بها الرسول ﷺ لأمته))[2].

لكن قد اعترف أن كلامهم مجرد كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلاً عمَّن يدَّعي دقائق العلوم، فكيف يُذَّب به بعد ذلك، عن العقائد الشرعية، التي أخبر بها النبي ﷺ لأمته.

قال ابن تيمية: ((ولكن المقصود هنا بيان ما ذكره، من اتفاق أئمة السلف على ذمه، وما ذكره من أنه هو وطريق المتفلسفة لا يفيد كشف الحقائق ومعرفتها، مع خبرته بذلك))[3].

٤- ومن هؤلاء الأشاعرة النظار أيضاً، الذين اعترفوا بوقوع أهل الكلام في الحيرة والشك، نتيجة اشتغالهم بعلم الكلام: **محمد عبد الكريم الشهرستاني**، وهو من أخبر هؤلاء المتكلمين بالمقالات والاختلاف؛ حيث يقول في أول كتابه ((نهاية الإقدام في علم الكلام)): ((فقد أشار إليَّ من إشارته غنم، وطاعته حتم، أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحل من انعقد من غوامضها على أرباب العقول، لحسن ظنه بي أني وقفت على نهايات النظر، وفزت بغايات مطارح الفكر.

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالي(١/١٦٣- ١٦٥) -تحت كتاب قواعد العقائد، الفصل الثاني-.

(٢) درء التعارض(٧/١٦٥).

(٣) المصدر نفسه(٧/١٦٦).

ولعلّه استسمن ذا ورم[1]، ونفخ في غير ضرم[2][3].

لعمري لقد طفت في تلك المعاهد كلّها   وسيَّرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلاَّ واضعاً كف حائر   على ذُقن أو قارعاً سن نادم

....-إلى أن قال -: فعليكم بدين العجائز، فهو من أسنى الجوائز»[4].

فهذا الشهرستاني يعترف بالحيرة والشك، وذلك بعدما طاف طوافاً كبيراً، في معاهد أهل الكلام، وسيَّر طرفه في بين تلك المعالم، فلم يجد إلاَّ صنفين من الناس[5]:

- صنفٌ وقع في الحيرة والشك، فهو مرتاب في دينه، وهذا النوع يدخل تحت الجهل البسيط، كظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكن يراها.

---

(١) من الورم: وهو أخذ الأورام النتوء والانتفاخ، ومنه ما جاء في حديث المغيرة ﷺ أنه قال: «قام النبي ﷺ حتى تورمت قدماه»؛ أي حتى انتفخت من طول قيام الليل -الحديث أخرجه البخاري برقم(٤٨٣٦)(كتاب التفسير)-. انظر: معجم مقاييس اللغة(١٠٣/٦)، ولسان العرب(٢٨٠/١٥)، وترتيب القاموس المحيط(٦٠٣/٤).

والمعنى: أنه طلب السمنة أو رأى سمنة من به روم؛ أي انتفاخ ونتوء، فظنها سمنة حقيقية، وليست هي سمنة حقيقية، بل ظاهرها السمنة، وهي سمنة معلولة.

(٢) ضرم: الضاد والراء والميم أصل صحيح يدل على حرارة والتهاب، ومنه الضِّرام من الحطب: وهو السريع الالتهاب، يقال: ضرمت النار وتضرمت؛ أي اشتعلت والتهبت. انظر: معجم مقاييس اللغة(٣٩٦/٣)، ولسان العرب(٥٦/٤)، وترتيب القاموس المحيط(٢٤/٣).

والمعنى: أنه نفخ في مكان لا نار فيه، كمن ينفخ في الجمر الذي لا حرارة فيه، ولا هو قابل للالتهاب والاشتعال.

(٣) المعنى العام للمثلين: أن السائل لجأ إلى من لا يفيده شيئا في هذا الباب المسؤول عنه، وذلك لعجز المسؤول وضعفه؛ وحيرته واضطرابه، كما أقر هو على نفسه.

(٤) نهاية الإقدام(ص ٣- ٤).

(٥) انظر: منهاج السنة النبوية(٢٦٩/٥- ٢٧٠).

- والصنف الثاني: من اعتقد ما ظنه هو الحق في نفسه، ثمَّ ندم لما تبيَّن له خطأه، وهذا دخل في الجهل المركب، والشهرستاني دخل في هذا النوع، ولهذا تجده في المسائل يذكر أقوال الفرق وحججهم، ولا يكاد يرجح شيئاً للحيرة.

ثمَّ إن الشهرستاني بعد ذلك، يرشد الناس إلى دين العجائز -كما أرشد إليه من سبقه-، فهو في نظره من أسنى الجوائز؛ لأنه دين الفطرة الحنيفية السمحة، التي لم تشوبها الشبهات، ولم تكدر صفاءها المحدثات -وهو كما قال-، وإن كان الواجب على المسلم، تكميل هذا الفطرة بالتعلم والتفقه، ومعرفة أحكام الإسلام، وشرائعه، فالفطرة الخلقية لا تكفي وحدها، ولا تفي بالمقصود المراد، وبالغاية المطلوبة من خلق الجن والإنس، وهو عبادة الله تعالى عن علم وبصيرة.

٥- ومن هؤلاء أيضا: **فخر الدين الرازي**- إمام متقدميهم ومستأخريهم- وهو يغلب عليه التناقض والاضطراب في أغلب المسائل، وتجده في الكتاب الواحد، بل في الموضع الواحد منه، ينصر قولاً، وفي موضع آخر منه، أو من كتاب آخر، ينصر نقيضه، ولهذا استقر أمره على الحيرة والشك، ولهذا لمَّا أن أكمل العلوم: العلم بالله، وبصفاته، وبأفعاله، ذكر أن على كلٍّ منها إشكالا(١).

فإنه ذكر في كتابه «أقسام اللَّذات» - تحت القسم الثالث: في اللَّذات العقلية الحاصلة بسبب العلوم- أن العلوم: إماَّ عقلية، وإمَّا وضعية، وهذه الأخيرة ذكر أنه لا ينتفع بها، وأمَّا العلوم العقلية المطلوبة لذاتها: فقد حصرها في أربعة أنواع(٢):

- معرفة الإله.
- معرفة الروحانيات.
- معرفة العالم الأعلى.

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية(٣٠٤/١، ٥٠٨)، وبيان تلبيس الجهمية(١٢٨/١)، ودرء التعارض(١٥٩/١)، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيِّم(ص ٤٦٨)، وانظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة(٨٢/٢)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٢١٨/٤٢).

(٢) أقسام اللَّذات للرازي(ص ٢٥١- ٢٥٢).

- معرفة العالم الأسفل.

والذي يهمنا في هذا المقام ما ذكره تحت القسم الأول: وهو معرفة الإله، وقد اعترف بأن الطرق العقلية الموصلة إليه ما هي إلاَّ ظنون وحُسبانات، ومنتهى الأمر أوهام وخيالات؛ وزعم أن لا أحد وصل إلى هذه المعرفة، بل ولا أحد شم ذلك الجناب المقدس؛ حيث قال: «القسم الأول: وهو معرفة الإله: وهو أشرف الأقسام، ولكن من الذي وصل إلى عتبة تلك الحضرة العالية؟!، ومن الذي شمَّ رائحة ذلك الجناب المقدس؟!، فحاصل العقول ظنون وحُسبانات، ومنتهى الأمر أوهام وخيالات، والذي يقرر ذلك وجوه بعضها إجمالية، وبعضها تفصيلية»[1].

ثمَّ ذكر وجوهاً إجمالية وتفصيلية يطول الكلام بذكرها وشرحها، إلاَّ أنه أشار إلى بعض المسائل التي قد ترد عليها بعض الأسئلة والإشكالات، واعترف أن في بعض دلائلها تعارض، كمسألة الجوهر الفرد، وأنه لم يجد لها جواباً شافياً[2].

ولما تكلم على مسألة إثبات الفاعل المختار الذي يفعل وفق الحكمة والمصلحة، وذكر مذاهب الناس في ذلك، جعل الاعتراف بهذه المسألة في غاية الصعوبة، وذكر أن على كل مذهب من تلك المذاهب سؤالات وغوامض[3].

ثمَّ قال في خاتمة الرسالة: «واعلم أنك متى أحطت بهذه المقامات العالية، والمقدمات الرفيعة الشريفة، ووقفت على ما في كل واحد منها من السؤالات المشكلة، والاعتراضات الغامضة: علمت أن المعرفة اليقينية صعبة، وأن الجزم في كل باب بحيث يكون خالياً عن المرية والاضطرابات عزيز، وإذا كان الأمر كذلك فالشوق شديد، والحرمان غالب، والآلة ضعيفة، والمطلوب قاهر، وإذا وقفت على هذه الأحوال، صارت اللَّذات الحسِّية خسيسة، واللَّذات الخيالية مستحقرة.

---

(١) أقسام اللَّذات(ص ٢٥٢).

(٢) المصدر نفسه(ص ٢٥٥).

(٣) المصدر نفسه(ص ٢٥٧- ٢٦١).

وأمَّا اللَّذات العقلية: فلا سبيل إلى الوصول إليها، والقرب منها، والتعلق بها، فلهذه الأسباب نقول: ليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن، وفي هذا المعنى قلت:

نهـــاية أقدام العقـــول عقـــال   وأكثر سَعي العالمـــين ضـــلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا   وحاصل دنيانـــا أذى ووبـــال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالـــوا
وكم قد رأينا من رجال ودولة   فبادوا جميعـــاً مسرعين وزالـــوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها   رجال فزالـــوا والجبـــال جبـــال

واعلم أنِّي بعد التوغل في هذه المضائق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، ورأيت الأصوب الأصلح في هذا الباب: طريقة القرآن العظيم، والفرقان الكريم: وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين، ثمَّ المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل، فأقرأ في التتريه قوله: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[1] ، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[2]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[3]، وأقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[4]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[5]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[6]، وأقرأ في أن الكل من الله قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ

(١) سورة محمد الآية(٣٨).
(٢) سورة الشورى الآية(١١).
(٣) سورة الإخلاص الآية(١).
(٤) سورة طه الآية(٥).
(٥) سورة النحل الآية(٥٠).
(٦) سورة فاطر الآية(١٠).

﴿ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ ﴾[1]، وفي تتريهه عمَّا لا ينبغي قوله: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ ﴾[2].

وأقول من صميم القلب، ومن داخل الروح: إنِّي مقر بأن كل ما كان هو الأكمل الأفضل الأعظم فهو لك، وكل ما فيه عيب، أو نقص فأنت متره عنه، ومقر بأن عقلي وفهمي قاصر عن الوصول إلى كنه حقيقة ذرة من ذرات مخلوقاتك، ومقِّر بأنِّي ما مدحتك بما يليق))[3].

فهذا هو الرازي -إمامهم المعظم-، وهذا ما آل إليه أمره في آخر حياته: من الاضطراب والحيرة، والاعتراف بالعجز والضعف، وقد قال ابن تيمية معلقا على بعض كلامه: ((وهو صادق فيما أخبر به أنه لم يستفد من بحوثه في الطرق الكلامية والفلسفية، سوى جمع قيل وقالوا، وأنه لم يجد فيها ما يشفي عليلاً، ولا يروي غليلاً، فإن من تدبر كتبه كلها لم يجد فيها مسألة واحدة من مسائل أصول الدين، موافقة للحق الذي يدل عليه المنقول والمعقول، بل يذكر في المسألة عدة أقوال والقول الحق لا يعرفه فلا يذكره، وهكذا غيره من أهل الكلام والفلسفة، ليس هذا من خصائصه، فإن الحق واحد، ولا يخرج عمَّا جاءت به الرسل، وهو الموافق لصريح العقل، فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهؤلاء لا يعرفون ذلك))[4].

وقد ذكر أيضا عن بعض تلامذته أنه سمع فخر الدين الرازي يقول: ((يا ليتني لم أشتغل بالكلام، وبكى))[5].

---

(١) سورة النساء الآية(٧٨).

(٢) سورة النساء الآية(٧٩).

(٣) أقسام اللَّذات للرازي(ص ٢٦١- ٢٦٤).

(٤) منهاج السنة(٥/٢٧٢).

(٥) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة(٢/٨٢)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٤٣/٢١٩).

هذا وإن للرازي وصية مشهورة كتبها لأحد تلامذته وهو يحتضر، تتضمن بعض المعاني التي ذكرها سابقاً، وهو أنه اختبر الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رآها فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدها في القرآن، وأعلن فيها: أن دينه هو متابعة الرسول محمد ﷺ، وكتابه القرآن العظيم، وتعويله عليهما في طلب الدين، وأمَّا الكتب التي صنفها، واستكثر فيها من إيراد السؤالات، فإنه طلب من قارئيها، ومن نظر فيها، أن يدعو له بصالح الدعاء، على سبيل التفضل والإنعام، وإلاَّ فليحذف القول السيِّئ منها، إلى غير ذلك ممَّا ذكره في وصيته(١).

وأصحابه الأشاعرة معترفون بأن الرازي مولع بتكثير الشبه وتقويتها، مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها، ولهذا حذر شيوخهم من النظر في كثير من كتبه، وهو من هو في المكانة والمنزلة عندهم.

يقول السنوسي: «وقد يحتمل أن يكون سبب دعائه بهذا(٢) ما علم من حاله، من الولوع بحفظ آراء الفلاسفة، وأصحاب الأهواء، وتكثير الشبه لهم، وتقوية إيرادها مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها، على ما يظهر من تأليفه، ولقد استرقوه في بعض العقائد، فخرج إلى قريب من شنيع أهوائهم، ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تأليفه.

قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري التلمساني(٣) -رحمه الله ورضي الله عنه-: من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه أشد منه من الانفصال عنها، وفي هذا ما لا يخفى»(١).

---

(١) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة(٢/٨٢)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٤٣/٢١٩).

(٢) يريد ما حكي عنه أنه قال عند موته: «اللهم إيمان العجائز». العقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص ١٥- ١٦).

(٣) هو: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر القرشي التلمساني، المشهور بالمقَّري، قاضي القضاة بفاس، ومن علماء المالكية، أشعري العقيدة. توفي سنة(٧٥٨هـ). انظر: نفح الطيب للمقَّري(٥/٢٠٣)، الأعلام للزركلي(٧/٣٧).

وللسنوسي كلام آخر شنع فيه على الرازي بكلام غليظ، وحذر من النظر في كتبه الكلامية الفلسفية، ومن كتب أمثاله ككتب البيضاوي، ومن حذا حذوهما، وبيَّن طريقته التي سلكها، ومذهبه الفاسد الذي ارتضاه، في متابعته للفلاسفة، والولوع بكتبهم وآرائهم، حتى خرج إلى شنيع أقوالهم، وهذا كله من باب شهد شاهد من أهلها.

يقول السنوسي: «وليحتذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفها بنقل هوسهم، وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي، ومن حذا حذوهما في ذلك، وقلَّ أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نور في إيمان قلبه، أو لسانه، وكيف يفلح من والى من حادَّ الله ورسوله، وخرق حجاب الهيبة، ونبذ الشريعة وراء ظهره، وقال في حق مولانا جل وعز، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام، ما سوَّلت له نفسه الحمقاء، ودعاه إليه وهمه المختل؟!.

ولقد خذل بعض الناس، فتراه يشرف كلام الفلاسفة الملعونين، ويشرف الكتب التي تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم، لما تمكن من نفسه الأمَّارة بالسوء، من حب الرياسة، وحب الإغراب على الناس، بما ينبهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات، يوهمهم أن تحتها علوم دقيقة نفيسة، وليس تحتها إلاَّ التخليط والهوس، والكفر الذي لا يرضى أن يقوله عاقل»[٢]

فهذا هو الرازي -إمام الفلاسفة والمتكلمين-، وهذه هي طريقته في أعظم مسائل علم الكلام، وهذا هو موقفه من علم الكلام، وموقف أصحابه منه ومن كتبه.

٦- وأمَّا عن **الآمدي** فهو يشبه الرازي من بعض الوجوه، فهو يغلب عليه الوقف والعجز في المسائل الكبار -كمسائل الوجود والذات، ونحو ذلك-، ولهذا نجده هو كذلك قد اعترف بالعجز، وأقرَّ على نفسه بالحيرة، واختار وجوب التوقف

(١) العقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص ٢٢- ٢٣).

(٢) شرح أم البراهين للسنوسي(ص ١٩).

في مسألة الجوهر الفرد متأسيًّا فيها بمن قبله، فيقول -بعدما أورد الإشكالات وعجز عن الإجابة عن بعضها-: ((وأمَّا الباقي -يعني باقي الإشكالات-: فإشكالات مشكلة، وإلزامات معضلة يحار العاقل المنصف في الانفصال عنها، وفي جهة حلِّها وغايته لزوم التعارض بينها، وبين أدلة أهل الحق، ووجوب الوقف في هذه المسألة تأسيًا بجماعة من فضلاء المتكلمين، وعسى أن يكون عند غيري غير هذا))[1].

ويقول ابن تيمية: ((وذكر الثقة عن هذا الآمدي أنه قال: «أمعنت النظر في الكلام، وما استفدت منه شيئاً، إلاَّ ما عليه العوام»؛ وذلك أن هذا الآمدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد، ولا حدوث العالم، ولا إثبات واجب الوجود، بل ذكر في التوحيد طرقاً زيَّفها، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها، وهي أضعف من غيرها))[2].

وقال أيضاً -عن هذين الرجلين، اللذين هما من أئمة نظار الأشاعرة، ومن رؤسائهم الكبار-: ((وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات والصفات والأفعال، وهو تارة يقول بقول هؤلاء، وتارة يقول بقول هؤلاء[3]، والآمدي متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك، مع أنه لم يذكر دليلاً على إثبات واجب الوجوب ألبتة))[4].

فهذا حال بعض أئمة الأشاعرة المتقدمين والمتأخرين، ونظارهم الكبار، وما آل إليه أمرهم نتيجة اشتغالهم بعلم الكلام، وما أصابهم من الحيرة والاضطراب، والشك والارتياب، وهم معترفون بذلك، مقرون على أنفسهم، محذرين لمن يأتي بعدهم من الاشتغال به، وسلوك طريقه.

---

(١) أبكار الأفكار(٣/٧٣).

(٢) درء التعارض(٣/٢٦٢).

(٣) يعني أنه تارةً يقول بقول أصحابه المتكلمين، وتارة يقول بقول الفلاسفة.

(٤) درء التعارض(٣/٨٨).

الصنف الثاني

وهم جمهور الأشعرية من المتقدمين والمتأخرين، لم يتعظوا بكلام سلفهم، فضلاً عن كلام أئمة السلف، و لم يأخذوا بنصائحهم، فاشتغلوا بعلم الكلام، وصنفوا فيه، وقرروا مسائله، وحاولوا تأويل كلام أئمته المتقدمين، ليدفعوا الشناعة عنهم، ويبرروا طريقتهم الكلامية، وتمسكوا بأقوالهم و تقريراتهم الكلامية قبل رجوعهم وتوبتهم.

فادَّعى هذا الفريق، أن علم الكلام هو أساس الشرائع والأحكام، وأنه أجلُّ الأعمال، وأعلى القربات، وإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضال عن دين الله، وهو مأخذ العلوم وأساسها، ورئيسها ورأسها، وأعلاها شأناً، وأقواها برهاناً، وأوثقها بنياناً، وأوضحها تبياناً، وهو أعز ما يرغب فيه، ويعرج إليه، وأهم ما تناخ مطايا الطلب لديه؛ لكونه أوثق العلوم بنياناً، وأكرمها نتاجاً، وأنورها سراجاً، وأصحها حجة ودليلاً، وأوضحها محجة وسبيلاً[1].

ولا شك أن الذي ادَّعاه هؤلاء، هو مأخوذ من سلفهم السابقين، الذين كانوا في أول أمرهم يرون هذا الرأي، قبل أن يتبين لهم بطلان المذهب الكلامي، وأنه إنما يؤول بصاحبه المشتغل به إلى الحيرة والشك، لكثرة الشبهات والإيرادات، ولتكافؤ أدلته من الجانبين، حتى لا يعرف الحق منها من الباطل.

فإمام الطائفة أبو الحسن الأشعري على سبيل المثال -والذي بقي على مذهب الاعتزال مدة أربعين سنة-، له رسالة في الذب عن علم الكلام، وهي المسماة «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»، ألفها في الرد على من أبطل الاشتغال به، وأورد الحجج التي أوردها المعارض، وتكلم عليها، وأجاب عنها[2].

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي(١/١٦٣)، وشرح صغرى الصغرى للسنوسي(ص ٥٨)، والمواقف للإيجي -مع الشرح للجرجاني-(١/٣٤)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١/١٥٤-١٥٥).

(٢) انظر: استحسان الخوض في علم الكلام لأبي الحسن الأشعري(ص ٣٨).

وجمهور الأشاعرة على وجوب النظر في علم الكلام، مع وجود الاختلاف فيما بينهم -كما تقدم الكلام على هذه المسألة بالتفصيل-، ومعرفة مسائله ودلائله، ولهذا فإن الذين ادَّعوا تلك الدعاوى في فضل علم الكلام، وعلو مكانته ومنزلته، كانت لهم مواقف اتجاه ما ورد عن السلف من ذم الكلام وأهله، وفهموا من ذمهم لعلم الكلام فهماً خاطئاً، وذلك من وجهين:

- **أحدهما:** ظنهم الخاطئ أن السلف الذين ذموا علم الكلام، وذموا أهله المشتغلين به، ليس بوارد على أصحابهم الأشاعرة، بل مقصود أئمة السلف بالذم -كما يقول هؤلاء- هم أهل الأهواء والبدع، كالمعتزلة القدرية، ونحوهم، وأهل الكلام في زمنهم خاص بهؤلاء، وهم الذين تكلموا بالبدع وإلقاء الشبه، وأمَّا بعد ذلك فأصبح التلقيب بأهل الكلام ليس خاصا بأولئك، بل دخل فيه طوائف الأشعرية، كأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه، ويقولون: لا شك أن هؤلاء هم أهل السنة والجماعة، والذم لا يلحقهم البتة.
- **الثاني:** ظنهم الخاطئ أن الكلام الذي ذمه السلف هو: مطلق النظر، والاحتجاج والمناظرة، فيدخل في ذلك النظر الشرعي، والمجادلة على وجه الحق.

أمَّا عن الأول: فيقول السنوسي: «وما يستند إليه بعض من أعمى الله بصيرته، في ادِّعائه تحريم النظر في علم التوحيد، من أن الشافعي -رحمه الله- رأى في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد[1]. نقول بموجبه في أولئك الذين كانوا يستمعون[2]: أهل علم الكلام في زمانه، وهم عمرو بن عبيد من المعتزلة في زمانه، و حفص الفرد من القدرية وأضرابهم،

---

(١) قال الشافعي: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويُحملوا على الإبل، و يُطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام». أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي -واللفظ له-(١/٤٦٣)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم(٢/٩٤١)، والهروي في ذم الكلام(٤/٢٩٤).

(٢) كذا في الأصل: والعبارة غير سليمة، والصحيح قوله: «يُسمُّون» ؛ لأنها الأليق بالسياق.

ولذلك لَّما مرض الشافعي رحمه الله تعالى دخل حفص فرد، فقال: «من؟. فقال: حفص الفرد. فقال: لا حفظك الله ولا رعاك، حتَّى تتوب عمَّا أنت فيه»[1].

وهذا التلقيب بأهل علم الكلام في ذلك الزمان، خاص بأولئك، ولا شك أن أولئك إنما كان كلامهم بالبدع، وإلقاء الشبه، وهدم ما دلَّ عليه العقل والنقل، وهم أهلٌ لأن يضربوا بالحديد عوضاً عن الضرب بالجريد.

وأمَّا أهل علم الكلام في اصطلاحنا اليوم فهم: شيخ أهل السنة أبو الحسن الأشعري -رحمه الله-، وأصحابه: كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وسيف السنة القاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، وأتباعهم»[2].

فهذا ما فهمه السنوسي من ذم السلف وعيبهم لعلم الكلام وأهله، وليس هو أول من فهم هذا الفهم، بل هو مسبوق في ذلك بالإمام البيهقي، ووافقه على ذلك ابن عساكر -وقد نقل كلام البيهقي في كتابه تبيين كذب المفتري-، فعن هؤلاء أخذ السنوسي هذا الفهم الخاطئ.

يقول البيهقي -وذلك بعدما أورد كلام الشافعي في ذمه للكلام وأهله -: «قلت: إنما أراد الشافعي – رحمه الله – بهذا الكلام حفصاً، وأمثاله من أهل البدع، وهذا مراده بكل ما حكى عنه في ذم الكلام، وذمِّ أهله، غير أن بعض الرواة قيَّده، وفي تقييد من قيَّده دليل على مراده..-ثمَّ ساق بسنده إلى أبي الوليد بن الجارود قال -: «دخل حفص الفرد على الشافعي فكلمه، ثمَّ خرج إلينا، فقال: لأن يلقى اللهَ العبدُ بذنوب مثل جبال تهامة، خيرٌ له من أن يلقاه باعتقاد حرف ممَّا عليه هذا الرجل، وأصحابه -وكان يقول بخلق القرآن-».

---

(١) عن أبي الوليد بن أبي الجارود قال: «لما حضرت الشافعي الوفاة فأغمي عليه، ثمَّ أفاق: فجعل يسأله رجلٌ رجل، فيقول من أنا؟ فيقول: أنت فلان بن فلان، فقال له حفص الفرد من أنا؟ فقال: أنت حفص، لا حفظك الله إلاَّ أن تتوب». أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي(١/٤٧٠).

(٢) شرح صغرى الصغرى للسنوسي(ص ٥٩ – ٦٠).

وهذه الروايات تدل على مراده بما أطلق عنه فيما تقدم، وفيما لم يذكر هاهنا، وكيف يكون كلام أهل السنة والجماعة -يعني أصحابه الأشاعرة- مذموماً عنده، وقد تكلم فيه، وناظر من ناظر فيه، وكشف عن تمويه من ألقى سمع بعض أصحابه من أهل الأهواء شيئاً ممَّا هم فيه))[1].

وقال في موضعٍ آخر: ((وأراد بالكلام: ما وقع فيه أهل الإلحاد من الإلحاد، وأهل البدع من البدع))[2].

وقال أيضاً: ((فإنما أراد ذم مذهب القدرية، ألا تراه قال: بشيءٍ من الأهواء، واستحب ترك الجدال فيه، وكأنه سمع ما رويناه عن عمر ابن الخطاب ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم»[3] -الحديث -، أو غير ذلك من الأخبار الواردة في معناه.

وعلى مثل ذلك جرى أئمتنا في قديم الدهر عند الاستغناء عن الكلام فيه، فإذا احتاجوا إليه أجابوا بما في كتاب الله ﷻ، ثمَّ في سنة رسول ﷺ من الدلالة على إثبات القدر لله ﷻ، وأنه لا يجري في ملكوت السموات والأرض شيء إلاَّ بحكم الله وتقديره وإرادته))[4].

وقال في موضع آخر أيضا: ((وإنما يعني -والله أعلم- كلام أهل الأهواء الذين يتركون الكتاب والسنة، وجعلوا معوَّلهم عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها، وحين حُملت إليهم السنة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم، اتهموا رواتها، وأعرضوا عنها))[5].

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي(١/٤٥٤- ٤٥٥).

(٢) المصدر نفسه(١/٤٥٨).

(٣) أخرجه أبو داود برقم(٤٧١٠)(باب في القدر)، وأحمد في المسند برقم(٢٠٦)(١/٣٣٣)(مسند عمر بن الخطاب ﵁)، وابن حبان في صحيحه برقم(٧٩)(١/٢٨٠)، وغيرهما، وإسناده ضعيف، كما حقق القول في ذلك: شعيب الأرناؤوط في صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان(١/٢٨٠)، كما ضعفه الألباني في مشكاة المصابيح(١/٣٨)، والتعليقات الحسان على صحيح ابن حبان(١/١٩٩).

(٤) مناقب الشافعي(١/٤٦٠- ٤٦١).

(٥) المصدر نفسه(١/٤٦٣).

إلى أن قال البيهقي في آخر كلامه: ((وفي كل ذلك دلالة على أن استحباب من استحب من أئمتنا ترك الخوض، إنما هو للمعنى الذي أشرنا إليه، وأن الكلام المذموم، إنما هو كلام أهل البدع، الذي يخالف الكتاب والسنة، فأمَّا الذي يوافق الكتاب والسنة، وبُيِّن بالعقل والعبرة، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة، تكلم الشافعي وغيره من أئمتنا -رضي الله عنهم- عند الحاجة، كما سبق ذكرنا له))[1].

وأمَّا ابن عساكر فهو في كلامه موافق للبيهقي، وقد نقل كلامه في كتابه «تبيين كذب المفتري»، لكن لا بأس بذكر بعض كلامه هو بخصوصه؛ حيث يقول: ((فإنما عنى الشافعي بذلك الكلام: البدعي المخالف عند اعتباره الدليل الشرعي))[2].

وقال في موضعٍ آخر: ((فأمَّا الكلام الموافق للكتاب والسنة، الموضِّح لحقائق الأصول عند الفتنة، فهو محمود عند العلماء))[3].

والمقصود من هذا: أن كلام هؤلاء تضمن عدة أمور، أهمها أمران[4] :

- **أحدها:** بيان وجه الخطأ في إخراج أصحابهم الأشاعرة من الذم، وصرفهم الذم إلى القدرية المعتزلة ونحوهم، وخطئهم في دعواهم أن حفصا الفرد الذي ناظره الشافعي كان على مذهب القدرية.
- **الثاني:** اعتراف هؤلاء الأئمة الذين ينتسب إليهم الأشاعرة، أن الكلام المذموم عند السلف: كلام من يترك الكتاب والسنة، ويعوِّل في الأصول على عقله.

أمَّا عن الأول: فالأشاعرة هم داخلون في الذم، وأئمة السلف على هذا المذهب، وقد عدَّهم أئمة السلف من طوائف المتكلمين، ومن أهل الأهواء والبدع، يدل على ذلك قول الفقيه ابن خويز منداد المصري المالكي -في تأويل قول الإمام مالك -رحمه الله -:

---

(١) مناقب الشافعي(١/٤٦٧).

(٢) تبيين كذب المفتري(ص ٣٣٦).

(٣) المصدر نفسه(ص ٣٣٩).

(٤) انظر: درء التعارض(٧/٢٧٤- ٢٧٥).

«لا تجوز شهادة أهل البدع، وأهل الأهواء»-: «أهل الأهواء عند مالك، وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع: **أشعريّاً كان أو غير أشعري،** ولا تقبل لهم شهادة في الإسلام، ويُهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها، استتيب منها»[١].

ويدل على ذلك أيضاً صنيع أئمة السلف في مؤلفاتهم العقدية، فإنهم يبوبون أبواباً تتضمن التحذير من الأهواء والبدع، ومن أهلها، وذم طوائف المتكلمين على اختلاف أصنافهم، دون تخصيص بعضها دون بعض، فجميع طوائف المتكلمين داخلين في الذم، لتكلمهم في مسائل الدين والاعتقاد بما يخالف الكتاب والسنة.

فهذا شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري، يعقد أبواباً في كتاب خاص بذلك -يعني في ذم الكلام وأهله- تضمن ذم السلف لطوائف المتكلمين جميعاً دون استثناء، ومن بينهم طوائف الكلابية والأشعرية، فإنه ذكر تحت الباب الخامس عشر: -باب ذكر إنكار أئمة الإسلام ما أحدثه المتكلمون في الدين من الأغاليط، وصعاب الكلام والشبه، والمجادلة وزايغ التأويل، والمهازلة، وآرائهم فيهم على الطبقات-[٢].

وذكر الطبقات: وكان ممَّن ذكر: الطبقة السابعة: وفيهم نجمت الكلابية[٣]، ثم ذكر بعدها: الطبقة الثامنة: وفيهم نجمت الأشعرية[٤]، وعقد باباً خاصًّا: -الباب التاسع-: باب في ذكر كلام الأشعري[٥].

فهذا على سبيل المثال، وإلاَّ فكتب الآثار و السنة والعقائد، مليئة بأقوال أئمة السلف في ذم المتكلمين، وعيبهم والتحذير منهم، ومن بينهم طوائف الكلابية والأشعرية.

---

(١) جامع بيان العلم لابن عبد البر(٢/٩٤٢).

(٢) ذم الكلام وأهله(٣/٣١٥).

(٣) المصدر نفسه(٤/٣٤٣).

(٤) المصدر نفسه(٤/٤٩١).

(٥) المصدر نفسه(٥/١٣١).

وأمَّا قول هؤلاء: إن مناظرة الإمام الشافعي رحمه الله كانت مع القدرية فقط، وحفص الفرد الذي ناظره الشافعي وحذر منه، كان من أئمة المعتزلة القدرية، فهذا خطأ ظاهر، ومقصود هؤلاء بالتخصيص، إخراج أئمة أصحابهم الأشاعرة من الذم والتحذير والإنكار عليهم.

قال ابن تيمية -رحمه الله-: ((فمن الناس من يظن أنهم إنما أنكروا كلام القدرية فقط؛ كما ذكر البيهقي، وابن عساكر، في تفسير كلام الشافعي، ونحوه، **ليُخرجوا أصحابهم عن الذم**، وليس كذلك))(١).

فهؤلاء أخطئوا من وجهين:

- **أحدهما:** ظنهم الخاطئ أن مناظرة الإمام الشافعي، وذمه لأهل الكلام، وكذلك ذم غيره من أئمة السلف لعلم الكلام وأهله، كانت مع القدرية فقط، وما أنكروه من الكلام هو كلام القدرية فقط.
- **الثاني:** ظنهم الخاطئ أن حفصا الفرد كان من القدرية المعتزلة.

وليس الأمر كذلك؛ لأن ممَّا هو مشتهر بين أهل العلم، أن أئمة السلف -رحمهم الله تعالى- الذين كثرت أقوالهم في ذم الكلام وأهله، إنما كان منصباً على الجهمية، من المعتزلة وغيرهم، وهؤلاء كانت منازعتهم في الصفات، والقرآن، والرؤية، لا في القدر(٢).

وحفص الفرد لم يكن من القدرية، وإنما كان على مذهب ضرار بن عمرو الكوفي، وهو من المثبتين للقدر، المخالفين للمعتزلة، وقوله من أعدل الأقوال وأشبهها، وقوله إلى قول الأشعري، وأصحابه في القدر أقرب من قوله إلى قول المعتزلة، بل هو في القدر أقرب إلى قول أهل الحديث، والفقهاء، وسائر أهل السنة، وأعدل من قول الأشعري؛ حيث جعل العبد فاعلاً حقيقة، وأثبت استطاعتين، لكنه كان من نفاة الصفات، وكان أقرب إلى الإثبات من المعتزلة والجهمية(٣).

---

(١) النبوات لابن تيمية(٢/٦١٥- ٦١٦).

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) انظر: درء التعارض(٧/٢٤٦، ٢٤٧).

وقد ذكر ذلك أبو الحسن الأشعري -إمام الأشاعرة- في كتابه «المقالات»، فإنه قال-تحت ذكر الضرارية[1]-: «أصحاب ضرار بن عمرو: والذي فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله: إن أعمال العباد مخلوقة، وإن فعلاً واحداً لفاعلين:

- أحدهما خلقه: وهو الله.
- والآخر اكتسبه: وهو العبد.

وإن الله ﷻ فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة، وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل، ومع الفعل..-إلى أن قال -: **وقد تابعه على ذلك حفص الفرد**، وغيره»[2].

فهذا الذي ذكره الأشعري عن حفص الفرد، وأنه يقول بإثبات القدر، ولا ينفيه، هو محل اتفاق بين أهل العلم بمقالات الناس، وقد ذكروا عنه أيضاً أنه من نفاة الصفات القائلين بأن الله تعالى لا تقوم به صفة، ولا كلام، ولا فعل[3] ، وأصل حجتهم في ذلك دليل الأعراض المتقدم، فكان إنكار الشافعي لأجل الكلام الذي دعاهم إلى هذا، لم تكن مناظرته له في القدر، ومن ظن أن الشافعي ناظره في القدر فقد أخطأ خطأً بيِّناً، فإن الناس كلهم إنما نقلوا مناظرته له في القرآن، هل هو مخلوق أم لا؟[4].

---

(١) فرقة من أشهر فرق المعطلة المتكلمين، أتباع ضرار بن عمرو الكوفي(١٩٠هـ)، وأبو يحي حفص الفرد، قالوا بمقالة الجهمية في نفي الصفات، والقول بخلق القرآن، وقد عدَّها بعض أهل المقالات من فرق المعتزلة القدرية النفاة، وليسوا كذلك، فهم كالنَّجارية ناقضوا المعتزلة في بعض أصولهم الخمسة: كالعدل، والأسماء والأحكام، وإنفاذ الوعيد، كما حقق القول في ذلك ابن تيمية. انظر: مقالات الإسلاميين(٣٩٩/١)، والفرق بين الفرق(ص٢٠١)، والتبصير في الدين(ص١٠٥)، ومجموع الفتاوى(٩٩/١٣).

(٢) مقالات الإسلاميين(٣١٣/١).

(٣) انظر: الفصل لابن حزم(٨١/٣)(٥٢/٥)، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص ١٨٨)، والملل والنحل للشهرستاني (٦٤/١)، وقد قال الشهرستاني: «الضرارية: أصحاب ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، **واتفقا في التعطيل**».

(٤) انظر: درء التعارض(٢٥٠/٧).

وكان ممَّن نقل ذلك هؤلاء الأشاعرة أنفسهم، كالبيهقي، وابن عساكر -اللَّذين ادَّعيا أن الشافعي إنما ذمَّ مذهب القدرية-؛ حيث يقول البيهقي: ((عن الربيع بن سليمان[1] قال: حضرت الشافعي -أو حدثني أبو شعيب- إلاَّ أني أعلم أنه حضر عبد الله بن عبد الحكم[2]، ويوسف بن عمرو بن يزيد[3]، وحفص الفرد -وكان الشافعي يسميه المنفرد- فسأل حفص عبد الله بن عبد الحكم فقال: ما تقول في القرآن؟ فأبى أن يجيبه. فسأل يوسف بن عمرو، فلم يجبه -وكلاهما أشارا إلى الشافعي-. فسأل الشافعي: فاحتج الشافعي، وطالت المناظرة، وغلب الشافعي بالحجة عليه: بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وكفر حفصاً الفرد. قال الربيع: فلقيت حفصاً الفرد، فقال: أراد الشافعي قتلي))[4].

فكيف يقول هؤلاء بعد ذلك أن الشافعي إنما ناظر مذهب القدرية فقط، وأنكر كلامهم، وأن حفص الفرد كان من القدرية، إن لم يكن هذا من التناقض البين، والخطأ الظاهر، وعدم المعرفة التامة بمقالات الناس.

---

(١) هو: أبو محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن كامل المُرَادي مولاهم المصري المؤذِّن الإمام المحدث الفقيه الكبير، صحاب الشافعي، وراوي أكثر كتبه، قال عنه الشافعي: الربيع راويتي. توفي سنة (٢٧٠هـ). انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان(٢/٢٩١)، والسير للذهبي(١٢/٥٨٧).

(٢) هو: أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن ليث المالكي المصري، الإمام الفقيه، قيل أنه من موالي عثمان بن عفان ﷺ، سمع من مالك والليث، وكان صديقاً للشافعي، كان رجلاً صالحاً، متحققا بمذهب مالك. توفي سنة(٢١٤هـ). انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض(٣/٣٦٣)، ووفيات الأعيان لابن خلكان(٣/٣٤)، والسير للذهبي(١٠/٢٢٠).

(٣) هو: أبو يزيد يوسف بن عمرو بن يزيد بن يوسف بن خرخسن، وقيل: بن خرخسرو الفارسي المصري، كان من أصحاب مالك ذا زهد وفضل وصلاح، وكان فقيهاً مفتياً من أوصياء الشافعي. توفي سنة(٢٠٤هـ). انظر: ترتيب المدارك(٣/٢٨٤)، وتهذيب الكمال للمزِّي(٣٢/٤٤٨).

(٤) مناقب الشافعي للبيهقي(٢/٤٥٥)، وأخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة(١/٢٧٩- ٢٨٠).

وهكذا سائر أئمة السلف، إنما كان ذمهم للكلام وأهله متناولاً لكلام الجهمية، وكلام الإمام المبجل الإمام أحمد -رحمه الله- في هذا الباب كثير ظاهر معلوم للخاص والعام، فإن مناظرته للجهمية، وردِّه عليهم أشهر وأكثر من أن يذكر هنا، وكتابه «الرد على الجهمية والزنادقة» هو من هذا الباب[1].

وبهذا يتبين أن كلام أئمة السلف -رحمهم الله- في ذم الكلام، كالشافعي الذي ينتسب إليه هؤلاء الأشاعرة في الفقه دون العقيدة، لم يكن لأجل القدر، بل كان ذمهم للجهمية أعظم من ذمهم للقدرية.

أمَّا عن الأمر الثاني: وهو اتفاق هؤلاء الأشاعرة -أعني المتقدمين منهم-، على أن الكلام المذموم عند السلف: كلام من يترك الكتاب والسنة، ويعول على عقله في إثبات مسائل الاعتقاد، وممَّا لا يخفى على أحد أن هؤلاء الأشاعرة كانوا من جملة هؤلاء الذين تكلموا في مسائل الاعتقاد بما يخالف الكتاب والسنة، وعول كثير من متأخريهم -وخاصة أولئك الذين سلكوا طرق الجهمية- على عقولهم وآرائهم الفاسدة، وقدموها على الكتاب والسنة، بل وادعوا تقديم العقل على النقل عند التعارض، وأن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، بل تفيد الظن، وهي عرضة للتأويل، ونحو ذلك من المسالك التي سلكوها، والتي فيها مخالفة ظاهرة للقرآن والسنة، بل وفيها مخالفة للعقل.

فهم إذاً داخلون في الذم، وهم من جملة أهل البدع والأهواء، فيجب التحذير منهم، ومن كتبهم الكلامية، كما قرر ذلك أئمة السلف -رحمهم الله-.

وهذه المسألة لها تعلق بالمبحث التالي -مسألة الاعتماد على الكتاب والسنة في تقرير مسائل الصفات-، وسيكون التفصيل فيها في موضعها إن شاء الله.

أمَّا عن الوجه الثاني: وهو ظنهم الخاطئ أن الكلام الذي ذمه السلف هو: مطلق النظر، والاحتجاج والمناظرة، فيدخل في ذلك النظر الشرعي، والمجادلة على وجه الحق. وهؤلاء أخطئوا من وجهين:

---

(١) انظر: درء التعارض(٧/٢٧٥).

- **أحدهما:** من جهة النقل؛ حيث نجد بعضهم ينقل عن أئمة السنة إنكار النظر العقلي المبني على دليل عقلي صحيح، المفضي إلى المطلوب.
- **الثاني:** خطأهم من جهة الفهم:
- فمنهم من ظن أن ذم السلف للكلام وأهله، أنهم إنما ذموا مطلق النظر، والاحتجاج، والمناظرة، فيدخل في ذلك النظر، والاستدلال.
- ومنهم من ظن أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة، كلفظ الجوهر، ولفظ العرض، ونحو ذلك من الألفاظ المحدثة.

فمن الأول: ما ذكره الجويني في كتابه «البرهان في أصول الفقه»؛ حيث نقل عن الإمام أحمد -رحمه الله- أنه ممَّن ينكر القياس العقلي هو وأتباعه، وينهون عن ملابسته والاشتغال به.

فإنه ذكر -تحت القول في ذكر المقالات في قبول القياس ورده- أقوال الناس ومذاهبهم في القياس الشرعي والعقلي، ونقل في ذلك أربعة أقوال، قال في رابعتها: «وصار صائرون إلى النهي عن القياس العقلي، والأمر بالقياس الشرعي، وهذا مذهب أحمد بن حنبل، والمقتصدين من أتباعه، فليسوا ينكرون إفضاء نظر العقل إلى العلم، **ولكنهم ينهون عن ملابسته، والاشتغال به**»[1].

وهذا النقل غير صحيح، يقول ابن تيمية: «وأمَّا ما ذكره عن أحمد، فقد أنكره أصحاب أحمد، حتى قال أبو البقاء العكبري[2] لمن قرأ عليه كتاب البرهان: هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد. وهو كما قال؛ فإن أحمد لم ينه عن نظرٍ في دليل عقلي صحيح، يفضي إلى المطلوب، بل في كلامه في أصول الدين، في الرد على الجهمية، وغيرهم، من الاحتجاج بال أدلة العقلية على فساد قول المخالفين، ما هو معروف في

(١) البرهان في أصول الفقه(٢/٧٥١).

(٢) هو: أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن أبي البقاء عبد الله بن الحسين العُكبري ثمَّ البغدادي الضرير النحوي الحنبلي الفرضي، برع في الفقه والأصول، وحاز قصب السبق في العربية، توفي سنة (٦١٦هـ).انظر: السير للذهبي(٢٢/٩١)، والبداية والنهاية لابن كثير(١٧/٨٤).

كتبه وعند أصحابه، ولكن أحمد ذم من الكلام البدعي، ما ذمه سائر الأئمة، وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة، والكلام في الله ودينه بغير علم»[1].

وسبب هذا النقل الخاطئ أمران:

- **أحدهما:** عدم معرفة هؤلاء المتكلمين -وعلى رأسهم أبو المعالي الجويني- بكلام السلف الصالح المعرفة التامة، ونقص خبرتهم بأقوال الصحابة والتابعين، فضلاً عمن جاء بعدهم من أئمة الدين، كالأئمة الأربعة، وغيرهم، فهم قد يعرفون جمل كلامهم، لكن معرفة ناقصة غير تامة، فكيف بالمعرفة التفصيلية.
- **الثاني:** من جهة الفهم لأقوال الأئمة، فهم أبعد الناس عن فهم مرادهم ومقصودهم، كما تجدهم من أبعد الناس عن فهم مراد الله ﷻ، ورسوله ﷺ، فكيف بفهم مراد أئمة السلف.

وأمَّا عن الوجه الثاني:

- **فيما يخص الفرع الأول:** فهذا الفهم يوجد عند جمهور الأشاعرة؛ فإنهم إذا تكلموا على مسألة وجوب النظر في علم الكلام -ويسمونه علم التوحيد-، ومعرفة أدلته، وذكروا أقوال الناس في هذه المسألة، فإنهم يذكرون قول من ينكر النظر في علم الكلام، والنظر في أدلته، وينسبون ذلك إلى أهل الحديث، ويرمونهم بالتقليد، ويلقبونهم بالحشوية.

فالرازي -على سبيل المثال- لمَّا تكلم على مسألة وجوب النظر في تفسيره، وقد أطال الكلام فيها، وقال أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلاَّ بالنظر والاستدلال، قال في أول كلامه: «وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة، وقالوا: الاشتغال بهذا العلم بدعة، ولنا في إثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية، وهاهنا ثلاث مقامات»[2].

---

(١) درء التعارض(١٥٤/٧).

(٢) تفسير الرازي(٩٥/٢).

ثمَّ ذكر هذه المقامات الثلاث، وكان ممَّا ذكره تحت المقام الأول: بيان فضل هذا العلم -ويقصد به علم الكلام-، وذكر في ذلك وجوهاً تؤيد مذهبه، وقال في آخر هذه الأوجه: ((وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلاَّ تقرير هذه الدلائل -يقصد دلائل التوحيد والنبوة، ونحو ذلك-، والذب عنها، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها، أفترى علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الأدلة التي ذكرها الله، أو لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه، ما أرى أن عاقلاً مسلماً يقول ذلك، ويرضى به))[1].

ثمَّ استدل على مذهبه، وهو أن علم الكلام ما هو إلاَّ لتقرير الدلائل على إثبات الصانع، وإثبات التوحيد، والنبوة، ونحو ذلك، وأن هذه الطريقة وهو الاستدلال بهذه الدلائل، قد حكاه الله ﷻ عن الملائكة، وأكثر الأنبياء، فذكر في ذلك بعض الأمثلة عن الملائكة، وبعض مناظراتهم، وذكر أيضا مناظرة الله تعالى مع إبليس، وذكر مناظرات بعض الأنبياء: كآدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، ومحمد عليهم الصلاة والسلام، وقال في أثناء كلامه – بعد كلامه على مناظرات إبراهيم عليه الصلاة والسلام -: ((وكل من سلمت فطرته، علم أن علم الكلام ليس إلاَّ تقرير هذه الدلائل، ودفع الأسئلة والمعارضات عنها))[2].

فهذا ملخص ما ذكره هذا الرجل، وما فهمه من ذم السلف للكلام، والمناظرة، والاحتجاج، وأصحابه الأشاعرة على هذا الفهم الخاطئ.

ولا شك أن ما فهمه هؤلاء من ذم السلف للكلام، هو فهم خاطئ غير صحيح، بل أئمة السلف -رحمهم الله- لم يذموا جنس الكلام، ولا ذموا الاستدلال، والنظر، والجدل الذي أمر الله به ورسوله ﷺ، والاستدلال بما بيَّنه الله ورسوله ﷺ ، بل ولا ذموا كلاماً هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضاً، فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل[3].

---

(١) تفسير الرازي(٢/٩٧).

(٢) المصدر نفسه(٢/٩٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى له(٣/٣٠٦)(١٣/١٤٧)(١٦/٤٧٣)، ودرء التعارض له(١/١٧٨،

وقد سبق النقل عن بعض الأئمة -تحت مسألة اختلاف الأشاعرة في وجوب النظر-: أنهم لم ينكروا مطلق الاستدلال والنظر، بل إنما أنكروا طريقة أهل الكلام على ما أسسوه، وأنكروا النظر الذي دعا إليه هؤلاء وقاولوا: إنه واجب على كل أحد[1].

وهذا أبو سليمان الخطابي -وهو من أئمة الكلابية-، قد أدرك هذا المعنى الصحيح، وخالف أصحابه الأشاعرة فيما ذهبوا إليه، وما فهموه من الفهم الخاطئ، وردَّ عليهم في ذلك؛ فقال: ((فإن قال هؤلاء القوم: فإنكم قد أنكرتم الكلام، ومنعتم استعمال أدلة العقول، فما الذي تعتمدون في صحة أصول دينكم، ومن أيِّ طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها، وقد علمتم أن الكتاب لم يعلم حقا، وأن الرسول لم يثبت صدقه إلاَّ بأدلة العقول، وأنتم قد نفيتموها؟. قلنا: إنَّا لا ننكر أدلة العقول، والتوصل بها إلى المعارف، ولكنَّا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها، على حدث العالم، وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً، وأصح برهاناً، وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة، وتابعتموهم عليه))[2].

وسبب هذا الفهم الخاطئ الذي وقع فيه هؤلاء، هو وقوع الإجمال والاشتراك في لفظ: الكلام، والنظر، والاستدلال، والجدال، ونحو ذلك، فإن هذه الألفاظ تتضمن معانٍ باطلة؛ كالنظر والاستدلال الذي أوجبه هؤلاء الأشاعرة، من النظر في علم الكلام، ومعرفة مسائله وأدلته الباطلة، فهذا هو الذي قصده أئمة السلف بالذم والعيب، وتتضمن معانٍ حقَّة، كالنظر ولاستدلال والمجادلة الشرعية، التي أمر الله بها، ورسوله ﷺ، فهذا لم يقصده أئمة السلف بالذم، بل هم أهله وخاصته.

---

٢٣٢)(٧/١٧٠، ١٨١)، وغيرها من المواضع.

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم(٤/٧٣)، والحجة في بيان المحجة(١/١١٧)

(٢) نقلاً من: صون المنطق للسيوطي(١/١٤٠)، وانظر: الحجة في بيان المحجة للأصبهاني(١/٣٧٣-٣٧٤)، ودرء التعارض لابن تيمية(٧/٢٩٣).

يقول شيخ الإسلام بن تيمية: ((ومن العجب: أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حكى إنكار النظر عن بعض أئمة السنة[1]، وهذا ممَّا ينكرونه عليهم.

فيقال لهم: ليس هذا بحق؛ فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصلٌ متفق عليه بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحدٍ من سلف الأمة، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال، ولفظ الكلام، فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال))[2].

- **وأمَّا فيما يخص الفرع الثاني:** وهو أن بعض هؤلاء الأشاعرة، وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي، -وإن كان هو ممَّن أعرض عن طريقة أهل الكلام، واختار طريقة الصوفية، و حكى اتفاق السلف في ذم الكلام وأهله-، قد أخطأ هو كذلك في الفهم؛ حيث ظن أن ذم السلف والأئمة للكلام، وأهل الكلام، إنما هو لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة، كلفظ الجوهر، والجسم، والعرض، وقال هو ومن وافقه: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها، أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو[3].

يقول الغزالي: ((وأمَّا الفرقة الأخرى[4]: فاحتجوا بأن قالوا: إن المحذور من الكلام: إن كان هو من أجل لفظ الجوهر، والعرض، وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها

---

(١) يقصد أبا المعالي الجويني، والذي نسب إنكار النظر العقلي الصحيح، إلى الإمام أحمد، وأتباعه، وقد سبق الكلام على هذه المسألة.

(٢) مجموع الفتاوى(٤/٥٦).

(٣) انظر: درء التعارض(١/٢٣٢).

(٤) يقصد أصحابه الأشاعرة، وطوائف المتكلمين، الذين قالوا: أنَّ تَعلُّم علم الكلام واجبٌ وفرض:

الصحابة رضي الله عنهم، فالأمر فيه قريب؛ إذ ما من علمٍ إلاَّ وقد أُحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهيم: كالحديث، والتفسير، والفقه، ولو عُرض عليهم عبارة النقض، والكسر، والتعدية، التركيب، وفساد الوضع، إلى جميع الأسئلة التي تورد على القياس، لما كانوا يفقهونه، فإحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح: كإحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح»[1].

وليس الأمر كذلك، يقول ابن تيمية: «بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه، فذموه لاشتماله على معانٍ باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفة للعقل الصريح، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل من خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً، ثُمَّ من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك»[2].

وقال أيضاً: «ومِمَّا يبيِّن هذا أن السلف لم يذمُّوا التكلم بأسماء مفردة: كالجوهر، والجسم، والعرض، فإن الاسم المفرد ليس بكلام، ولا يتكلم به أحدٌ، وإنما ذمُّوا الكلام المؤلَّف، الدَّال على معان، والذين كانوا يتكلمون بهذه الأسماء كان كلامهم متضمنا لأمور فيها افتراء على الله ورسوله: إمَّا إثبات ما نفاه الله، وإمَّا نفي ما أثبته الله، ومتضمنة لمعان باطلة هي كذب وباطل في نفس الأمر»[3].

إمَّا على الكفاية، أو على الأعيان، وإنه أفضل الأعمال، وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد، ونضال عن دين الله تعالى. انظر: الإحياء للغزالي(١/١٦٣).

(١) إحياء علوم الدين للغزالي(١/١٦٥).

(٢) درء التعارض(١/٢٣٢- ٢٣٣).

(٣) المصدر نفسه(٧/١٧٦).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: ممَّا يستفاد من دراسة هذه المسألة: بطلان وفساد هذا العلم المسمى بعلم الكلام؛ إذ أئمة الأشاعرة الكبار الذين اشتغلوا بتقريره، وتوغلوا في شعابه، وخبروه الخبرة التامة، إلى أن وصلوا إلى منتهى درجة المتكلمين فيه، قد أصابتهم الحيرة والشك، ورجعوا عنه، وأعلنوا توبتهم منه، إمَّا قبل الموت، وإمَّا عند الموت، وقد سمعنا كلامهم في ذلك هم أنفسهم، وليس هو من كلام غيرهم ممَّن يذم علم الكلام ويحرمه -وإن كان كلام غيرهم هو كلام أئمة السلف الصالح لو كانوا يعقلون -، حتى لا يقال إنه كلام من يجهل حقيقة علم الكلام، لأنه كما يقال: الناس أعداء ما جهلوا، وهو حجة على من سلك طريقهم، ممَّن جاء بعدهم، وأوغل فيه، وكاد أن يصل فيه إلى منتهى درجته، وعظة وذكرى لمن باشره وهو ما زال في الطريق أن يمسك عنه، ويشتغل بما يفيده في دنياه وأخراه، ويسلك طريقة القرآن والسنة، ففيها اليقين والطمأنينة.

واعتراف أئمتهم وتوبتهم، لا شك أنه من أسباب رحمة الله ﷻ بهذه الأمة المرحومة، فإن الله غفور رحيم، يقبل التوبة عن عباده، ويعفوا عن السيِّئات، لكن بقاء كلامهم وكتبهم، وآثارهم محنة عظيمة في الأمة، لمن نظر فيها، ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله[(١)].

ثانياً: يقال: إن هؤلاء المتكلمين الذي ادعوا المعرفة والإحاطة بالأدلة العقلية، تجدهم مع ما وقعوا فيه من التناقض والاضطراب، أقل الناس علماً، وأضعفهم إيماناً و يقيناً، لأنهم إنما بنو دينهم على النظر الكلامي البدعي الباطل، وسلكوا الطرق الفاسدة التي لا تحصل علماً ولا يقيناً، بل تورث الشبه والضلال، والانحراف عن الصراط المستقيم، وقد أفضت بأكثرهم إلى الشكوك والإلحاد.

وهذا بخلاف ما تجده عند أئمة أهل السنة والجماعة، و عوامهم-الذين يرمونهم بالحشو والتقليد- من اليقين والعلم النافع، والطمأنينة في القلب، والثبات على الأمر، لأن

---

(١) انظر: الاستقامة لابن تيمية(١/٧٩- ٨٠).

معارفهم مستمدة من الكتاب والسنة، وسلكوا في ذلك الطريقة الإيمانية النبوية، ونظروا في الأدلة الهادية، فكانوا بذلك أعظم الناس علماً ويقيناً وطمأنينة وسكينة.

يقول أبو حامد الغزالي -إمام الأشاعرة-: «فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام المسلمين، بعقيدة المتكلمين والمجادلين، فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ، لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا، ومرة هكذا، إلاَّ من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه تقليداً، كما تلقف نفس الاعتقاد تقليداً، إذ لا فرق في التقليد بين تعلم الدليل، أو تعلم المدلول، فتلقين الدليل شيء، والاستدلال شيء آخر بعيد عنه»[1].

ويقول ابن الجوزي: «وقد تنوعت أحوال المتكلمين، وأفضى بأكثرهم إلى الشكوك، وببعضهم إلى الإلحاد»[2].

ويقول شيخ الإسلام بن تيمية: «أنك تجدهم أعظم الناس شكاً واضطراباً، وأضعف الناس علماً ويقيناً، وهذا أمرٌ يجدونه في أنفسهم، ويشهد الناس منهم، وشواهد ذلك أعظم من أن تذكر هنا...

وهذا أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب، باب الحيرة والشك والاضطراب، لكن هو مسرف في هذا الباب؛ بحيث له نهمة في التشكيك دون التحقيق بخلاف غيره؛ فإنه يحقق شيئاً ويثبت على نوع من الحق، لكن بعض الناس قد يثبت على باطل محض، بل لا بد فيه من نوع من الحق...

فإذا كانت هذه حال حججهم، فأي لغو باطل وحشو يكون أعظم من هذا؟! وكيف يليق بمثل هؤلاء أن ينسبوا إلى الحشو أهل الحديث والسنة؟! الذين هم أعظم الناس علماً ويقيناً وطمأنينة وسكينة، وهم الذين يعلمون، ويعلمون أنهم يعلمون، وهم بالحق يوقنون لا يشكون ولا يمترون، فأمَّا ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى؛ فأمر يجل أن عن الوصف، ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم

---

(١) قواعد العقائد للغزالي -ضمن الإحياء-(١٦٢/١).

(٢) تلبيس إبليس لابن الجوزي(٤٨٧/٢).

النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين، وهذا ظاهر مشهود لكل أحد))[1].

ثالثاً: هذا العلم الذي ادَّعى أصحابه أنه من أشرف العلوم وأعلاها منزلة، لو لم يكن في اعتراف أصحابه الذين اشتغلوا به أنه يوجب الحيرة والشك، لكان كافياً في معرفة بطلانه وفساده، إذ كما يقال: صاحب الدار أعلم بما في الدار، كيف ومفاسده أعظم مما تتصور، فقد وردت عن أئمة الإسلام ألفاظ كثيرة، بينوا فيها مفاسد هذا العلم، وأخطاره وأضراره، مما يوجب الابتعاد عنه، وعدم ملابسته.

فقد ذكر أئمة السلف -رحمهم الله تعالى- أنه يوجب الكفر والزندقة والإلحاد، ويفضي بأهله إلى الشكوك والحيرة، وأن صاحب الكلام لا يفلح أبداً، وقال أئمة السلف لا تكاد تجد أحداً اشتغل بعلم الكلام إلا ونزع من قلبه الهيبة والخوف من الله ﷻ، وذكروا رحمهم الله أن أصحاب الكلام من أكثر الناس تهاوناً بأركان الإسلام، واقترافاً للمعاصي، واستخفافا بالسنة، والطعن في أهلها، ونبزهم بالألقاب السيئة، ونحو ذلك من الشناعات المنقولة عنهم في الأقوال والأعمال[2].

فأي شرفٍ للعلم هذا، وأي مكانة له، إن كانت هذه نتائجه ومفاسده وأضراره، فالواجب على كل مسلم الحذر منه والابتعاد عنه، وسلوك طريق النجاة، طريقة السلف، ومن سار على منهجهم، حتى يفوز بالفلاح في الدنيا والآخرة.

رابعاً: ممَّا يستفاد من هذه الدراسة أيضاً، معرفة مدى حذق السلف -رحمهم الله تعالى-، وعلمهم، وخبرتهم؛ حيث حذروا عن الكلام، ونهوا عنه، وذموا أهله، وعابوهم، لما توسموا فيه من أنه يؤول بأصحابه إلى المهالك والشكوك، وأن صاحب الكلام لا يفلح أبدا، وما من أحدٍ يشتغل به إلاَّ وفي قلبه دغل، فكان لزوم طريقة السلف -رحمهم الله-

---

(١) مجموع الفتاوى(٤/٢٧- ٢٩).وانظر أيضاً(٤/٥٠ فما بعد).

(٢) انظر ما جمعه كل من: أبي الفضل المقرئ في أحاديث في ذم الكلام، والهروي في ذم الكلام، وقوام السنة في الحجة في بيان الحجة، وغيرهم.

في أبواب الدين، والبعد عن طرائق المتكلمين، والحذر من سلوك مسالكهم، هو الذي يجب على كل مسلم فعله وسلوكه.

ولم يكن أئمة السلف -رحمهم الله تعالى- مع علمهم التام بما يؤول إليه علم الكلام من الشكوك، وما يفضي بأصحابه إلى الحيرة والاضطراب، ونحو ذلك من المفاسد التي تنتج عنه، وهم الذين قد نهوا عنه نهي تحريم: أن يقترفوه، أو يشتغلوا به، كما يدَّعي هؤلاء الأشاعرة، الذين نسبوا إلى بعض الأئمة اشتغالهم بهذا العلم الباطل؛ كما ذكر ذلك البيهقي عن الإمام الشافعي -والذي كثر كلامه في ذمه والتحذير منه- أنه كان قد تعلم علم الكلام وبالغ فيه، ثمَّ استحب ترك المناظرة فيه عند الاستغناء عنها، وقال عنه: إنه مع استحبابه ترك الخوض فيه، إلاَّ أنه كان يميل إليه مع معرفته[1].

وتبعه على ذلك السنوسي وادَّعى أن الإمام مالك -إمام دار الهجرة- كان بصيراً بعلم الكلام، وذكر أنه ألف في هذا العلم رسالة قبل أن يولد أبو الحسن الأشعري[2].

وهذا الادِّعاء مبني على أمور أهمها:

- **أحدها:** ظنهم الخاطئ أن أئمة السلف -رحمهم الله تعالى- الذين ناظروا أهل البدع من المعتزلة القدرية، والجهمية وغيرهم، ناظروهم بعلم الكلام، المبني على قواعد الفلسفة، وآراء الرجال، وليس الأمر كذلك بل ناظروهم بالحجة والبرهان المبنية على الكتاب والسنة، وأبطلوا شبههم بالقرآن والسنة، ولم يتجاوزوا ذلك.
- **الثاني:** سبب هذا الادِّعاء الباطل هو: أن يسوغوا طريقتهم الكلامية، ويدعوا الناس إليها، وإلى سلوكها، فيغتر بذلك من لا علم له بحال السلف الصالح، ويظن المسكين المغرر به أن أئمة السلف قد تعاطوه، فيسلك مسلك هؤلاء ظنا منه أنه لا شيء في ذلك، فيقع فيما وقع فيه أولئك من الحيرة والشك في أمور الدين،

(١) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي(١/٤٥٩ – ٤٦٠).

(٢) انظر: شرح العقيدة الوسطى للسنوسي(ص ٥٧- ٥٨).

وكل ذلك سببه الجهل بحال السلف، وحال أهل البدع، وبسبب تلبيس هؤلاء ومغالطتهم الظاهرة.

- **الثالث:** لم يدر هؤلاء أن في هذه النسبة اتهام للسلف الصالح بالتناقض؛ وهو لازم قولهم؛ حيث أن أئمة السلف قد وردت عنهم ألفاظ كثيرة في التحذير منه، والنهي عن تعاطيه، وعن ملابسته، كما وردت عنهم كلمات في التحذير من أهله والجلوس معهم، ومصاحبتهم، ونحو ذلك، ثمَّ هم أنفسهم -على حد قول هؤلاء- قد تعلموه، وألفوا فيه، وناظروا أهل البدع به، فكيف ينهوا عنه نهي تحريم، وهم أنفسهم قد اشتغلوا به، وألفوا فيه، إن لم يكن هذا عين التناقض في ظاهر الحال، وحاشهم من ذلك، ومن له خبرة بكلام أئمة السلف -رحمهم الله- في هذا الباب لا ينخدع بتلبيس هؤلاء وتغليطهم.

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في دلالة القرآن والسنة على الصفات

وما يستفاد من دراسة ذلك

إن ممَّا ثبت بالبراهين القطعيات، والآيات البيِّنات: أن الرسول ﷺ جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم، وكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان، هو الاعتصام بالكتاب والسنة في أصول الدين وفروعه، وكان القرآن هو الإمام الذي يُقتدى به، ولهذا لم يوجد أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل، ورأي، وقياس، ولا بذوق، ووجد، ومكاشفة، ولا قال قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول: فيجب تقديم العقل على النقل، فضلاً عن أن يقول: الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، ولا يقبلون معارضة الآية إلاَّ بآية أخرى تُفسِّرها، أو تنسخها، أو بسنة الرسول ﷺ تُفسِّرها، وكانوا ما يسمون ما عارض الآية ناسخاً لها، إذ المقصود هنا أنهم كانوا متفقين على أن القرآن لا يعارضه إلاَّ قرآن، لا رأي، ومعقول، وقياس، ولا ذوق، ووجد، ومكاشفة[1].

وكانت البدع الأولى مثل بدعة الخوارج، إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته، إنما قصدوا اتباعه، لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب، ثمَّ الشيعة[2] لَمَّا حدثوا لم يكن الذي ابتدع التشيع قصده الدين،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٣/٢٨ فما بعد).

(٢) **الشيعة:** هم الذين ادَّعوا التشيع لعلي ﷺ، وأهل بيته، وقدموه على سائر الصحابة ﷺ، وقال أهل العلم إن الذي ابتدع التشيع والرفض كان غرضه إفساد دين الإسلام، وقيل هو: عبد الله بن سبأ اليهودي، وقد ذكر أهل العلم أنهم ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الغالية الذين غلوا في علي ﷺ غلوا عظيماً، وهم فرق كثيرة، ومنهم السبائية -أو السبئية- أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي، الذين جعلوا لعلي ﷺ شيئاً من الإلهية، ومن الغالية من يصفه بالنبوة، وكفر هؤلاء بيِّن لكل مسلم.

الصنف الثاني: الرافضة المعروفون -ويقال لهم السَّبَّابة-؛ كالإمامية وغيرهم، الذين يعتقدون أن علياً

بل كان غرضه فاسداً، فأصل بدعتهم مبنية على الكذب على رسول الله ﷺ ، ثمَّ في آخر الصحابة حدثت القدرية [1]، وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الإيمان بقدر

رضي الله عنه هو الإمام الحق بعد النبي ﷺ بنص جليٍّ، أو خفي، وأنه ظلم ومنع حقه، ويبغضون أبا بكر، وعمر، ويسبونهما، ويشتمونهما، وقد تقدم التعريف بهم.

الصنف الثالث: المفضلة من الزيدية، وغيرهم: الذين يفضلون عليًّا رضي الله عنه على أبي بكر، وعمر -رضي الله عنهما-، ولكن يعتقدون إمامتهما، وعدالتهما، ويتولونهما، وقد تقدم التعريف بهم.

وهذا وإن أهل المقالات -كالأشعري في مقالاته، وغيره- لا يذكرون عن أحد من الشيعة أنه وافق المعتزلة في توحيدهم، وعدلهم ونحو ذلك، إلاَّ عن بعض متأخريهم، كابن النوبختي، وأمثاله، وإنما يذكرون عن بعض قدمائهم التجسيم، وإثبات القدر، وغيره.

انظر: مقالات الأشعري(١/٦٥ – ١٣٠)، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص ٤٠٥)، والفصل لابن حزم(٥/٣٥)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٥٨٩)، والملل والنحل للشهرستاني(١/١٠٦)، والتسعينية لابن تيمية(١/٢٦٣- ٢٦٤) ومنهاج السنة له(١/١٢، ١٨، ٣٤ ، ٧٢)، وبيان تلبيس الجهمية(١/٢٩٠)، والشريعة للآجرِّي(٣/٥٥٤).

(١) المقصود بالقدرية هنا: غلاة القدرية الذين حدثوا في آخر عهد الصحابة، وهم الذين أنكروا علم الله السابق، وقالوا: إن الله لا يعلم الأشياء إلاَّ بعد وقوعها، وأنكروا الكتابة السابقة، وهؤلاء كفرهم الأئمة، كالشافعي وأحمد، وغيرهما، ثمَّ انقرضوا وجاء بعدهم من أنكر خلق الله لأفعال العباد، وأنه لا يشاؤها، وهم طوائف المعتزلة، ومن اتبعهم، ومسمى القدرية قد يدخل فيه الجبرية لتكلمهم في القدر بالباطل، ويدل على ذلك صنيع بعض أئمة السنة في كتبهم، كما ترجم لذلك أبو بكر الخلال في كتابه السنة(٣/٥٤٩) فقال: «الرد القدرية، وقولهم: إن الله جبر العباد على المعاصي»، والسلف – رحمهم الله – ذموا كل من تكلم في القدر بالباطل، إذ هذا جماع المعنى الذي ذمت به القدرية، سواءً كان من القدرية النفاة للقدر، أو من الجبرية المناقضين لهم.

ثمَّ إن كثيرا من القدرية المعتزلة دخلوا في مقالات الجهمية بعد ظهورها، فأصبحوا يعارضون نصوص القرآن والسنة بآرائهم، وينكرون الأخبار الصحيحة المتواترة في باب العقيدة.

انظر: مقالات الأشعري(١/٢٧٣)، والإبانة له(ص ٧)، والفرق بين الفرق(ص ١٨)، وتلبيس إبليس(١/١٧٤)، والملل والنحل للشهرستاني(١/٣٥)، والفتاوى الكبرى لابن تيمية(١/١٤٩)، ومجموع الفتاوى(٢/١٥٢، ٣/٣٢٢، ٨/١٠٥).

الله، والإيمان بأمره ونهيه، ووعده ووعيده، وظنوا ذلك ممتنع، وكانوا قد آمنوا بدين الله، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده[١] .

والمقصود هنا أنه لم يكن في هذه الطوائف، من يعارض نصوص الكتاب والسنة، بعقليات يدعي أنها قطعيات، ويقدمها على النصوص، بل كانوا ينتحلون النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، إلى أن ظهرت **الجهمية** في أواخر عصر التابعين، فادَّعوا معارضة النصوص بآرائهم وعقولهم، وجعلوا أقوالهم التي ابتدعوها هي الأقوال المحكمة التي جعلوها أصول دينهم، وجعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يستفاد منه علم ولا هدى.

يقول ابن تيمية: ((ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج، والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة و القدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص، ويستدلون بها على قولهم، لا يدَّعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لمَّا حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا كانوا مقموعين في الأمة))[٢].

وقال أيضاً: ((وهذه الأمة قد كان فيها في القرون الثلاثة منافقون لا يعلم عددهم إلاَّ الله، وقد جاورهم من المشركين وأهل الكتاب أمم أخر، وهم طوائف متباينة، فما يمكن أحداً أن ينقل أنه كان قبل الجعد بن درهم، وجهم بن صفوان من ظهر عنه بأن العقول تنافي ما في القرآن من إثبات العلو والصفات، أو بعض الصفات، لا من المؤمنين، ولا من أهل الكتاب، ولا من سائر الكافرين))[٣].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٣/٣٠).

(٢) درء التعارض لابن تيمية(٥/٢٤٤)، وانظر: المصدر نفسه(١/٧، ٢٧٦).

(٣) المصدر نفسه(٧/٧٧).

فإذاً أصل هذه البدعة وهي رد الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله ﷻ، وفي غير ذلك من الأمور التي أنبئوا بها، وظنهم أن العقل يعارضها، فيجب تقديمه عليها، هو في الأصل من بدع الجهمية، ولم يكن معروفاً عند الأمة إذ ذاك، ثمَّ تبعهم على ذلك طوائف الأشاعرة، وخاصة المتأخرين منهم، بل ومن أئمة الأشاعرة المتأخرين من زاد على هؤلاء الجهمية بدعةٌ عظمى، وطامَّةٌ كبرى، لم يسبق إليها أحد، وهي بدعة القول بأن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين.

وتحرير المقال في موقف الأشاعرة واختلافهم في الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة على مسائل العقيدة، يقتضي شيئًا من الدقة والتحرير، ولهذا فإن القول بأن طوائف الأشاعرة كلهم -سواءً المتقدمين منهم أو المتأخرين- يردون نصوص الكتاب والسنة مطلقاً، ولا يعتمدون عليهما في إثبات الصفات، وغيرها من مسائل الاعتقاد، وإنما يعتمدون على العقل، فما وافقه يقبلونه، وما خالفه أو أحاله يردونه، غير صحيح، وتعوزه الدقة في نسبة هذا القول على إطلاقه، دون تحرير الأقوال في ذلك، والإنصاف والعدل يقتضي تحرير المقال في هذا الباب العظيم.

ولهذا فإن الأشاعرة عموما هم على قسمين في هذا الباب:

- **القسم الأول:** وهم متقدمو الأشاعرة الأوائل، والذين ظهر في كلامهم تعظيم نصوص القرآن والسنة، والاعتماد عليهما في تقرير مسائل الاعتقاد، مع عدم إغفال دور العقل في ذلك، حيث يكون عاضداً لهما، لا مقدمًا عليهما، ويمكن أن يحدد الزمن الوقتي لهذه الطبقة، ابتداء من إمامي الأشاعرة: ابن كلاب، والأشعري، إلى قبيل ظهور أبي المعالي الجويني، فهو الذي اشتهر عنه القول بالطعن في نصوص الكتاب والسنة، واعتبارها ظواهر ظنية، لا تفيد القطع، بل ادَّعى أن العقليات هي التي تفيد القطع، ويؤثم ويكفر مخالفها.

لكن مسألة عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد وردها، وأنها لا تفيد العلم، فقد ظهرت مبكراً عند بعض متقدمي الأشاعرة، وعلى رأسهم: الخطابي، وأبو بكر الباقلاني -والذي اشتهر عنه هذا القول-، وتبعهم على ذلك طوائف من أئمة الأشاعرة، كابن فورك،

والبيهقي، والبغدادي، وأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، والرازي، ومن سار على طريقتهم[1].

- **القسم الثاني:** وهم متأخرو الأشاعرة، الذين مالوا إلى التجهم، وسلكوا طرق المعتزلة والجهمية في إثبات العقائد الدينية، وادَّعوا معارضة النصوص الشرعية لعقولهم الفاسدة، وابتدعوا أصولاً عقلية زعموا تقديمها على القرآن والسنة عند التعارض، ومنهم من زاد عليهم فقال قولاً منكراً وهو: أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، وهو إمام الفلاسفة والمتكلمين ابن خطيب الري، فخر الدين الرازي[2] - وليس هو بفخر للدين-، وتبعه على ذلك طوائف كثيرون، ممَّن أحسنوا به الظن، وجعلوه إماماً يقتدى به في أصول الدين وفروعه، فقالوا بنحو قوله، فباء بقوله إثماً، وتحمل أوزار من جاء بعده وأخذ بقوله، لأنه هو الذي سن هذه البدعة، وقد سبق الإشارة إلى بداية هذه الطبقة، ومن جاء بعدهم ممن انتحل طريقة الأشعري، اختارها وسار عليها، وأعرض عن طريقة متقدمي الأشاعرة الأوائل.

ولا بد في هذا المقام من نقل أقوال كلا الطائفتين، ليقف عليها القارئ الكريم، ويعلم مدى مخالفة أكثر الأشاعرة المتأخرين لشيوخهم المتقدمين الذين يدعون الانتساب إليهم، ويعلم مدى انحراف أئمة الأشاعرة الكبار المتأخرين، الذين خالفوا طريقة أئمتهم المتبوعين في هذا الباب العظيم، ثمَّ ليختار أشاعرة هذا العصر -ومن يجيء بعدهم- أي الطريقين هو أهدى سبيلاً.

ولهذا فإن أقوالهم في هذه المسألة العظيمة ترجع إلى قولين رئيسين:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٣٥١/١٣)، وجواب الاعتراضات المصرية له(ص ٤٣).
تنبيه: لم يذكر ابن تيمية: ابن فورك، وكذا البيهقي، والبغدادي، في هذه المواضع التي أحلت إليها، لكن وقفت على كلامهم في هذه المسألة -كما سيأتي نقل أقوالهم في ذلك --.

(٢) ذكر ابن تيمية أن الرازي هو أول من ابتدع هذه البدعة، وأن المعتزلة مع أنهم الأصل في هذا الباب لا يقولون: بأن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل يقولون: لا يحتج بالسمع على مسائل التوحيد. انظر: مجموع الفتاوى(١٠٤/٤)، ودرء التعارض(٣٢٨/٥).

القول الأول

كان أبو الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه يقولون: إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع، فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين، والعقل عاضد له معاون، ولم يكونوا يُقرُّون بمخالفة النقل للعقل، ولم يكونوا يقولون: إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات، ولا يقولون: الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل قد انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع، ولهذا أثبت الأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين الصفات الخبرية بالسمع، وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تعلم بالعقل والسمع[(١)]، فلم يثبتوا بالعقل ما جعلوه معارضاً للسمع، بل ما جعلوه معاضداً له، وأثبتوا بالسمع ما عجز عنه العقل[(٢)].

يقول إمام الأشاعرة أبو الحسن الأشعري: «فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة، والجهمية، والحرورية، والرافضة، والمرجئة، فعرِّفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون؟

قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ، وبسنة نبيِّه ﷺ، وما رُوي عن السادة الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل -نضَّر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته- قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون..-إلى أن قال-: ونعوِّل فيما اختلفنا فيه على كتاب الله، وسنة نبيِّنا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم»[(٣)].

قال ابن تيمية: «فهذا الكلام، وأمثاله في كتبه، وكتب أئمة أصحابه: يُبيِّنون أنهم يعتصمون في مسائل الأصول التي تنازع فيها الناس بالكتاب والسنة والإجماع، وأن دينهم

---

(١) سيأتي معنا -إن شاء الله- مباحث خاصة في هذه المسائل، ونذكر فيها اختلافهم في الصفات الخبرية، والصفات العقلية، وغير ذلك بالتفصيل، وهي مما تعين على فهم هذه المسألة، وتزيدها وضوحاً.

(٢) انظر: درء التعارض(٢/١٢- ١٣)(٩٧/٧)، والتسعينية له(٩٠٦/٣).

(٣) الإبانة للأشعري(ص ٨- ٩)

التمسك بالكتاب والسنة، وما روي عن الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث، ثمَّ خصُّوا الإمام أحمد بالاتِّباع والموافقة، لما أظهره من السنة، بسبب ما وقع له من المحنة.

فأين هذا من قول من لا يجعل الكتاب والسنة والإجماع طريقاً إلى معرفة صفات الله، وأمثال ذلك من مسائل الأصول؟ فضلاً عمَّن يدَّعي تقديم عقله ورأيه على مدلول الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف الأمة، ويقول: إذا تعارض القرآن وعقولنا قدَّمنا عقولنا على القرآن»[1].

وقال الأشعري أيضاً في مقدمة رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب: «ووقفت على ما سألتموه، من ذكر الأصول التي عوَّل سلفنا عليها، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها، و اتِّباع خلفنا الصالح لهم في ذلك، وعدلوا عمَّا صار عليه أهل البدع من المذاهب التي أحدثوها، وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة، وما ذكرتموه من شدة الحاجة إلى ذلك، فبادرت أيَّدكم الله بإجابتكم إلى ما سألتموه، لما أوجبه من حقوقكم، والكرامة لكم، وذكرت لكم جملاً من الأصول، مقرونة بأطراف من الحجاج، تدلكم على صوابكم في ذلك، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتكم، وخروجهم عن الحق الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم، ومفارقتهم بذلك الأدلة الشرعية، وما أتى الرسول عليه الصلاة والسلام منها، ونبَّه عليها.. »[2]، ثمَّ ذكر جملاً من الأصول والمسائل، وأوضحها بالحجج العقلية -كما ذكر عن نفسه-.

فهذه هي طريقة الأشعري، وهذا هو موقفه من نصوص الكتاب والسنة عموما، ومن الأدلة العقلية، صريحة في ذلك طريقته، لا تحتمل أي تأويل، وأبو الحسن الأشعري لمَّا كان منتسباً إلى السنة -مع ما كان فيه من نوع بدعة-، لم يدَّع أن صريح المعقول يخالف مدلول الكتاب والسنة، فضلا أن يقول: إن ما به صدق الرسول ﷺ من المعقول مناقض لمدلول الكتاب والسنة، كما ادَّعى ذلك من جاء بعده من متأخري الأشاعرة المنتسبين إليه، إذ هذا الكلام يفتح على صاحبه من الزندقة والإلحاد، ما يخرجه عن طرده قوله إلى

(١) درء التعارض لابن تيمية(٧/١٠٦).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري(ص ١٣٣- ١٣٥).

غاية الجهل والضلال، والكفر والإلحاد، وإن لم يطَّرد قوله ظهر منه من التناقض والفساد، ما لا يوافقه عليه لا أهل التوحيد والحق والإيمان، ولا طائفة من طوائف العبَّاد[1].

وبهذا كان يصف الأشعري كل من يواليه ويحبه من المنسوبين إلى السنة والجماعة، كما في رسالة أبي بكر البيهقي التي كتبها إلى بعض ولاة الأمور، لَمَّا وقع بخراسان من لعنة أهل البدع ما وقع، وقصد بعض الناس إدخال الأشعرية فيهم[2]، وقد ذكر الرسالة أبو القاسم بن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري[3].

قال البيهقي -بعد مقدمة ذكر فيها نسب الأشعري، وفضائل أبي موسى الأشعري، وغير ذلك-: «إلى أن بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري – رحمه الله –، فلم يحدث في دين الله حدثاً، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الأئمة، في أصول الدين، فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأن ما قالوه في الأصول، وجاء به الشرع، صحيح في العقول، خلاف ما زعم أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه تقوية ما لم يزل يدل عليه السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة...-إلى أن قال-: وحين كثرت المبتدعة في هذه الأمة، وتركوا ظاهر الكتاب والسنة، وأنكروا ما ورد به أنه من صفات الله تعالى، نحو: الحياة، والعلم، والمشيئة، والسمع، والبصر، والكلام، وجحدوا ما دلاَّ عليه من المعراج، وعذاب القبر، والميزان، وأن الجنة والنار مخلوقتان، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران، وما لنبيِّنا

---

(١) انظر: درء التعارض لابن(٧/٩٨).

(٢) وكان ذلك في دولة السلطان طُغرُلبَك، ووزارة أبي نصر الكندري، في حدود سنة (٤٤٥هـ)؛ حيث رُفع إلى السلطان طغرلبك شيءٌ من مقالات أبي الحسن الأشعري، فأمر السلطان بلعن الأشعري، وحزبه على المنابر، وسعى جماعة من أتباع الأشعري، وعلى رأسهم: أبو القاسم القشيري في رفع هذه المحنة، فلم يفلحوا في إقناع السلطان، فصنف القشيري رسالته المشهورة «شكاية أهل السنة لما نالهم من المحنة». انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر(ص ١٠٨)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٣٠/١٣)، والبداية والنهاية لابن كثير(١٥/٧٢٤)، ودرء التعارض(٧/٩٨).

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري(ص ١٠٠ فما بعد).

ﷺ من الحوض والشفاعة، وما لأهل الجنة من الرؤية، وأن الخلفاء الأربعة كانوا محقِّين فيما قاموا به من الولاية، وزعموا أن شيئاً من ذلك لا يستقيم على العقل، ولا يصح في الرأي، أخرج الله من نسل أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: إماماً قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه، من صدَّ عن سبيل الله، وزاد في التبيين لأهل اليقين، أن ما جاء به الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف هذه الأمة، مستقيم على العقول الصحيحة والآراء»[1].

فهذا الذي ذكره البيهقي عن إمام الأشاعرة، يبيِّن ويوضح ما كان عليه الأشعري من نصرة العقائد الدينية بالكتاب والسنة، وأقاويل الصحابة والتابعين، وأن شيئاً من ذلك لا يخالف صحيح المعقول، بل هو مستقيم على العقول الصحيحة، خلاف ما زعمه أهل البدع من الجهمية المعتزلة، الذي ادَّعوا أن ذلك لا يستقيم على الآراء والعقول، فأنكروا بموجب ذلك صفات الرب عز وجل، وجملة من أصول العقائد، وتركوا ظاهر الكتاب والسنة، فكانوا بذلك عند الأمة من أهل البدعة والضلالة.

فأين هذا ممن ينتسب إلى هذا الشيخ، وهو مع ذلك يسلك مسالك هؤلاء المبتدعة، فيعارض بعقله نصوص الكتاب والسنة، ويرد أقوال الصحابة والتابعين، ويقدم عقله ورأيه على ذلك، بل ويدعي: أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، وما أشبه ذلك من الآراء والأقاويل المنكرة؟!.

وهذا الذي ذكره عنه البيهقي هو المعروف في كتبه وعند أئمة أصحابه، وذكر ابن عساكر ما يوافق كلام البيهقي، من ذلك على سبيل المثال قول أبي بكر بن فورك: «انتقل الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري -رضي الله عنه-، من مذاهب المعتزلة إلى نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة بالحجج العقلية، وصنَّف في ذلك الكتب»[2].

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري(ص ١٠٠- ١٠٥).

(٢) المصدر نفسه(ص ١٢٧).

ومقصود ابن فورك أن الأشعري انتقل من مذاهب المعتزلة الذين يعارضون نصوص الكتاب والسنة بعقولهم الفاسدة، وبالأصول التي أصلوها وابتدعوها، وينكرون بموجب ذلك صفات الرب ﷻ، وغيرها من المسائل، إلى نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة، بالحجج العقلية الصحيحة، الموافقة لصريح المنقول.

وهذا المنهج هو الذي كان عليه أئمة الأشاعرة المتقدمين، المنتسبين إلى السنة، وعلى رأس هؤلاء أبو سليمان الخطابي، وابن فورك، والبيهقي، وغيرهم، وسلك طريقتهم بعض المتأخرين ممَّن مال إليهم، كابن عساكر، وغيره، ولعليٍّ أورد كلام بعض هؤلاء، إقامة للحجة عليهم وعلى الأتباع.

فابن فورك قرر أن: «دلالة السمع لا تنقض دلالة العقل، وأن دلالة العقل تقتضي كون القديم سبحانه على الأوصاف التي ذكرناها[1]، وأن وصفه بخلاف ذلك، يؤدي إلى نفيه وتعطيله، ولا سبيل إلى ذلك، فعلم أن ما صح منه مرتب على دلائل العقول، ليجمع بين الدلالتين، ويوفق بين الحجتين، ويدفع به طعن الطاعنين، وإنكار المنكرين، على الوجه الذي تشهد له دلائل العقول والسمع، وتساعده الأصول الممهدة، والقوانين المقررة»[2].

فهذا الذي قرره ابن فورك، هو المنهج القويم في هذا الباب، وفي غيره من الأبواب، فدلالة السمع لا تتناقض مع دلالة العقول، فكما أن السمع قد دل على وصفه سبحانه وتعالى بصفات تليق بجلاله، فكذلك دلالة العقول تقتضي كونه موصوف بتلك الصفات، إذ نفي الصفات يؤدي إلى تعطيل الموصوف ونفيه، فالواجب إذاً هو الجمع بين الدلالتين، والتوفيق بين الحجتين.

---

(١) مع ما في هذه الألفاظ من حق وباطل، وما تحمله من ألفاظ مجملة، المقصود منها إنكار بعض المعاني الصحيحة، ممَّا لا يوافقه عليه أئمة الدين والعلم، كقوله: «منها: أنه يجب أن تعلم أن الله ﷻ شيءٌ واحد: لا يجوز عليه الانقسام، والتجزي، وأنه ليس في ذاته أشياء مجتمعة، ولا متفرقة.. ».
انظر: مشكل الحديث(ص ٨).

(٢) مشكل الحديث لابن فورك(ص ١٨).

ويقول أبو بكر البيهقي: ((وعلى مثل هذا جرى أئمتنا في قديم الدهر عند الاستغناء عن الكلام فيه، فإذا احتاجوا إليه أجابوا بما في كتاب الله ﷻ، ثمَّ في سنة رسول الله ﷺ من الدلالة على إثبات القدر لله ﷻ، وأنه لا يجري في ملكوت السموات والأرض شيء إلاَّ بحكم الله وتقديره، وإرادته.

وكذلك في سائر مسائل الكلام اكتفوا بما فيهما من الدلالة على صحة قولهم، حتَّى حدثت طائفة سمُّوا ما في كتاب الله ﷻ من الحجة عليهم **متشابهاً**، وقالوا: بترك القول بالأخبار أصلاً، وزعموا أن الأخبار التي حملت إليهم لا تصح في عقولهم، فقام جماعة من أئمتنا رحمهم الله- بهذا العلم، وبيَّنوا لمن وُفق للصواب، ورُزق الفهم، أن جميع ما ورد في تلك الأخبار صحيح في العقول، وما ادَّعوه في الكتاب والسنة من التشابه باطل في العقول.

وحين أظهروا بدعهم، وذكروا ما اغتروا به أهل الضعف من شبههم، أجابوهم، وكشفوا عنها بما هو حجة عليهم عندهم، كما فعل الشافعي فيما حكينا عنه وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وما في ترك إنكار المنكر، والسكوت عليه من الفساد، وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام على أهل الأهواء[(١)]، فأمَّا أهل السنة والجماعة فمعولهم فيما يعتقدونه: الكتاب والسنة، ولا يتسمون بتسميتهم))[(٢)].

وقال في موضع آخر: ((فأمَّا أهل السنة فمذهبهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة، وإنما أخذ منهم في العقل إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم على العقل، وبالله التوفيق))[(٣)].

---

(١) جرى التنبيه على هذه المسألة، وأن البيهقي -عفا الله عنه-، أراد بذلك إخراج أئمته الأشاعرة المتقدمين، الذين اشتغلوا بعلم الكلام، وصرف كلام السلف في ذمهم للمتكلمين على أهل الأهواء من المعتزلة القدرية، ونحوهم.

(٢) مناقب الشافعي(١/٤٦١- ٤٦٢).

(٣) المصدر نفسه(٢/٤٦٣).

فهذا كلام البيهقي في هذا الباب، وقد سبق نقل بعض كلامه ممَّا له تعلق بما ذُكر هنا، وهو يدل على عدة أمور:

- **أحدهما:** أن أئمة البيهقي الذين ينتسب إليهم، كالإمام الأشعري، وغيره، وكذا أئمة أهل السنة، كالإمام الشافعي، وغيره، كانوا يعتمدون على الكتاب والسنة، فيما يثبتونه من أصول الدين، كمسائل القدر، والتي ضل فيها من ضل، كالمعتزلة القدرية، ومن وافقهم من الطوائف، وكذلك في سائر المسائل الأخرى، كانوا يكتفون بما في القرآن والسنة من الدلالة على صحة قولهم، ولا يجاوزونهما.
- **الثاني:** أنه لما حدثت طوائف المبتدعة، كالمعتزلة الجهمية، وسمُّوا ما في كتب الله ﷻ، ممَّا هو حجة عليهم: متشابهاً، وردوا صحيح الأخبار النبوية، التي رواها أهل الحديث، وما تحمله من الدلالات، وزعموا أن هذه الأخبار التي حملت إليهم، لا تصح في عقولهم، بل هي معارضة مناقضة لآرائهم الكاسدة، قام جماعة من الأئمة، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري، فبينوا أن جميع ما ورد في الأخبار صحيح في المعقول، لا يعارضه، ولا يناقضه، وأن ما ادعوه من حصول التشابه في الكتاب باطل في العقول.
- **الثالث:** أن أهل السنة والجماعة -ويقصد بهم الأشاعرة بالأصالة أو بالتبعية-، لمَّا أظهر المبتدعة بدعهم، كشفوا حالهم، وأبطلوا شبههم، وهم في ذلك مستندين إلى الكتاب والسنة، فهما معولهم فيما يعتقدونه، وأخذوا بالعقل، مع اعتقادهم أنه غير مناقض لما في الكتاب والسنة، وأبطلوا مذهب من زعم أنه غير مستقيم في العقل.

فهؤلاء المبتدعة قد ادَّعوا دعوى باطلة في الشرع والعقل، وهي أن الوقوف على حقائق الأمور إنما هو من جهة العقول فقط، وأن ما يسمى بالسمعيات عندهم، فهي لا تفيد العلم، وهذا هو المذهب الذي زجر عنه العلماء، وعابوه؛ كما ذكر ذلك أبو سليمان الخطابي؛ حيث يقول: «الكلام المكروه الذي زجر عنه العلماء، وعابوه هو: التجرد في مذهب الكلام، والتعمق فيه على الوجه الذي يذهب إليه المتكلمون، وذلك

أنهم ادَّعوا الوقوف على حقائق الأمور من جهة العقول فقط، وزعموا أن شيئًا من المعلومات لا يذهب عليهم علمه، ولا يعجزهم إدراكه، على سبيل التحديد والتحقيق))[1].

فهذا الذي ذكره الخطابي هو حقيقة قول من لم يجعل السمعيات تفيد العلم، إنما يحصل العلم عنده من جهة العقل فقط، وقول من يظن أنه بمجرد عقله يعرف ما جاءت به الشرائع، ويعول في الأصول على عقله، و يعارض الكتاب والسنة بعقله، وهو في الأصل من بدع الجهمية المعتزلة -كما ذكر ذلك البيهقي-، وتبعهم على ذلك طوائف من متأخري الأشاعرة الذين خالفوا شيوخهم، وأئمتهم السابقين، كأبي المعالي الجويني، والرازي، والآمدي، ومن اتَّبعهم.

لكن هاهنا إشكال قد يرد -بل هو وارد- وهو: أن الأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين، كانوا ممَّن نفى قيام الصفات الاختيارية بذات الرب ﷻ، المتعلقة بمشيئته وقدرته -وهذا مذهب كافة الأشاعرة: استناداً إلى الدليل العقلي: دليل حدوث الأجسام والأعراض، الذي اعتقدوا صحته، و لم يفصحوا ببطلانه، وإن كانوا قد نهوا عنه، وذكروا أنه محرم وبدعة، وأنه طريق مخوف متعب، يخاف على سالكه أن يهلك.

فالسؤال: كيف يقال إن هؤلاء لم يعارضوا ما في القرآن والسنة، وهم قد نفوا ما دلت عليه النصوص الشرعية، من الصفات الاختيارية، القائمة بذات الرب ﷻ، المتعلقة بمشيئته، وإرادته، وقدرته، لولا أنهم اعتقدوا مناقضة القرآن والسنة، للدليل العقلي، وعارضوا به مفهوم الآيات والأحاديث الواردة في هذا الباب؟، فالجواب عن ذلك أن يقال: **أولاً:** هم في ذلك على مراتب[2]:

- نوعٌ ليس لهم خبرة بالعقليات، بل هم يأخذون ما قاله النفاة عن الحكم والدليل، ويعتقدونها براهين قطعية، وليس لهم قوة على الاستقلال بها، بل هم في الحقيقة

(١) نقلا من: درء التعارض لابن تيمية(٧/٣١٧).

(٢) انظر: درء التعارض(٧/٣٢- ٣٦).

مقلِّدون فيها، وقد اعتقد أقوال أولئك، فجميع ما يسمعونه من القرآن والحديث، وأقوال السلف لا يحملونه على ما يخالف ذلك، بل إمَّا أن يظنوه موافقاً لهم، وإمَّا أن يعرضوا عنه مفوِّضين لمعناه.

وهذه حال مثل: أبي بكر البيهقي، والقاضي عياض[1]، ممَّن هو على مذهب الأشعري، وينتسب إلى أهل الحديث والسنة، وغير هؤلاء من طوائف المتكلمين.

- ونوع آخر: سمعوا الأحاديث والآثار، وعظَّموا مذهب السلف، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث، والآثار، ما لأئمة السنة والحديث، وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض.

وهذا حال أبي بكر بن فورك، وغيره، ولهذا نجد أن ابن فورك اختار طريقة التأويل، كما في كتابه «مشكل الحديث والآثار»، لما رآه من التعارض بين تلك الأصول العقلية، وبين النصوص الشرعية.

- ونوعٌ آخر: من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية، وغيرهم، وقد شاركهم في بعض أصولها، ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة، كمسألة القرآن، و الرؤية، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث، وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية، التي ظنَّها صحيحة، ولم يكن له الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه، والحديث، وأقوال الصحابة، ما لأئمة السنة والحديث، فذهب مذهباً مركَّبًا من هذا وهذا.

وهذه طريقة الأشعري، وأئمة أتباعه، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفراييني، وأمثالهما.

---

(١) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض اليحصبي، ثمَّ السَّبتي قاضيها، أحد أئمة المالكية، أشعري العقيدة، من مصنفاته: «الشفا في شرف المصطفى»، و«الإكمال في شرح مسلم»، توفي سنة(٥٤٤هـ) انظر: السير للذهبي(٢١٢/٢٠)، والبداية والنهاية لابن كثير(٣٥٢/١٦).

وهذه أهم المراتب التي يمكن أن تذكر في هذا الباب، والمقصود من ذلك، أن هؤلاء لم يقصدوا مناقضة القرآن والسنة، ومعارضتهما، لكن لما سلَّموا صحة تلك الأدلة العقلية -وعلى رأسها دليل الحدوث والأعراض-، اضطروا إلى أن يلتزموا بعض لوازمه، ويقولون ببعض موجبه، ومن ذلك نفيهم للصفات الاختيارية.

- ويمكن أن يقال إن هاهنا وجه آخر وهو: أن هؤلاء قد تناقضوا واضطربوا، ولهذا يوجد من كلا الطائفتين: أهل السنة والحديث، وطوائف الجهمية والمعتزلة من ينسبهم إلى التناقض الاضطراب، يوضحه:

ثانياً: أن هؤلاء، وعلى رأسهم إمام الطائفة أبو الحسن الأشعري، وأبو سليمان الخطابي، وغيرهم، هم يقولون: أن هذه المعقولات تعارض المفهوم الظاهر من الآيات والأحاديث، من غير أن يقولوا: إن العلم بصدق الرسول موقوف عليها -كما سبق تقريره-، مع اعتقادهم صحة هذه الطريق: طريقة الاستدلال على الصانع بحدوث الأعراض، وتركيب الأجسام، وإن قالوا: إنه يمكن تصديق الرسول بدونها، كما يقوله: الأشعري نفسه، والخطابي، وغير هؤلاء[1]:

- لكنهم يقولون: يمكن الجمع بينها، وبين نصوص الكتاب والسنة، وأنها لا تعارض النصوص، ولهذا أثبتوا الصفات الخبرية التي جاء بها القرآن، وبعض الصفات الخبرية الحديثية، وهذه طريقة الأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين.
- ومن جهة أخرى يقولون: إن هذه الطريقة -طريقة حدوث الأجسام- مناقضة لما يفهم من الآيات، والأحاديث، وإن كانوا يقولون: يمكن تصديق الرسول بدونها، وليس هي ممَّا يتوقف عليها ذلك، ولهذا قالوا بنفي الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئته وقدرته، الواردة في القرآن والسنة النبوية -المتواتر منها، وغير المتواتر-.

وهذا عين التناقض والاضطراب، إذ باب الصفات واحد، فما يقال في الصفات الخبرية، وكذا الصفات العقلية، يقال في الصفات الاختيارية أيضاً، إذ القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، والنصوص القرآنية، والأحاديث النبوية الصحيحة،

---

(١) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٧/٧٣).

كلها تدخل تحت باب واحد من جهة الدلالة، فالتفريق بين نوع دون نوع، باطل في الشرع، مخالف للعقل.

ولهذا فإن أئمة السنة أنكروا عليهم، وأغلظوا عليهم القول من هذه الجهة، ونسبوهم إلى البدعة، والخروج عن جماعة المسلمين، لأنهم ابتدعوا في دين الله ﷻ، ما فارقوا به المنقول الصحيح، وخالفوا فيه العقل الصريح -كمسألة الكلام النفسي، وأنه معنىً واحد، ونحو ذلك-، فكانوا من هذه الناحية قد اعتمدوا على عقولهم، وعولوا عليها في نفي الصفات، وأعرضوا عن نصوص الكتاب والسنة، مع انتسابهم لأهل الحديث والسنة.

يقول أبو نصر السِّجزي رحمه الله: «اعلموا -أرشدنا الله وإيَّاكم- أنه لم يكن خلاف بين الخلق، على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه: ابن كلاَّب، والقلانسي، والصالحي، والأشعري، وأقرانهم الذين يتظاهرون بالردِّ على المعتزلة، وهم معهم في الباطن...-إلى أن قال-: فلمَّا نبغ ابن كلاب، وأضرابه، وحاولوا الردَّ على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يخبرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم: أنها أخبار آحاد، وهي لا توجب علماً..-إلى أن قال-:فضاق ابن كلاب وأضرابه النَّفس عند هذا الإلزام -يعني إلزام المعتزلة-: لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان لمجرد العقل»[1].

وهذا الذي ذكره السِّجزي من مذهب هؤلاء، وهو عدم احتجاجهم بالأخبار الواردة في الصفات، وزعمهم: أنها أخبار آحاد، لا تفيد العلم، هو الذي سبق الإشارة إليه، من أنه مذهب بعض متقدمي متكلمي الأشاعرة، وعلى رأسهم: أبو بكر الباقلاني، فهو الذي اشتهر عنه هذا القول، وتبعه على ذلك طوائف كثيرون من الأشاعرة، وغيرهم.

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت للسِّجزي(ص ٨٠- ٨١).

وكما قال ابن تيمية -رحمه الله-، هي إحدى طريقي أئمة الأشعرية، وقد قال بهذا أبو سليمان الخطابي، ممَّن هو منتسب إلى أهل الفقه والحديث المتوفي سنة (٣٨٨هـ)، وهو قبل الباقلاني المتوفي سنة(٤٠٣هـ).

يقول ابن تيمية: ((قلت: وقد أنكره[١] من أهل الفقه، والحديث، ممَّن يسلك مسلك ابن كُلاَّب، والقلانسي، وأبي الحسن -يعني الأشعري-، ونحوهم في هذه المعاني، ولا يكاد يتجاوز ما أثبته هؤلاء، مع ماله من معرفة بالفقه، والحديث؛ كأبي حاتم هذا[٢]، وأبي سليمان الخطابي، وأمثاله من الكلام ما يظن أنه متناقض؛ حيث يتأول تارة، ويتركه تارة أخرى، وليس بمتناقض؛ فإن أصله: أن يثبت الصفات التي في القرآن، والأخبار الموافقة له، أو ما في الأخبار المتواترة، دون ما في الأخبار المحضة، أو دون ما في غير المتواترة، وهذه طريقة ابن عقيل، ونحوه، وهي إحدى طريقي أئمة الأشعرية، كالقاضي أبي بكر ابن الباقلاني، وهم مع هذا يثبتونه صفات معنوية))[٣].

قال أبو سليمان الخطابي: ((وممَّا يجب أن يعلم في هذا الباب، ويحكم القول فيه: أنه لا يجوز أن يعتمد في الصفات إلاَّ على الأحاديث المشهورة التي قد ثبتت صحة أسانيدها، وعدالة ناقليها، فإن قوماً من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق

---

(١) يعني: إنكار الحد لله ﷻ، والكلام على الحد نفيا وإثباتاً مما لا تحتمله هذه الحاشية، وهو من الألفاظ التي ورد عن بعض السلف إثباتها، وبعضهم نفاها، لكن كما قال ابن تيمية أن أهل السنة لم يثبتوه كصفة لله ﷻ ورد بها الشرع، بل مرادهم إبطال مذهب النفاة الذين أنكروا مباينة الله ﷻ لخلقه، ومرادهم بالحد ما يتميز به الشيء عن غيره، من صفته، وقدره. انظر: بيان تلبيس الجهمية(٤٢/٣).

(٢) هو أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي، البستي، الدَّارمي، الإمام الحافظ، شيخ خراسان، كان من فقهاء الدين، وحفاظ الآثار، صاحب التصانيف الكثيرة، صنف في العلل، والمفاريد، والغرائب، والمناقب، وغيرها وصنف المسند الصحيح، وكان ممَّن سلك طريقة ابن كلاب. توفي سنة(٣٥٤هـ). انظر: تاريخ دمشق للخطيب(٢٤٩/٥٢)، والوافي بالوفيات للصفدي(٢٣٦/٢)، والسير للذهبي(٩٢/١٦)، مجموع الفتاوى(٣٦٧/١٢).

(٣) بيان تلبيس الجهمية(٣٦/٣- ٣٧).

السند، وإنما هي من رواية المفاريد، والشواذ، فجعلوها أصلاً في الصفات، وأدخلوها في جملتها..-ثمَّ ذكر بعض الأمثلة، إلى أن قال-: وسبيل هؤلاء القوم عافنا الله وإيَّاهم- أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلاَّ من كتاب، أو من قول رسول الله ﷺ، دون قول أحد من الناس كائناً من كان، علت درجته، أو نزلت، تقدم زمانه أو تأخر، لأنها لا تدرك من طريق القياس، والاجتهاد، فيكون لقائل مقال، ولناظر مجال»[1].

وقال أيضاً -تحت ذكر صفتي الأصابع، والقبضة-: «الأصل في هذا، وما أشبهه من أحاديث الصفات: أنه لا يجوز ذلك إلاَّ أن يكون بكتاب ناطق، أو خبر مقطوع بصحته، فإن لم يكونا فبما يثبت من أخبار الآحاد، المستندة إلى أصل في الكتاب، أو في السنة، المقطوع بصحتها، أو بموافقة معانيها، وما كان بخلاف ذلك، فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب، ويتأول حينئذٍ، على ما يليق بمعاني الأصول المتفق عليها من أقاويل أهل الدين والعلم، ومع نفي التشبيه فيه، هذا هو الأصل الذي نبني عليه الكلام، ونعتمده في هذا الباب»[2].

فهذا بعض كلام الخطابي في هذا الباب، وقد تضمن أموراً:

أحدها: أن المعوَّل عليه و المرجوع إليه في إثبات الصفات: هو الكتاب الكريم، والسنة المتواترة المشهورة، المقطوع بصحتها، وهذا لا يخالف فيه إلاَّ أئمة الجهمية والمعتزلة، ومن اتبعهم من متأخري الأشاعرة، وغيرهم، الذين عولوا على عقولهم، وجعلوها حاكمة على النصوص الشرعية.

---

(١) انظر: بيان تلبيس(٣/٣٨- ٤١) -وقد نص ابن تيمية على الرسالة التي ذكر الخطابي فيها كلامه كلامه هذا وهي الرسالة الناصحة-، وقد أشار إلى هذه الرسالة أبو عبد الرحمن الحسن بن عبد الرحمن العلوي في كتابه «الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة»(ص ٤٦) ضمن مؤلفات الخطابي، وعنوانها الكامل: «الرسالة الناصحة فيما يعتقد في الصفات»، ولم يذكر عنها أي معلومة.

(٢) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري للخطابي(٣/١٨٩٨- ١٨٩٩)، وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي(٢/١٦٨).

الثاني: عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد في هذا الباب، إلاَّ إذا كان لها أصلٌ في الكتاب والسنة المتواترة الصحيحة، أو بموافقة معانيهما، فما لم يكن له ذكر في الكتاب، ولا في السنة أصل، ولا له بمعاني الكتاب تعلق، فالواجب -كما ذكر-: هو التوقف في إطلاق الاسم به، مع الاشتغال بتأويله على ما يوافق أصولهم، ويزول معه معنى التشبيه.

فما ذكره الخطابي هنا، وتبعه على ذلك البيهقي، من أن أخبار الآحاد، إن كان لها أصل في الكتاب، أو السنة المتواترة، فإنها تقبل، وإن لم يكن كذلك، فإنها ترد، ويشتغل بتأويل الصفات الواردة فيها، فليس فيه شيءٌ جديد، بل هو رد للاحتجاج بأحاديث الآحاد في باب الصفات، لكن من طريق ملتوية، حتى يوهموا الناس، بأنهم يلتزمون بالرجوع إلى الكتاب والسنة، ولأجل هذا الأصل الفاسد أبطل هؤلاء كثير من الصفات الخبرية الواردة في السنة، بدعوى أنه ليس لها أصل في الكتاب، والسنة المتواترة: كصفة الساق، والرِجل، و القدم، والأصابع، وغير ذلك، ممَّا هو داخل تحت دائرة التعطيل والتحريف، لكن هو -يعني الخطابي، ومن اتبعه- مع ذلك لم يرد دلالة هذه الأخبار على الأسماء والصفات مطلقاً، بل اختار التوقف في إثباتها، مع الاشتغال بتأويلها، وصرفها عن ظاهرها المراد منها، حتى يدفع -بزعمهم- ما قد يتوهمه ضعاف العقول من التشبيه والتمثيل.

فرد أخبار الآحاد، وعدم الاحتجاج بها في إثبات الصفات، هي إحدى طريقي أئمة الأشاعرة، كأبي بكر الباقلاني من متكلمي الأشاعرة، وتبعه على ذلك طوائف من أئمة الأشاعرة الكبار: كابن فورك، والبغدادي، والبيهقي، وأبي المعالي الجويني، والرازي، والآمدي، وغير هؤلاء.

فموقف متقدمي الأشاعرة إذا من أخبار الآحاد -كما ذكر ابن تيمية سابقا-، لهم في ذلك طريقان[1]:

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٣/٣٦)، والأسنى للقرطبي(ص ٢٩).

- **أحدها:** قبولها والاحتجاج بها، وأنها تفيد العلم -وذلك إذا احتفت بها القرائن: كتلقي الأمة لها بالقبول، ونحو ذلك-، وهذا الذي عليه أكثر الأشعرية، كأبي إسحاق الإسفرائيني، وأحد قولي ابن فورك، وغيرهم، وهو الذي عليه جمهور أهل العلم من أصحاب المذاهب الأربعة، والمتكلمين، والفقهاء، وغيرهم[1].

يقول ابن تيمية -وذلك في معرض ردِّه على الجويني-: ((وأمَّا الأخبار: فمذهب أكثر أصحابه، أنها إذا تلقيت بالقبول أفادت العلم، كما تقدم ذكرهم لذلك عن الأستاذ أبي إسحاق، وهو الذي ذكره، وهو معنى ما ذكره الأشعري في كتبه عن أهل السنة، وذكر أنه قوله، وأن الإيمان بموجب هذه الأخبار واجب))[2].

وقد سبق نقل بعض كلام الأشعري الذي ذكره في كتابه الإبانة: و الذي أوضح فيه أن ديانته التي يدين الله بها، وقوله الذي يقول به: هو التمسك بالكتاب والسنة، وما روي عن الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث.

ويقول الأشعري أيضاً: ((وجملة قولنا: إنَّا نقر بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نرد من ذلك شيئاً))[3]، ثمَّ ذكر جملاً من مسائل التوحيد، وأصول العقيدة، ودلَّل عليها من الكتاب والسنة، وأبطل أقوال أهل البدع من المعتزلة وغيرهم، فيما نفوه .

فهذا مذهبه -رحمه الله- في هذا الباب -باب الأسماء والصفات-، وغيره من الأبواب، فقد صرح بقبوله للأخبار التي رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، دون التفريق بين متواترها، و مستفيضها، وآحادها، في العمل بها وقبولها.

ثمَّ إن ما ذكره ابن تيمية عن ابن فورك لعله في أحد قوليه، وهو الذي ذكره الجويني عنه في كتابه «البرهان»؛ حيث يقول: ((وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك -رحمه الله-:

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية(٨١/٥)، ومجموع الفتاوى(٣٥١/١٣)(٤٠/١٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(٣٤٨/١).

(٣) الإبانة للأشعري (ص ٩)

الخبر الذي تلقته الأئمة بالقبول محكوم بصدقه))[1]، وإلاَّ فهو يرى كذلك مذهب الخطابي و الباقلاني، في أنها لا تفيد العلم والقطع -على ما سيأتي ذكر كلامه فيما يأتي-.

وأمَّا عن أبي إسحاق الإسفرائيني، فذكر قوله كذلك الجويني في كتابيه: «الشامل»، و«البرهان»، و لم يرتضه، ورجح ما ذهب إليه الباقلاني[2].

يقول أبو المعالي: ((وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن الحديث المدون في الصحاح، الذي لم يعترض عليه أحد من أهل الجرح والتعديل، وهو ممَّا يقضي به في القطعيات، وليس من أصله أنه يبلغ مبلغ التواتر؛ إذ لو بلغه لأوجب العلم الضروري، ولكنه ممَّا يوجب العلم استدلالاً ونظراً، والصحيح في ذلك طريقة القاضي))[3].

- **الثاني**: عدم الاحتجاج بها وردها، وأنه لا تفيد العلم، وهذا الذي ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني، وتبعه على ذلك طوائف من متأخري الأشاعرة.

يقول الباقلاني -وذلك بعدما عرف خبر الواحد-: ((وهذا الخبر لا يوجب العلم على ما وصفناه أولاً، ولكن يوجب العمل إن كان ناقله عدلاً، و لم يعارضه ما هو أقوى منه...))[4].

ويقول ابن فورك: ((وإن ما عدا ذلك[5]: فمنه ما يصح على طريق الآحاد، ولا يوجب العلم والقطع، بل تلزم الحجة به على المكلفين من باب العمل، دون القطع بمُغيِّبه))[6].

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني(١/٥٨٤- ٥٨٥).

(٢) انظر: الشامل للجويني(ص ٥٥٧)، والبرهان له(١/٥٨٤).

(٣) الشامل للجويني(ص ٥٥٧).

(٤) تمهيد الأوائل وتقرير الدلائل للباقلاني(ص٤٤١)

(٥) يعني ما عدا المتواتر، والمستفيض، لأن الأخبار كما ذكر ابن فورك: أنها على ثلاثة أقسام: متواتر، ومستفيض، وآحاد. انظر: مشكل الحديث لابن فورك(ص ١٩).

(٦) مشكل الحديث(ص ١٠).

وذكر في موضعٍ آخر أن أخبار الآحاد تفيد الظن الغالب؛ و أن ما ورد فيها من الصفات فيقال إنها من باب الجائز الممكن؛ أي أنه يجوز أن يتصف بها الرب ﷻ، ولا تستحيل عليه أو تمتنع، وكما أن الخبر المقطوع به يفيد إطلاق اللفظ عليه ﷻ، فكذلك الخبر الغير مقطوع به، والذي لا يقتضي العلم قد يفيد ذلك، لكن مع عدم القطع بها، وجوَّز الاشتغال بتأويلها كما جوَّز الاشتغال بتأويل ما صح منها؛ لكي يرفع ما قد يتوهم منها من التشبيه.

يقول ابن فورك: ((وأمَّا ما كان نوع الآحاد، ممَّا صحت به الحجة من طريق وثاقة النقلة، وعدالة الرواة، واتصال نقلهم: فإن ذلك وإن لم يوجب العلم، والقطع، فإنه يقتضي غالب ظن، وتجويز، حتى يصح الحكم أنه من باب الجائز الممكن، دون المستحيل الممتنع.

وإذا كانت ثمرة ما جرى هذه المجرى من الأخبار ما ذكرناه، فقد حصلت به فائدة عظيمة لا يمكن التوصل إليها إلاَّ به، وهذا يقتضي أن يكون الاشتغال بتأويله، وإيضاح وجهه مرتَّبًا على ما يصح، ويجوز في أوصافه – عز ذكره -: محمولاً على الوجه الذي نبيِّنه، ونرتبه، من غير اقتضاء تشبيه، أو إضافة ما لا يليق بالله ﷻ إليه))[1].

والذي يظهر أن قوله هذا هو مفسِّر ومبيِّن لقوله السابق، وإذا كان كذلك فلا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها، كما ذكر ذلك ابن القيم؛ حيث قال: ((أن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين، فإن الظَّن الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الصفات بها، كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها، فما الفرق بين الطلب، وباب الخبر بحيث يحتج في أحدهما دون الآخر؟!))[2].

وقال ابن فورك في موضع آخر: ((فإن قيل: فإذا لم يكن خبر الواحد موجباً للاعتقاد والقطع، وليس في هذه الأخبار عمل يُقتضى ذلك منها بحسبه، فعلى ما ذا تحملوها؟

(١) مشكل الحديث(ص ١٩).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة(٤/١٥٧٠).

قيل: إنها وإن لم تكن موجبة للقطع مقتضية للعلم، فإنها مجوزة مغلبة، وقد يفيد الخبر التجويز من جهة إطلاق اللفظ، وقد يفيد ذلك من طريق القطع والاعتقاد، فإذا كان طريقه متواتراً، أو إجماعاً ظاهراً، أو كتاباً ناطقاً: فإنه يقتضي الاعتقاد، والقطع بحسبه، وإن كان ذلك مستنداً إلى أخبار آحاد عدول ثقات، كان الحكم بها على الظاهر واجباً من طريق التجويز، ورفع الإحالة، وإن لم يكن فيها القطع والاعتقاد»[1].

فهذه طريقة ابن فورك في أخبار الآحاد وهي أقرب الطرق، وإن كانت لا تخلوا من خطأ، هذا وقد خالف ابن فورك الخطابي في اختيار التوقف، فيما ورد في هذه الأخبار من الأسماء والصفات، وذكر ذلك أنه لا وجه له؛ حيث يقول: «واعلم أنه إذا كان لا بد من قبول أخبار العدول الثقات، ولا بد أيضاً من أن يكون لكلام الرسول عليه السلام الأثر والفائدة، وكان التوقف فيما يمكن معرفة معناه لا وجه له، وكان تعطيل هذه الأخبار لأجل توهم تعذر تخريجها، وترتيبها لا وجه له....-إلى أن قال-: وجب أن يكون الأمر فيها على ما قلناه ورتَّبناه»[2].

وممَّن سلك هذه الطريقة، وهي أخبار الآحاد لا تفيد العلم: عبد القاهر البغدادي –وهو متقدم–، فإنه يقول: «وأخبار الآحاد متى صحَّ إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة في العقل، كانت موجبة للعمل بها دون العلم»[3].

وذكر في موضع آخر شروط العمل بأخبار الآحاد الموجبة للعمل دون العلم، وكان من بينها: -أن يكون ممَّا يجوز في العقل كونه ولا يحيله.

- وأن يحتمل تأويلاً صحيحاً.

فإن اختلا أحد هذين الشرطين فإن الخبر عنده مردود.

---

(١) مشكل الحديث(ص ٣٠٧).

(٢) المصدر نفسه(ص ٣٠٧).

(٣) أصول الدين للبغدادي(ص ٢٦).

وأمَّا إن اختل الشرط الأول، حيث يرُوعُ ظاهره في العقول، لكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضاياَ العقول، فإنه مقبول عنده روايةً، مع تأويله بما يوافق عقله[1].

والمتأمل في كلام البغدادي، يلاحظ أنه صرَّح بشرط قبول هذه الأخبار: وهو أن لا تتعارض مع معقولهم، وأن تحتمل تأويلاً يوافق عقولهم، فجعل عقله هو الحاكم على هذه الأخبار، فما أحاله عقله، و احتمل تأويلاً يعارض عقله، فهو باطل عنده مردود غير معتبر، وأمَّا ما كان بعكس ذلك، فهو المقبول عنده، و لم يعلم هذا الرجل، أن الرسل عليهم الصلاة والسلام، تخبر بما تحار فيه العقول، لا بما تحيله العقول، فالعقول تعجز عن إدراك كيفية وحقيقة ما أخبرت به الرسل عليهم الصلاة والسلام من الأمور المُغيَّبة، كأخبار أسماء الرب ﷻ وصفاته ونحو ذلك، لكنها لا تحيل ذلك، فالله ﷻ أنزل كتاباً عربيا مبيناً، ليدبره الناس، وليعقلوا ما فيه من الآيات البيِّنات، فيؤمنوا بالأخبار، ويصدقوا بها، ويمتثلوا للأحكام، بفعل الطاعات، واجتناب المعاصي والمحرمات، فهذا حقيقة ما أخبرت به الرسل عليهم الصلاة والسلام، ومن لم يجعل الله نورا فما له من نور.

وهذا الذي ذهب إليه البغدادي، من رد أخبار الآحاد مطلقاً، إن عارضت معقوله، هو مخالف لما ذهب إليه أصحابه المتقدمين، كالخطابي، وابن فورك، والبيهقي، وغيرهم، فهؤلاء وإن اشتركوا جميعا في عدم الاحتجاج بها في إثبات الصفات، وأنها لا تفيد القطع والعلم، فإنهم لم يبطلوها من أصلها، فكما سبق ذكره عن الخطابي، فإنه اختار التوقف فيها، دون إثباتها أو ردها، وكذلك ابن فورك صرح بكون هذه الأخبار مقبولة، وما ورد فيها من الصفات، فهي جائزة في حقه سبحانه وتعالى، لا مستحيلة، أو ممتنعة، مع اتفاقهم بالاشتغال بتأويلها، حتى يزول –بزعمهم- ما يظنه بعض الناس أنها تقتضي التشبيه.

---

(١) أصول الدين(ص ٣٧- ٣٨).

القول الثاني

خالف متأخرو الأشاعرة أئمتهم المتقدمين، في هذا الباب العظيم، وادَّعوا دعاوى باطلة في الشرع، مخالفة لصريح العقل، متبعين في ذلك طريقة الجهمية، مجانبين لطريقة مشايخهم الأوائل -فضلاً عن طريقة السلف الصالح-؛ فأبطلوا دلالة نصوص القرآن والسنة على الصفات، نفياً وإثباتاً، وادَّعوا أنها أدلة ظنية ليست قطعية، وظواهر لفظية لا تفيد اليقين، وهي عرضة للتأويل، وجعلوا أصول الدين هي: العقليات المحضة التي لا تعلم بالسمع، بل تعرف عندهم بمجرد العقل، وجعلوا صحة الأدلة السمعية موقوفة على أدلتهم العقلية، فقالوا: لا يمكن معرفة صدق الرسول ﷺ ، وصحة الرسالة، إلاَّ بعد معرفة أدلتهم العقلية، وإذا استدلوا بالقرآن كان ذلك على وجه الاعتضاد والاستشهاد، لا على وجه الاعتماد والاعتقاد.

وقد جعل هؤلاء لأنفسهم قانوناً كلياً فيما يستدل به من كتب الله تعالى، وكلام أنبياء عليهم الصلاة والسلام، وما لا يستدل به، وردوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبئوا بها، وهو: أنه إذا تعارضت الأدلة السمعية، والعقلية، أو العقل والسمع، قدمت الأدلة العقلية على الأدلة السمعية، لأن العقل أصل للسمع، فلو قدم النقل على العقل، كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل للنقل، والقدح في أصل الشيء قدحٌ فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل معاً، فوجب تقديم العقل(1).

---

(1) تكلم ابن تيمية -رحمه الله- على هذا القانون الكلي في كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل»، وأبطله من أربعة وأربعين وجهاً، بين فيها فساد هذا القانون، الذي استند إليه متأخرو الأشاعرة في تعطيل نصوص القرآن والسنة، ونفي صفات الرب ﷻ، وقد قام فضيلة الشيخ عبد القادر عطا صوفي بدراسة تفصيلية لهذا القانون في كتابه الماتع «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات»(١/١٢٥) بما لا مزيد عليه.

ومن أكبر منظري هذا القانون الكلي: إمام الأشاعرة الرازي، وقد سبقه إليه طائفة من أصحابه، كأبي حامد الغزالي، وقد جعله قانوناً في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أُشكلت على السائل، وذلك في كتابه المشهور «قانون التأويل»، ووضع أبو بكر ابن العربي[1] قانوناً آخر، كما في كتابه «قانون التأويل»: مبنياً على طريقة أبي المعالي، ومن قبله، كالقاضي أبي بكر الباقلاني[2].

ويمكن أن نلخص دعاويهم في الجملة في الأمور التالية:

- **أحدها:** دعواهم أن أدلة السمع موقوفة على الأدلة العقلية، كدليل الحدوث والأعراف، فمعرفة الرسالة، ومعرفة صدق الرسول ﷺ ، وما أخبر به من الصفات والأسماء، ونحو ذلك، لا يمكن الوصول إليها إلاَّ بعد معرفة أدلتهم العقلية، فهذه العقليات هي عندهم أصل للسمع.
- **الثاني:** دعواهم وجود التعارض بين الأدلة السمعية، والأدلة العقلية –يعنون بها أدلتهم العقلية–، ثمَّ لأجل هذه الدعوى قالوا: بتقديم العقل على النقل، مستندين في ذلك إلى شبهات، وأوهام خيالية.
- **الثالث:** دعواهم أنه لا يرجع إلى الأدلة السمعية في إثبات الصفات، بل المرجع فيها إلى العقل؛ لأنها أدلة ظنية لا تفيد القطع، وهي عرضة للتأويل، والعقليات عندهم التي يسمونها أصول الدين إنما تعرف بمجرد العقل، وهي قطعيات عندهم.

---

(١) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي ابن العربي الأندلسي الإشبيلي المالكي، صاحب: «عارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي»، تتلمذ على يد أبي حامد الغزالي، فتأثر به، شارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، ولم يكن له خبرة بكلام السلف، وإن كان يعرف متون الصحيحين، وغيرهما. توفي سنة(٥٤٣هـ). انظر: وفيات الأعيان(٤٢٣/٣)، والسير للذهبي(١٩٧/٢٠)، ودرء التعارض(٣٣/٧).

(٢) انظر: درء التعارض(١/٤- ٦).

- **الرابع:** دعواهم أن الأخبار التي اعتمدها أهل السنة، وغيرهم، في إثبات الصفات هي أخبار آحاد، وهي لا تفيد العلم اليقيني، بل هي مظنونة، ولا يجوز الاستدلال بالظني على القطعي.

ومبدأ هذه الأقوال الفاسدة، ومعارضة نصوص الأنبياء بالآراء والأهواء، وتقديمها عليها، واختيار الهوى على الشرع، هو من فعل المكذبين للرسل عليهم الصلاة والسلام، وهي شبهة إبليس اللعين الأولى، فهو مصدرها ومبدؤها، وعنها تشعبت شعب الكفر والضلال، وسارت في الخليقة، فمبدأ كل الضلالات هو من تقديم الرأي على النص، واختيار الهوى في مقابلة الشرع، كما ذكر ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني -وهو من أئمة الأشاعرة- في أول كتابه «الملل والنحل».

قال الشهرستاني: ((اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختيار الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها، وهي النار، على مادة آدم عليه السلام وهي الطين، وانشعبت من هذه الشبهة سبع شبهات، وسارت في الخليقة، وسرت في أذهان الناس، حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة))[1].

وتلك الدعاوى الباطلة، نجدها صريحة في تقريراتهم وكلامهم في هذا الباب، وهذه بعض النقول عن بعض هؤلاء القوم:

١- أبو المعالي الجويني:

قسم أبو المعالي الجويني مدارك العلوم إلى ثلاثة أقسام[2]:

- **أحدها:** ما لا يدرك إلاَّ عقلاً: فهي كل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صدقاً، أي مما يتوقف عليه صحة السمع،

---

(١) الملل والنحل(١/١٢).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني(ص ٣٥٨- ٣٥٩)، ودرء التعارض(٥/٢٨٩) (٥/٣٨٧).

وصدق الرسالة: كمعرفة الصانع، وحدوث العالم، وكونه قادرا، وعالماً، وحيّاً، ونحو ذلك.

- **الثاني**: ما لا يدرك إلاّ سمعاً: فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يستحيله، وقد شهدت له شواهد السمع، وذلك مثل السمعيات المغيبة عنا، كأمور الآخرة، وما يجري فيها، ويتصل بهذا القسم عندهم: جملة الأحكام التكليفية، ونحو ذلك من المسائل.
- **الثالث**: ما يجوز إدراكه عقلاً، وسمعاً: وهو الذي تدل عليه شواهد العقول، ولا يتوقف عليه صحة الرسالة، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه: كجواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع، أي إثبات الوحدانية له في ربوبيته.

وبعد هذه المقدمة التي ذكرها، قال: «فيتعيَّن بعدها على كل معتن بالدين، واثق بعقله، أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية:

- فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها، ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلاّ القطع به.
- وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يحول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتديِّن يغلب على ظنه ثبوت ما دلَّ الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً.
- وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردودٌ قطعاً؛ فإن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به»[1].

---

(١) الإرشاد(ص ٣٥٩- ٣٦٠).

ويقول أيضاً -تحت مسألة وجوب النظر-: ((وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة، بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب، على ما أوردناه في الرد على المقلدين))[١].

وقال عن أخبار الآحاد: ((وأمَّا الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً))[٢].

فهذا بعض كلامه في هذه المسألة، وقد تضمن تلك الدعاوى الباطلة، ويظهر ذلك جليا في الأمور التالية:

- ما ذكره تحت مدارك العلوم، فإنه ذكر -تحت ما لا يدرك إلاَّ عقلاً- أن إثبات الصفات، ككون الله ﷻ قادراً، وحيا، وعالماً، ونحو ذلك، لا يمكن ذلك إلاَّ بعد معرفة صحة الرسالة، وصدق الرسول ﷺ، وصحة الرسالة عندهم موقوفة على معرفة الصانع، ووجوده، ومعرفة الصانع موقوف عندهم على معرفة حدوث العالم، وهو دليل الحدوث والأعراض -كما تقدم شرحه-، فإذاً لا يمكن الرجوع إلى السمع في إثبات الصفات، بل المرجع فيها إلى العقل.
- لَمَّا ذكر مدارك العلوم، قال بعد ذلك: إنه يجب النظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فاشترط في قبول ما دلت عليه هذه الأدلة أن لا يكون مستحيلاً في العقل، وأن تكون قاطعة في طرقها، وأن لا تحتمل تأويلاً، فما اجتمع فيه هذه الشروط كان السمع عنده قاطعا، وإذا اختلت هذه الشروط فلا سبيل عنده للقطع بالأدلة السمعية، فجعل العقل هو الأصل في هذا الباب.

وهذه الحجة التي ذكرها الجويني هنا، وهي اشتراط عدم استحالة العقل فيما دلت عليه الأدلة السمعية، وأن لا تحتمل تأويلاً، قد سبقه إليها البغدادي المتوفى سنة(٤٢٩هـ)

---

(١) الشامل في أصول الدين(ص ١١٩).

(٢) الإرشاد للجويني(ص ١٦١).

-كما تقدم النقل عنه-، إلاَّ أن البغدادي تكلم عنها في باب الأخبار التي جاءت من طريق الآحاد، وأمَّا الجويني فجعلها أصلا في هذا الباب، ولم يفرق بين القرآن، والسنة المتواترة، وبين أخبار الآحاد، فجعلها كلها من باب واحد.

ثمَّ إنه ذكر بعد ذلك أن الشرع لا يناقض العقل، فإذا كان ما جاء في الشرع مخالف لقضية العقل وجب عنده رده قطعاً، وليس مقصوده بأن الشرع لا يناقض العقل: أنه لا يوجد تعارض بين الأدلة الشرعية، والأدلة العقلية، بل مقصوده أن الشرع لا يجوز له أن يناقض العقل؛ لأن العقل هو الأصل في ثبوت الشرع، وإذا وجد ما يناقض العقل، فإنه مردودٌ عنده قطعاً.

- ثمَّ ما ذكره تحت طريق وجوب النظر: من أنه لم يعتمد فيها على ظواهر النصوص، معلِّلاً رأيه هذا: أن وجوب النظر لمعرفة الله ﷻ من الأمور القطعية التي لا يجوز الاستدلال لها بالأدلة الظنية، والتي هي عرضة للتأويلات، لكن قال: إنه يمكن الاعتضاد بها مع الإجماع، على شرط أن لا تحتمل تأويلاً، بل تبقى على ظاهرها، فجعل الاستدلال بها على وجه الاعتضاد لا على وجه الاعتماد.
- وما ذكره أخيراً من عدم الاحتجاج بأخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد، لأنها لا تفيد العلم، وجوز الإضراب عنها، وعدم الاشتغال بها، وهذه المسألة -كما سبق ذكرها- تقدمه بالقول بها بعض متقدمي الأشاعرة.

فهذا شرح كلام الجويني في هذه المسألة، وسيأتي الرد عليه، وعلى أصحابه، عند ذكر بقية النقول عن أصحابه.

٢- **أبو حامد الغزالي:**

ألف الغزالي كتاباً سماه «قانون التأويل»، وجعل فيه قانوناً كلياً في جوابه عن مسائل سئل عنها، اشكلت على السائل، وقد ذكر هذه الأسئلة في مقدمة كتابه، وقال: إنه يكره الخوض فيها، والجواب عنها، لكن قال إنه سيذكر قانوناً كليا يرجع إليه، وينتفع به في هذا النمط من الأسئلة.

فادَّعى أولاً: أن بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر، وظاهر الفكر، وذكر أن الخائضين فيه تحزبوا إلى أقسام، أرجعها إلى خمسة أقسام، -والقسم الخامس هم المقصودون في هذه المسألة-، وهذه الأقسام على سبيل الإجمال[(١)]:

- **القسم الأول:** قسم أفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وتباعدوا عن النظر في المعقول، فصدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً، وتأصيلاً، وهؤلاء إذا شوفهوا بإظهار التناقض في ظاهر المنقول، وكلفوا التأويل: امتنعوا، وقالوا: إن الله على كل شيء قدير.
- **القسم الثاني:** تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم، وجرَّدوا النظر إلى المعقول، ولم يكترثوا بالنقل، فإن سمعوا ما في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا: أن ذلك صوره الأنبياء، فنسبوا الأنبياء إلى الكذب لأجل المصلحة.
- **القسم الثالث:** جعلوا المعقول أصلاً، وضعف عنايتهم بالمنقول، وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه، وأنكروه، وكذبوا راويه، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث.

وهذا القسم جعلهم الغزالي من المتوسطين الذين حاولوا في الجمع والتلفيق بينهما، لكن ذكر أن هذا الرأي لا يخفى ما فيه من الخطر؛ حيث فيه ردٌّ للأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات، الذين بهم وصل الشرع إلينا.

- **القسم الرابع:** وهم من المتوسطين أيضاً، لكن جعلوا المنقول أصلاً، وتطرفوا من المعقول، فظهر لهم التصادم بين المنقول، وبعض أطراف المعقولات، لكن لما لم يغوصوا في المعقول لم يتبين عندهم المحالات العقلية.
- **القسم الخامس:** وقد جعلهم كذلك من المتوسطين أيضاً، وهم المقصودون في هذا الباب، وهم الفرقة المحقة عنده، يقول عنهم: «والفرقة الخامسة: هي الفرقة المتوسطة، الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما

---

(١) انظر: قانون التأويل(ص ١٥- ٢٠).

أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع، وكونه حقًّا، ومن كذَّب العقل فقد كذَّب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبيِّ والمتنبي، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلاَّ بالعقل.

وهؤلاء هم الفرقة المحقِّة، وقد نهجوا منهجاً قويماً، إلاَّ أنهم ارتقوا مرتقى صعباً، وطلبوا مطلباً عظيماً، وسلكوا سبيلاً شاقًّا، فلقد تشوقوا إلى مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكاً ما أوعره، ولعمري أن ذلك سهل يسير في بعض الأمور، ولكن شاق عسير في الأكثر»[1].

ثمَّ ذكر بعد ذلك وصايا ثلاث، والذي يهمنا في هذا المقام الوصية الثانية؛ حيث يقول فيها: «والوصية الثالثة: أن لا يكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل، فلعلَّه كذب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي الشرع»[2].

فهذا ملخص تقرير الغزالي، وهو لا يختلف نوعا ما عن طريقة شيخه الجويني، يتضح ذلك في الجوانب التالية:

- ادَّعى الغزالي في أول كلامه أن هناك تعارض بين العقل والنقل في أول الفكر والنظر، ثمَّ ذكر أقسام الناس حيال هذا الأمر، والذي يهمنا في هذا المقام: القسم الخامس، والذي ادَّعى أنهم الفرقة المحقة؛ حيث أنهم -على حد زعمه- جمعوا بين المعقول والمنقول، وجعلوا كل واحدٍ منها أصلاً، لكن هو يقول بعد ذلك: إن من كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صحة الشرع، وكيف يكذب العقل، وما ثبت الشرع إلاَّ بالعقل.

---

(١) قانون التأويل(ص ١٩- ٢٠).

(٢) المصدر نفسه(ص ٢١).

وله كلام آخر في هذا الباب نحى فيه منحى أبو المعالي الجويني، ذكره في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» -تحت الباب الثاني: في بيان وجوب التصديق بأمور ورد بها الشرع، وقضى بجوازها العقل-، وذكر تحت هذا الباب: مقدمة، وفصلين.

وفي مقدمته هذه قسم مدارك العلوم بنحو تقسيم الجويني، فقسمها إلى ثلاثة أقسام[(١)]:

- ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، أي معرفة عقلية: كمعرفة حدوث العالم، ومعرفة المُحدِث، وصفاته، وجعل هذه الأمور مما يتوقف العلم بها على معرفة صحة الرسالة، وصدق الرسول ﷺ، فلا يمكن معرفة صحة الشرع إلا بعد معرفة هذه الأمور العقلية.
- ما يعلم بالشرع دون العقل، أي عن طريق النقل: كمعرفة المغيبات، أو السمعيات، وهذه الأمور -كما ذكر- لا سبيل للعقل أن يبرهن على صحتها، بل أمر بالتصديق بها؛ لأنها من الممكنات التي يصح في العقل وجودها، أو عدم وجودها.
- ما يعلم بالعقل والشرع معاً: وهو كل ما له مجال في العقل، أي ما هو جائزاً عقلاً، وليس بمستحيل، وثبت ذلك في الشرع: كرؤية الله تعالى في الآخرة، وانفراد الله ﷻ بالخلق والاختراع.

ثمَّ ذكر بعد ذلك أن ما ورد في الشرع لا بد أن ينظر فيه:

أ- أن كل ما ورد به الشرع جائزاً عقلاً، أي ممكناً وليس بمستحيل: يجب التصديق به: فإذا كانت الأدلة السمعية صحيحة قطعاً، وجب التصديق به قطعاً، وإذا كانت الأدلة السمعية ظنية وجب التصديق به ظنا، ويحتاج إلى البحث عن الطرق العقلية فيها.

ب- وأمَّا ما قضى العقل باستحالته فيجب تأويل ما ورد السمع به؛ لأنه لا يتصور أن يشمل السمع على أمور مقطوع بصحتها، ومخالفة للعقل، فظواهر الآيات والأحاديث التي توهم التشبيه لا يقطع بصحتها، والصحيح منها ليس بقاطع، و يجب تأويله.

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد(ص ١٥١- ١٥٢).

فهذا ملخص ما قرره الغزالي في هذه المسألة -مما يهمنا في هذا المقام-، وصدق ابن تيمية -رحمه الله- إذ ذكر: أن كل واحد من هؤلاء يجعل لنفسه قانونا فيما جاءت به الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوه أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفهم لم يتبعوه[1].

٣- أبو بكر ابن العربي المالكي:

وهو تلميذ الغزالي، سلك طريقته في علم الكلام، وجعل هو كذلك قانوناً آخر في هذا الباب، وألف كتاباً: -سميٌّ كتاب شيخه الغزالي-، وسمَّاه «قانون التأويل»، وكان قد خالف شيخه في كثير من المسائل التي أجاب عنها شيخه، وقد ذكر ابن تيمية أنه سلك فيه طريقة الجويني، ومن قبله: كالباقلاني[2]، وقد يخالفهما في بعض المسائل.

فادَّعى ابن العربي -كما في أوائل كتابه- دعوى أصحابه وأشياخه، وهو أنه: ((لا يجوز أن يكون السمع طريقاً إلى معرفة الباري، ولا شيءٌ من صفاته؛ لأن السمع منه، فلا يعلم السمع إلاَّ به، ولا يعلم هو إلاَّ بالسمع، فيتعارض ذلك ويتناقض))[3].

ثمَّ ذكر في أواخر كتابه -تحت: ذكر الشبه القادحة في التأويل، وطرق الخلاص منه بهداية الدليل -كلاماً يشبه كلام شيخه أبي حامد، لكن اقتصر على ذكر أقسام المتوسطين الثلاثة الذين ذكر الغزالي عنهم أنهم حاولوا الجمع والتلفيق، وذلك عند تعارض العقل والنقل، وجعل القسم الثالث: هم الذين توسطوا في هذه المسألة، وجعلوا كل واحد منهما -أي النقل والعقل- أصلاً لنفسه.

---

(١) انظر: درء التعارض(١/٦).

(٢) درء التعارض(١/٦).

(٣) قانون التأويل لأبي بكر ابن العربي(ص ٤٦٢).

قال ابن العربي: ((ولا يصح أن يأتي في الشرع ما يضادُّ العقل؛ فإنه الذي يشهد بصحة الشرع، ويزكيه من وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول، فكيف يأتي الشاهد بتكذيب المزكي؟! هذا محال عقلاً))[1].

وليس مقصود ابن العربي بقوله: ((ولا يصح أن يأتي في الشرع ما يضادُّ العقل)): أنه لا يوجد تعارض بين العقل والنقل -كما سبق التنبيه عنه في كلام الجويني-، بل مقصوده أن الشرع لا يجوز له أن يناقض العقل، لأن العقل هو الأصل في معرفة صحة الشرع، فكيف ينقض الفرع أصله، يوضحه أكثر قوله في كتابه «المتوسط في الاعتقاد»: ((إن الشرع لا يجوز أن يَرِد بما يرده العقل، وكيف يصح ذلك، والعقل بمثابة المزكي للشرع، والمعدل له، فكيف يصح أن يجرح الشاهد مزكيه))[2].

ثمَّ قال بعد ذلك: ((إن العقل والشرع إذا تعارضا، فإنما ذلك في الظاهر بتقصير الناظر:

- وقد يظهر للناظر المقصر أن يجعل الشرع أصلاً، فيرد إليه العقل.
- وقد يرى غيره أن يجعل العقل أصلاً، فيرد إليه الشرع.
- وقد يتوسط آخر، فيجعل كل واحد منهما أصلاً لنفسه.

فالناظر الذي قدم المعقول سيأتيه من ظاهر الشرع ما يقلب حقيقة الشرع، ولا سبيل إليه.

والذي يجعل العقل أصلاً، والشرع تبعاً، إن أخذه كذلك مطلقاً، ورد ما ينكره القلب ببادئ الرأي في مورد الشرع، ممَّا يستحيل في العقل.

- فإن وقف في وجه الشرع فهو مكذب.
- وإن قال بما في الشرع فهو متناقض.

(١) قانون التأويل(ص ٦٤٦).

(٢) المتوسط في الاعتقاد(ص ١١).

- وإن توسط فهو الناظر العدل، يجعل كل واحد منهما أصلاً، عقلاً ونقلاً، وينظم سلك المعرفة من دررها»[1].

إن المتأمل في كلام ابن العربي هذا يجده قد وقع في بعض التناقض -وهذا حال كل من أعرض عن الوحيين وقدم عقله-؛ وذلك أنه ذكر في أول كلامه أن تَوَهُم التعارض بين نصوص الشرع وبين العقل، إنما ذلك في حسب الظاهر، وسببه تقصير الناظر في ذلك، وهذا حق لو أنه عمل به؛ إذ قد جعل هؤلاء الناظرين المقصرين أنواع:

- فالنوع الأول: من يجعل الشرع أصلاً، فيرد إليه العقل، ولم أجده -والله أعلم- قد علق على هذا الصنف، بل إنما انصب تعليقه على النوع الثاني، وهم:
- من قدم العقل، وجعله الأصل، ورد إليه الشرع، فذكر عن هذا الصنف أنه سيأتيه من ظاهر الشرع ما يقلب حقيقة الشرع، فقال عنه إنه لا سبيل إليه؛ أي والله — أعلم -لا سبيل له إلى قلب حقيقة الشرع.
- ثمَّ ذكر أن من جعل العقل أصلاً، والشرع تبعاً، ورد عليه ما ينكره القلب ببادئ الرأي في مورد الشرع، مما يستحيله العقل، ثم قال: إن من وقف في وجه الشرع فقدم العقل فهو مكذب، وإن قال بما في الشرع فهو متناقض؛ أي أنه لا يمكن القول بما في الشرع وإهمال العقل لأن العقل هو أصل الشرع، كما هي طريقته التي أفصح بها في أول كلامه.
- ثم في آخر كلامه زعم أن التوسط في هذا المسألة هو أن يجعل العقل والشرع كلاهما أصلاً، وهذا عين التناقض، إذ كيف يدعي في أول كلامه أنه لا يجوز أن يأتي في الشرع ما يناقض العقل؛ لأن العقل هو الأصل، وهو المزكي للشرع، ولا يجوز عنده الاعتماد على السمع في معرفة حدوث العالم، ومعرفة الرب ﷻ، وصفاته، وقد أنكر على الجويني اعتماده على السمع في نفي النقائص عن الله ﷻ، كما سيأتي ذكره عند الرد عليهم، ونحو ذلك مما سبق وأن قرره، ثم في الأخير يدعي أن من جعل العقل والشرع أصلا هو المتوسط المعتدل؟!.

---

(١) قانون التأويل(ص ٦٤٧).

وابن العربي -كما ذكر عنه ابن تيمية- أنه ممن يسلك في العقليات مسلك الاجتهاد ويغلط فيها، وقد شارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، مع أنه ممن يعرف متون الصحيحين، وغيرها، لكن لم تكن له من الخبرة بكلام السلف والأئمة في هذا الباب ما كان لأئمة السنة[(١)].

ولهذا وقع في التناقض في تقريره هذه المسألة، وهذا عادتهم يغلب عليهم التناقض والاضطراب في أكثر المسائل التي يقررونها.

٤- أبو عبد الله الرازي:

يعتبر الرازي: إمام الفلاسفة والمتكلمين، والمرجع في أصول الدين عند الأشاعرة، ومن شايعهم، وإليه يفزع في حل المشكلات والمعضلات، فهو عندهم الإمام المطلق، والعلامة المحقق، وهو من أكبر منظري هذا القانون الكلي، وكتابه «أساس التقديس»: إنما بناه على هذا القانون، فعطل به نصوص الصفات، وسلك فيه مسالك الجهمية الذين عارضوا القرآن والسنة بعقولهم، وأبطلوا دلالتهما على الصفات، ونحوها من أصول العقائد، بل قد زاد على أسلافه الجهمية بدعة أخرى: وهي أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين.

وكلامه في تقريره هذا القانون مشهور معلوم، مبثوث في متفرقات كتبه الكلامية، ومن تلك النصوص -وهو أجمعها وأكملها في تحرير قانونه- ما ذكره في كتابه «أساس التقديس»؛ حيث قال فيه: ((اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثمَّ وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلوا الحال من أحد أمور أربعة:

- إمَّا أن يُصدَّق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو مُحال.
- وإمَّا أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.
- وإمَّا أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

---

(١) انظر: درء التعارض(٧/٣٣- ٣٤).

- وإمَّا أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلاَّ إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ.

ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهما، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلاَّ أن يُقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية:

- إمَّا أن يقال: إنها غير صحيحة.
- أو يقال: إنها صحيحة، إلاَّ أن المراد منها غير ظواهرها.
- ثمَّ إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر التأويلات على التفصيل.
- وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وبالله التوفيق»[(1)].

وقد صرح في كتابه «محصل الأفكار» أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين إلاَّ عند تيقن أمور عشرة؛ حيث قال: «الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلاَّ عند تيقن أمور عشرة:

- عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ.
- وصحة إعرابها.
- وتصريفها.
- وعدم الاشتراك والمجاز.
- والتخصيص بالأشخاص والأزمنة.

---

(1) أساس التقديس(ص ٢٢٠- ٢٢١).

- وعدم الإضمار.
- والتقديم والتأخير.
- وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيًّا، فما ظنك بالنتيجة»[1].

فهذه بعض النقول عن هؤلاء المنظرين في هذا الباب العظيم الذي ضل فيه هؤلاء، وكل من جاء بعدهم قد سلك طريقتهم، وأخذ عنهم، كالآمدي، والإيجي، والتفتازاني، والجرجاني، والسنوسي، وغيرهم[2]، فكلهم ادعوا أن الأدلة النقلية لا يرجع إليها في إثبات الصفات؛ لأنها أدلة ظنية لا تفيد اليقين، وهي عرضة للتأويلات، وتكثير أقوالهم في هذا الباب، وتسويد الصفحات بها، مما قد يؤدي إلى التطويل الممل، لأنها كلها على منهاج واحد، وتصدر من منبع واحد، وأقوال أصحابها تغني عن مقالاتهم التي هي ترديد لما قاله أولئك، ورجعٌ لصدى عباراتهم لا غير.

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين(ص ١٤٣)، وانظر: المطالب العالية له(٧١/٩).

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(٢١٤/١)(٣٢٤/٤- ٣٢٦)، والمواقف للإيجي(ص ٤٠)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٥٠/٢)، وشرح المواقف للجرجاني(٥٦/٢).

الرد والمناقشة

أولاً: تقرير متقدمي الأشعرية: أن إثبات الصفات، إنما يعتمد فيه على القرآن الكريم، وعلى الأحاديث الصحيحة المشهورة، دون قول أحد من الناس، فيه ردٌّ صريح، وإبطال لمذهب متأخري الأشاعرة، الذين مالوا إلى التجهم، وادَّعوا أن النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، لا يعول عليها في إثبات الصفات، وإنما المعول فيها على عقولهم، فما وافقها أثبتوه، وما لم يوافقها نفوه.

وفي نفس الوقت هو حجة عليهم أنفسهم، وأضرابهم الذين تركوا موجب هذه الطريق القويم، ونفوا عن الله ﷻ أشياء لم ينطق بها كتاب، ولا سنة، ولا قالها أحد من أئمة المسلمين، وقالوا إن العقل نفاها، وهي عند التحقيق لا يقتضيها العقل الصحيح؛ كقولهم: إن الله تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا متحيِّز، ولا في جهة، ولا يشار إليه بحس، ولا يتميز منه شيء من شيء، وعبروا عن ذلك بأنه تعالى: ليس بمنقسم، ولا مركب، وأنه لا حد له، ولا غاية، ونحو ذلك، يريدون بذلك أنه يمتنع عليه أن يكون له حد، وقدر، وأمثال ذلك.

وكذلك حجة عليهم في الإثبات: فإن الله ﷻ وصف نفسه بصفات، كالصفات الاختيارية ، ووصفه رسوله ﷺ بصفات، فكنتم أنتم الذين تزعمون أنكم من أهل السنة والحديث، وتقولون: لا نثبت إلاَّ ما أثبته الله، ورسوله ﷺ : تارة تنفونها، وتحرفون نصوصها، أو تجعلونها لا تعلم إلاَّ أماني، وتارة تقرونها إقراراً تنفون معه ما أثبتته النصوص من أن يكون النصوص نفته[1] .

فيقال لهم: إمَّا أن تثبتوا موجب ما تقول به هذه النصوص الشرعية، وتنفون موجب ما تنفيه هذه النصوص، فتجمعوا بين النفي والإثبات، على طريقة القرآن والسنة، فتسلموا من التناقض والاضطراب، وتوفوا ما ادعيتموه من اتباع هذه السبيل القويم، وإمَّا أن تنفوا ما لم تنفه هذه النصوص، أو تنفوا ما أثبتته هذه النصوص، وأنتم مع ذلك تثبتون بعض ما أثبته النصوص –كالصفات الخبرية – فتقعون في التناقض والاضطراب.

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٣/٤٤).

ثانيا: وهو أن ما ذهبوا إليه من أخبار الآحاد لا تفيد العلم، وأنه لا يحتج بها في باب العقيدة، فهذا قول مردود عليهم، مخالف لجمهور أهل العلم، وإنما هو قول شرذمة من المتكلمين، وتبعهم على ذلك طوائف من فقهاء المذاهب، وقد أبطله علماء المسلمين قديماً وحديثاً[١]، وتكلم الناس على إفادة خبر الواحد في مصنفات مفردة، ومنهم من ضمنه في كتبه، سواء كانت ذلك في كتب السنة والعقائد، أو كتب الحديث، أو كتب أصول الفقه، أو في غيرها[٢] .

ومن أفضل من رد عليهم في هذا الباب: الإمام ابن القيم رحمه الله ، في كتابه النافع «الصواعق المرسلة»، وأبطل مذهب هؤلاء من أوجهٍ كثيرة، من نحو «عشرين دليلاً» تقريبا، وكذلك الإمام العلامة الألباني رحمه الله أبطل هذا القول من «عشرين وجهاً» في رسالته الماتعة: «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة»[٣]، ولعلي أذكر بعض هذه الأوجه؛ لاقتضاء المقام لذلك:

أحدها: دعوى هؤلاء أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم هو خرقٌ للإجماع المعلوم بالضرورة؛ يعني إجماع الصحابة ﷺ، وإجماع التابعين، وإجماع أئمة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية، وغيرهم، وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين والفقهاء[٤]، وهو مخالف

---

(١) قال الإمام الألباني -رحمه الله-: «وقد كتب في الرد على هذا الرأي الشاذ كثير من علماء المسلمين قديماً وحديثاً» رسالة «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة»(ص٣).

(٢) وعلى رأس هؤلاء الأئمة الإمام الشافعي -رحمه الله- كما في رسالته في أصول الفقه، -المشهورة باسم الرسالة-(٣/٤٠١- ٤٧١)، فقد عقد فصلاً في تثبيت خبر الواحد، وساق في ذلك أحاديث، وبيَّن وجه الدلالة منها، وكذلك الإمام البخاري -رحمه الله- عقد باباً في صحيحه (٨٦/٩) في إجازة خبر الواحد الصدوق في الآذان، والصلاة، والفرائض، والأحكام، وساق في ذلك أحاديث، وغيرهم كثير.

(٣) انظر: مختصر الصواعق(١٥٣٤/٤- ١٥٥٥)، ووجوب الأخذ بحديث الآحاد للألباني(ص ٥- ٣٦).

(٤) انظر: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم -اختصار الموصلي-(١٤٧١/٤- ١٤٧٢).

لمذهب شيوخهم المتقدمين، كأبي الحسن الأشعري، وغيره، الذين وافقوا الصحابة، وقالوا بموجب هذه الأخبار النبوية الثابتة عن النبي ﷺ، وأنكروا على المعتزلة والجهمية مذهبهم في ذلك.

قال الإمام الشافعي: «ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد، والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلاَّ وقد ثبته، جاز لي، ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد، بما وصفت من أن ذلك موجوداً على كلهم»[1].

الثاني: آيات من القرآن الكريم، وأحاديث من السنة النبوية تفيد قبول أخبار الآحاد، وظاهرة الدلالة في تثبيت أحاديث الآحاد، وأنها تفيد العلم والعمل، منها:

١- من القرآن الكريم:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[2].

وجه الدلالة: أن الطائفة في كلام العرب تقع على الواحد، والجماعة[3]، فأخبر الله ﷻ أن الجماعة، أو الواحد من الطائفة إذا نفر وتفقه في الدين، ورجع إلى قومه، فأنذرهم، وأعلمهم بما فرض الله عليهم، وجب عليهم قبول قوله، والانتهاء إلى ما أخبرهم، ولا يجوز عليهم رد قوله، والإنذار والإعلام إنما يفيد العلم، وقوله ﴿ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ نظير قوله في آياته المتلوة والمشهودة: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[4] ، ﴿ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ

(١) الرسالة للشافعي(٣/٤٥٧).

(٢) سورة التوبة الآية(١٢٢).

(٣) انظر: تفسير الطبري(١٤/٥٧٢)، ومعجم مقاييس اللغة(٣/٤٣٢)، والنهاية لابن الأثير(٣/١٥٣).

(٤) سورة الأعراف الآية(١٧٦).

﴾ [1]، ونحو ذلك من الآيات، وهو سبحانه تعالى إنما يذكر ذلك فيما يحصل العلم، لا فيما يفيد العلم[2].

وقال تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[3]، **ووجه الدلالة:** أن الله أمر من لم يعلم من عباده أن يسأل أهل الذكر، وهم أولوا الكتاب والعلم، ولولا أن أخبارهم تفيد العلم، لم يأمر بسؤال من لا يفيد خبره علماً، وهو سبحانه لم يقل سلوا عدد التواتر، بل أمر بسؤال أهل الذكر مطلقاً، فلو كان واحداً لكان سؤاله وجوابه كافياً[4].

وهناك آيات أخرى في هذا الباب ذكرها ابن القيم في كتابه العظيم «الصواعق المرسلة»، وبين وجه الدلالة منها، فأحيل القارئ إليها.

١- ومن السنة أحاديث كثيرة، أكتفي منها بثلاثة أحاديث:

- حديث عبد الله بن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «نضَّر الله امرءًا سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلَّغها فرب حامل فقه إلى غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[5].

قال الإمام الشافعي: «فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها، أمر أن يؤديها ولو واحد[6]: دل على أنه لا يأمر أن يؤدي عنه إلاَّ ما تقوم به الحجة على

---

(١) سورة يوسف الآية(٤٦).

(٢) انظر وجه الاستدلال بهذه الآية: الحجة في بيان المحجة للأصبهاني(١/٣٤٥)، ومختصر الصواعق لابن القيم(٤/١٥٣٧- ١٥٣٨)، واستدل بها الإمام البخاري في صحيحه(٨٦/٩) -تحت باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الآذان، والصلاة، والفرائض، والأحكام-.

(٣) سورة النحل الآية(٤٣).

(٤) انظر: مختصر الصواعق(٤/١٥٣٨).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه برقم(٣٦٦٠)(كتاب العلم، باب فضل نشر العلم)، وابن ماجة في مواضع من سننه منها: برقم(٢٣٠)(باب من بلغ العلم)، والترمذي في مواضع من سننه منها: برقم(٢٦٥٨)(كتاب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع).

(٦) هذه العبارة في الرسالة للشافعي مضطربة لفظاً ومعنىً؛ حيث فيها : «وأدائها امرءا يؤديها،

على من أدَّى إليه؛ لأنه إنما يؤدي عنه حلال يُؤتى، وحرام يُجتنب، وحد يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين ودنيا»[1].

والمقصود كما قال ابن القيم: «أن خبر الواحد العدل لو لم يفد علماً، لأمر رسول الله ﷺ أن لا يقبل من أُدِّي إليه إلاَّ من عدد التواتر الذين يحصل العلم بخبرهم، ولم يدع للحامل وإن كان واحداً، لأن ما حمله لا يفيد العلم، فلم يفعل ما يستحق به الدعوة وحده، إلاَّ بانضمامه إلى أهل التواتر، وهذا خلاف ما اقتضاه الحديث، ومعلوم أن رسول الله ﷺ إنما ندب إلى ذلك، وحثَّ عليه، وأمر به لتقوم الحجة على من أدى إليه، فلو لم يفد العلم لم يكن فيه حجة»[2].

- وحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «بينا الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله ﷺ قد أُنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة. فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة»[3].

وجه الدلالة منه: أن أهل قباء هم أهل سابقة وفقه وعلم، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها، وهو أمرٌ مقطوع به، ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله تعالى في القبلة، إلاَّ بما يوجب علمه والعمل به، وتقوم عليهم به الحجة، ولم يسمعوا من رسول الله ﷺ ما أنزل الله في تحويل القبلة، فيكونوا مستقبلين بكتاب الله، وإنما انتقلوا بخبر واحد، كان عندهم من أهل الصدق، عن فرض كان عليهم، ولولا حصول العلم لهم بخبر

والإمرءُ واحد»، والذي أثبته هو من «مختصر الصواعق»(٤/١٥٤٨) لابن القيم، وهو يوافق في المعنى ما ذكره الأصبهاني في المحجة(١/٣٤٦) -والذي اعتمد على كلام الشافعي في تثبيت خبر الواحد-.

(١) الرسالة للشافعي(٣/٤٠٢- ٤٠٣)، وذكر هذا الوجه نفسه الأصبهاني في كتابه الحجة (١/٣٤٥- ٣٤٦).

(٢) مختصر الصواعق(٤/١٥٤٨- ١٥٤٩).

(٣) أخرجه البخاري برقم(٤٠٣)(كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة)، ومسلم برقم (٥٢٦)(كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة).

الواحد، لم يتركوا المقطوع به المعلوم لخبر لا يفيد العلم، ولذلك لم يفعلوا ذلك إلاَّ عن علم منهم بأن الخبر الواحد يثبت بمثله، ولو كان ما قبلوه من خبر الواحد عن رسول الله ﷺ لا يجوز، لقال لهم رسول الله ﷺ قد كنتم على قبلة فرضها الله عليكم، و لم يكن لكم تركها إلاَّ عن علم يقوم به عليكم حجة من سماعكم مني، أو أكثر من خبر واحد، فلما لم يحصل ذلك، مع ما ذكر، دل ذلك على وجوب قبول خبر الواحد، وأنه يفيد العلم[1].

- ومنها حديث أنس ﷺ أنه قال: «كنت أسقي أبا طلحة الأنصاري، وأبا عبيدة بن الجراح، وأُبي بن كعب شراباً من فضيخ وهو تمر[2] فجاءهم آتٍ، فقال: إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقمت إلى مهراس[3] لنا فضربتها بأسفله حتى انكسرت»[4].

وجه الدلالة منه: أن هؤلاء الصحابة هم في العلم والمكان من النبي ﷺ، وتقدم الصحبة بالموضع الذي لا ينكره عالم، وقد كان الشراب عندهم حلالً، فجاءهم آت فأخبرهم بتحريم الخمر، فقبلوا منه خبر التحريم لما كان حلالاً، فكسروا الجرار، وأراقوا الخمر، و لم

---

(١) انظر: الرسالة للشافعي (٤٠٧/٣)، والحجة في بيان المحجة للأصبهاني(٣٤٧/١)، ومختصر الصواعق (١٥٣٤/٤).

(٢) في رواية مسلم -رقم(١٩٨٠)- «من فضيخ وتمر »، وفي فتح الباري(٣٨/١٠) «من فضيخ زهوٍ وتمر» بدل «الواو» «زاي».

والزهو: هو البُسر الذي يحمر أو يصفر قبل أن يترطب، واختلف في الفضيخ: وأكثرهم على أنه اسم للبسر إذا نبذ وشذخ، وقد يطلق الفضيخ على خليط البسر والرطب، وكما يطلق على البسر وحده، وكذا التمر وحده. انظر: التمهيد لابن عبد البر(٢٤٤/١)، وشرح النووي لمسلم(١٥٢/١٣)، والنهاية لابن الأثير(٤٥٣/٣)، وفتح الباري لابن حجر(٣٨/١٠).

(٣) المهراس: إناء يتخذ من صخر وينقر، وقد يكون كبيراً كالحوض يسع كثيراً من الماء، وقد يكون صغيراً بحيث يتأتى الكسر. انظر: شرح مسلم للنووي(١٥١/١٣)، والنهاية لابن الأثير(٢٥٩/٥)، وفتح الباري لابن حجر(٣٨/١٠).

(٤) أخرجه البخاري برقم(٧٢٥٣)(كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد...)، ومسلم برقم(١٩٨٠)(كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر).

يقل أنس، ولا هم، ولا واحد منهم: نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله ﷺ، ونسمع منه شفاها، مع قربه منا، أو يأتينا خبر عامة يبلغ حد التواتر، وذلك أنهم لا يقدموا على إهراق حلالاً، ولا على إتلاف مالٍ؛ لأنه من الإسراف المحرم، بمجرد خبر من لا يفيد خبره العلم، ورسول الله ﷺ إلى جانبهم وجارهم، فقام خبر ذلك الآتي عندهم مقام السماع من رسول الله ﷺ بحيث لم يشكوا، ولم يرتابوا في صدقه[1].

هذا ما يمكن ذكره في هذا الباب، والكلام على تثبيت خبر الواحد، مما يطول الكلام فيه، ويكفي في رده أنهم خرقوا إجماع الأمة، وخرجوا عن جماعة المسلمين، وأبطلوا السنة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، وكفى بذلك ضلالاً وإثماً مبيناً.

ثالثا: دعوى الخطابي أن أهل الحديث قد تعلقوا في هذا الباب بألفاظ لا تصح من طريق السند، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ، فجعلوها أصلاً في الصفات، هذه دعوى مجردة من الدليل والبرهان، وهي باطلة من أساسها، ومِمَّا هو معلوم ومشهور لدى العام والخاص، أن أهل الحديث هم من أحرص الناس على معرفة صحيح الأحاديث من ضعيفها، إذ هي صناعتهم التي يتميزون بها -والخطابي من جملة المنتسبين لعلماء الحديث-، وهم من أحرص الناس على إثبات أمور العقيدة بالسنة الصحيحة الثابتة -سواءً كانت متواترة أو مشهورة أو آحاد-، وهذا الأمر -والله أعلم- مما لا يحتاج إلى تدليل.

رابعاً: دعوى متأخرة الأشعرية أنه لا يرجع إلى أدلة القرآن والسنة في إثبات الصفات، هي دعوى يخالفهم فيها أئمتهم المتقدمين، الذين ينتسبون إليهم، ويدعون سلوك طريقتهم؛ فإن الأشعري، وأئمة أصحابه الكبار كما سبق تقريره- كانوا يرون وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقاً، ولم يكونوا يقولون: إنه لا يرجع إلى السمع في إثبات الصفات، بل كانوا يقولون: إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع، فالشرع عندهم هو الذي يعتمد عليه فيما يسمونه بأصول الدين، والعقل عاضدٌ له معاون، ولهذا أثبت الأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين، الصفات الخبرية الواردة في القرآن والسنة -وذلك في

---

(١) انظر: الرسالة للشافعي(٣/٤٠٩)، والمحجة للأصبهاني(١/٣٤٨)، ومختصر الصواعق (٤/١٥٥١).

الجملة-، وأثبتوا علوه سبحانه وتعالى، واستدلوا له بالأدلة السمعية، وبالأدلة العقلية أيضاً -كما سيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله -، وكل ذلك حجة على هؤلاء المتأخرين الذين أبطلوا دلالة القرآن والسنة على الصفات، وخالفوا أئمتهم الذين ينتسبون إليهم، وسلكوا طريقة الجهمية والمعتزلة.

والعجيب أن أبا المعالي الجويني يحكي عن أصحابه -الذين سماهم أهل الحق-، أنهم نابذوا أهل البدع كالمعتزلة، وخالفوا طريقتهم، واتبعوا السمع والشرع، وأثبتوا ما أنكره هؤلاء المعتزلة من أصول العقائد، كمسألة الرؤية، والصراط، والميزان، ونحو ذلك من أمور الآخرة، ثمَّ هو يسلك مسلك هؤلاء المبتدعة في مسائل الصفات، وينفيها، ويخالف أئمة أصحابهم، ويبطل دلالة السمع والشرع على الصفات، ويعتمد على العقل في هذا الباب، فكيف يسوغ لنفسه مخالفة أصحابه الذين شهد لهم بأنهم أهل الحق، وأنهم متبعون للشرع والسمع، ثمَّ يعلن مخالفتهم؟! فأين مخالفتهم والرد عليهم -كما رد عليهم في مسألة الصفات الخبرية، وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله-، من دعوى أنهم الطائفة المحقة الذين اتبعوا الشرع والسمع؟!.

قال الجويني: «اعلم أن أهل الحق نابذوا المعتزلة وخالفوهم، واتبعوا السمع والشرع، وأثبتوا الرؤية والنظر، وأثبتوا الصراط والميزان، وعذاب القبر، ومسألة منكر ونكير، والمعراج والحوض، واشتدَّ نكيرهم على من ينسب إلى إنكار الأخبار، والمستفيض من الآثار في هذه القواعد والعقائد»(١).

فانظر -رحمك الله- كيف يحكي عن أصحابه أنهم اتبعوا الشرع والسمع، وأنهم اشتد نكيرهم على من أنكر الأخبار الصحيحة، والمستفيض من الآثار، ثمَّ هو يخالف ذلك

---

(١) انظر: التسعينية لابن تيمية(٣/٩٠٠) -وقد نقل كلامه بطوله، لكن أوردت ما يناسب هذا المقام-، وقد ذكر محقق كتاب «التسعينية» الدكتور: محمد بن إبراهيم العجلان أنه بحث عنه في كتب أبي المعالي المتيسرة، و لم يجده، وهو كما قال، لكن ذكر أن القرطبي أورده في كتابه «الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته» -مخطوط-، وقد حصلت على المطبوع منه -وقد طبع متأخراً- لكني تصفحته من أوله إلى آخره فلم أقف على كلام أبي المعالي الجويني.

مخالفة صريحة، ويتبع هؤلاء المبتدعة، ويرضى لنفسه الدخول معهم فيما أنكره أئمة أصحابه على هؤلاء.

خامساً: دعواهم أن صحة الرسالة، وتصديق الرسول ﷺ، موقوف على أدلتهم العقلية؛ كدليل الحدوث والأعراض، فهذه دعوى كذلك يخالفهم فيها أئمتهم المتبوعين، كالأشعري، والخطابي، وغيرهم، فإنهم صرحوا بأن تصديق الرسول ﷺ، ليس موقوفاً على دليل الحدوث والأعراض، وذكروا أن الاستدلال بدليل الحدوث والأعراض من البدع المحرمة في دين الرسل -عليهم الصلاة والسلام-، فأئمتهم المتقدمين لا يقولون: إن دلالة السمع موقوفة عليه، بل هذا من أقوال المعتزلة القائلون: بأن دلالة السمع موقوفة على صحته، وصرحوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب، ويمتنع من الصفات، بل ولا الأفعال، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة، وإن وافق العقل، فكيف إذا خالف؟![1].

وهذه الطريقة هي التي سلكها أبو المعالي الجويني، وأتباعه، وخالفوا فيها أئمتهم الكبار الذين يدعون الانتساب إليهم، وهو حجة عليهم.

كيف والرازي -وهو صاحب القانون الكلي-، قد اعترف بما يبيِّن أن الشرع ليس مبنيًّا على معقول يعارض شيئاً منه، وأن من الطرق النظرية العقلية التي بها يعلم صدق الرسول ﷺ ما لا يناقض شيئاً من السمعيات[2].

سادساً: ومما يدل على بطلان وفساد مذهب متأخري الأشاعرة: أنهم لم يلتزموا ما ذكروه من أنه لا يرجع إلى السمع في إثبات الصفات، ونحوها من مسائل العقيدة، بل تجدهم يلجئون إلى السمع، وما سموه بالظواهر النقلية، وذلك في حالة عجزهم عن إقامة الدليل العقلي على ما انتصبوا إليه، أو نحو ذلك من الأسباب.

---

(١) انظر: درء التعارض(١٤/٢).

(٢) انظر: درء التعارض(٩٣/١)(٢٨٨/٥).

فهذا الجويني -إمام محققيهم- يفر إلى السمع للدلالة على نفي النقائص عن الله ﷻ، وإثبات الكمال له سبحانه تعالى؛ حيث يقول: ((فإن قيل: من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع، والبصر، فما دليلكم على ذلك؟.

هذا ممَّا كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضى ممَّا ذكروه في هذا المدخل إلاَّ الالتجاء إلى السمع؛ إذ قد أجمعت الأئمة، وكل من آمن بالله تعالى على تقدس الباري تعالى عن الآفات والنقائص))[1].

فهذا الجويني، -وهو ممن ادَّعى أن لا يجوز الرجوع إلى الظواهر النقلية لإثبات الصفات، ونحوها-، يلجأ إلى السمع، ويعرض عن الطرق العقلية التي زعم أنها قواطع عقلية، وبراهين يقينية، ويخالف أصله الذي أصله في هذا الباب، وهذا عين التناقض والاضطراب، ولهذا فإن أئمة أصحابه أدركوا هذا التناقض الذي وقع فيه الجويني، وتعجبوا من صنيعه هذا.

من ذلك قول القاضي أبي بكر ابن العربي: ((وعوَّل الجويني على أن الأمة قد أجمعت على نفي الآفات عن الباري تعالى، ولا مستند إلاَّ السمع، وما قاله المتكلمون لا يرتضيه.

وإنما ذكرنا لكم هذا لتتخذوه قانوناً، وتعجبوا من رأس المحقِّقين يُعوِّل في نفي الآفات على السمع، ولا يجوز أن يكون السمع طريقاً إلى معرفة الباري، ولا شيء من صفاته؛ لأن السمع منه، فلا يعلم السمع إلاَّ به، ولا يعلم هو إلاَّ بالسمع فيتعارض ذلك، ويتناقض، وقد مهَّدناه في «المقسط»، وغيره، وقد رام الجويني أن يتخلص من ذلك بأسئلته وأجوبته، فلم يستطع))[2].

فهذا مثال واحد من كثيرٍ من الأمثلة، وهذه المسألة لها تعلق بمبحث: اختلاف الأشاعرة في الصفات العقلية، وسيأتي مزيد تفصيل فيها إن شاء الله تعالى.

---

(١) الإرشاد(ص ٧٤).

(٢) قانون التأويل لابن العربي(ص ٤٦١- ٤٦٢).

- **الخامس**: وهو أن يقال: إن هؤلاء متناقضون تناقضاً بيِّناً؛ وذلك أنهم جعلوا مدارك العلوم ثلاثة أقسام -كما ذكر سابقاً-، وجعلوا من المعلومات التي لا تعلم إلاَّ بالسمع: الإخبار عمَّا يمكن وجوده وعدمه، وهو ما يسمونه بالممكن، وذلك مثل الأمور الأخروية التي يسمونها بالسمعيات.

ومعلوم أن ما ذكروه ينفي أن يكون الدليل السمعي حجة في هذا القسم أيضاً؛ وذلك لأن الشيء الذي يمكن وجوده وعدمه إذا دلَّ الدليل السمعي على أحد طرفيه، كأن يدل على وجوده، وجوزنا أن لا يكون مدلول الدليل السمعي ثابتاً -كما يقررونه- أمكن هنا أيضاً أن لا يكون ذلك المدلول المخبر به ثابتاً في نفس الأمر، وأن يكون الشارع لم يرد ما دل عليه قوله، ولا يحتاج ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلي يعارض ذلك، فإن المعارض الدال على أن مدلول الدليل السمعي غير ثابت، وحينئذٍ فلا يستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور الأخروية، وهذا نهاية الإلحاد(١).

- **السادس**: «أن القائل بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، إمَّا أن يقول:
- إنها تفيد ظنًّا.
- أو لا تفيد علماً، ولا ظنًّا.

فإن قال: لا تفيد علماً، ولا ظنًّا، فهو مع مكابرته للعقل، والسمع، والفطرة الإنسانية، من أعظم الناس كفراً وإلحاداً.

وإن قال: بل تفيد ظنًّا غالباً، وإن لم تفد يقيناً، قيل له: فالله تعالى قد ذمَّ الظن المجرد وأهله، فقال تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾(٢)، فأخبر أن الظن لا يوافق الحق ولا يطابقه، وقال تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴾(٣)، وقال أهل النار: ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾(٤)، فلو كان ما أخبر الله

---

(١)انظر: درء التعارض(٥/٣٨٨).

(٢) سورة النجم الآية(٢٨).

(٣) سورة النجم الآية(٢٣).

(٤) سورة الجاثية الآية(٣٢).

تعالى به عن أسمائه، وصفاته، واليوم الآخر، وأحوال الأمم، وعقوباتهم لا يفيد إلاَّ ظنا، لكان المؤمنون إن يظنون إلاَّ ظنا، وما هم بمستيقنين، ولكان قوله تعالى: ﴿ وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾[1] خبرا غير مطابق؛ فإن علمهم بالآخرة إنما استفادوه من الأدلة اللفظية، لا سيما وجمهور المتكلمين يصرحون بأن المعاد إنما علم بالنقل، فإذا كان النقل لا يفيد يقيناً لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة؛ إذ الأدلة العقلية لا مدخل لها فيها، وكفى بهذا بطلاناً وفساداً))[2].

- **السابع**: ثم الذي يقال: أن هذه العقليات التي ادَّعى هؤلاء أنها تناقض وتعارض ما دلت عليه الأدلة النقلية والسمعية، وقدَّموها عليها عند التعارض – بزعمهم –، قد اعترف أكثرهم بأنها توجب الحيرة والشك، وأنها لا تفضي إلى العلم و اليقين والإيمان، وأقروا على أنفسهم بذلك، ، وأعلنوا توبتهم منها، ومن ملابستها، وأحالوا أمورهم في آخر حياتهم على دين العجائز – دين الفطرة –، وحذَّروا من يأتي بعدهم من الاشتغال بها، أو سلوكها، ونحو ذلك مما ذكر عنهم سابقا في هذا الباب.

فإذا كان ذلك كذلك، فكيف يقال أن هذه الطرق الفاسدة، والعقليات الكاسدة، هي مما يتوقف العلم بها على معرفة الرب ﷻ، ومعرفة صفاته، ومما يتوقف العلم بها على معرفة صحة الرسالة، وصدق الرسول ﷺ، ونحو ذلك، فهذا ما لا يقوله عاقل يدري ما يقول، وجمهور العقلاء على امتناع ذلك عقلاً وشرعاً.

بل كيف يدعون بعد ذلك أنها تعارض وتناقض مدلولات النصوص الشرعية، وأنه يجب تقديمها عليها عند التعارض والتناقض، إن كانت في نفسها فاسدة وباطلة، وإن كانوا هم أنفسهم قد أصابتهم الحيرة في تلك الأصول العقلية، كما أصابتهم في أصول المسائل الإلهية، كمسألة وجود الله ﷻ، و امتناع قيام الحوادث بذاته، التي هي معروفة بمسألة الصفات الاختيارية ، كما وقع في ذلك الرازي، والآمدي، وغيرهما.

---

(١) سورة البقرة الآية(٤).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة(١/٢١٩- ٢٢١).

فهذا وغيره مما يدلُّك دلالة واضحة وبيِّنة، أن تلك الدعاوى التي أسَّسوها، وأبطلوا من أجلها دلالة القرآن والسنة على مسائل الشرع، هي دعاوى ساقطة باطلة، وأصحابها من أبعد الناس عن المعقول الصريح، والمنقول الصحيح، فلا عقل صحيح يرشدهم، ولا نقل صحيح يهديهم.

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: إن أول ما يستفاد من دراسة هذه المسألة العظيمة، اختلاف الأشاعرة و تناقضهم في هذا الأصل العظيم، والتناقض -كما هو متقرر- علامة على الفساد والبطلان:

- فوجه اختلافهم يظهر في الفرق بين المتقدمين والمتأخرين؛ حيث أن متقدمو الأشاعرة، وعلى رأسهم إمام الطائفة أبو الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه كانوا يعتمدون على القرآن والسنة والإجماع في مسائل الدين، وأصول العقيدة، وكانوا ينابذون أهل البدع من الجهمية والمعتزلة وغيرهم، الذين أبطلوا دلالة القرآن والسنة على مسائل الدين، واعتمدوا على عقولهم وآرائهم، وعارضوا بها مدلول النصوص الشرعية، وكانوا ينسبونهم إلى البدعة والخروج على جماعة المسلمين، وقد اعترف بهذا حتى متأخري الأشاعرة، وعلى رأسهم إمام محققيهم أبو المعالي الجويني، لكن أبى الجويني، ومن اتبعه إلاَّ مخالفة طريقة أئمة أصحابهم، وسلوك طريقة الجهمية المعتزلة، فأبطلوا دلالة النصوص الشرعية على الصفات، ونحوها، وعارضوا مدلول السمع بعقولهم، وطعنوا في الأخبار النبوية، وردوا ما صح منها، وسلكوا مسالك أهل التأويل والتحريف، ومنهم من سلك مسالك التفويض ظنا منه أنه أسلم وأحكم، فوقعوا في المخالفة لطريقة شيوخهم، فضلا عن طريقة السلف رحمهم الله ، فكان انتسابهم إلى الأشعري، وأئمة أصحابه في هذا الأصل لا حقيقة له، بل هم أقرب ما يكون إلى الجهمية والمعتزلة من الأشاعرة المتقدمين.
- أمَّا وجه تناقضهم، فهم مشتركون فيه جميعاً؛ إذ متقدمو الأشاعرة ادَّعوا متابعة القرآن والسنة، والاعتماد عليهما في أصول الدين، لكنهم خالفوا موجب هذا الادِّعاء، ولم يُوفُّوا هذه الطريق حقها، فعارضوا ما ظنوه صحيحا -كبعض الأصول العقلية الفاسدة، كدليل الحدوث والأعراض، الذي لم يفصحوا ببطلانه، والتزموا بعض لوازمه- مدلول الآيات القرآنية، و الأحاديث النبوية، فنفوا من

أجله ما يقوم بالرب ﷻ من الأفعال الاختيارية، المتعلقة بمشيئته وقدرته، ونحو ذلك.

وأمَّا متأخروهم فتناقضوا تناقضاً بيِّنا ظاهراً، فيما ادَّعوه من تلك الدعاوى الباطلة، وقد سبق الإشارة إلى شيءٍ من تناقضهم عند الرد عليهم، وإبطال مذهبهم.

ثانياً: إن الأشعري، وأئمة أصحابه، لَّما كانوا أقرب إلى السلف في إتباعهم للقرآن والسنة، واعتمادهم عليهما في أصول الدين، والرد على من خالفهما، وأعرض عنهما، وعارضهما بالعقل، اُستحمدوا لأجل ذلك، وكان كل من أحب الأشعري وانتصر له، إنما يحبه وينتصر له بذلك.

يقول ابن تيمية: «فحسناتهم نوعان[1]: إمَّا موافقة أهل السنة والحديث، وإمَّا الرد على من خالف السنة والحديث، ببيان تناقض حججهم، ولم يتبع أحد مذهب الأشعري، ونحوه إلاَّ لأحد هذين الوصفين، أو كلاهما، وكل من أحبه وانتصر له من المسلمين وعلمائهم فإنما يحبه وينتصر له بذلك، فالمصنف في مناقبه، الدافع للطعن عنه؛ كالبيهقي، والقشيري أبي القاسم، وابن عساكر الدمشقي، إنما يحتجون لذلك بما يقوله من أقوال أهل السنة والحديث، أو بما رده من أقوال مخالفيهم، لا يحتجون له عند الأمة وعلمائها وأمرائها، إلاَّ بهذين الوصفين، ولولا أنه كان من أقرب بني جنسه إلى ذلك لألحقوه بطبقته الذين لم يكونوا كذلك»[2].

وإنما لحق هؤلاء الذم من جهة السلف، والتحذير منهم، وجعلهم في عداد أهل الكلام المذمومين، لما كان فيهم من نوع بدعة، ومخالفتهم للسنة التي خفيت عنهم، أو لإعراضهم عنها، أو بسبب اعتقادهم صحة بعض الأصول العقلية التي التزموا لأجلها بعض اللوازم الفاسدة، كنفي الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله وقدرته، ونحو ذلك.

---

(١) يعني متكلمة أهل الإثبات، كالكلابية، والأشعرية، وغيرهم.

(٢) مجموع الفتاوى(١٢/٤- ١٣).

ثالثاً: إن ما سلكه هؤلاء الأشاعرة -وخاصة المتأخرين منهم- المتبعين للجهمية من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم وعقولهم، هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية، فعارضوا بآرائهم وأهوائهم ما أخبر الله به عباده من أمور الآخرة، فأنكروا ذلك كله، وجعلوه من باب التخيلات، وجعلوا ما أخبرت به الرسل عليهم الصلاة والسلام في هذا الباب العظيم -أي عن الله ﷻ، وعن اليوم الآخر- لا يستفاد منه علم، ثمَّ نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال، كالصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، والحج، فجعلوها للعامة دون الخاصة، فآل أمرهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة: وهي الإيمان بالله ﷻ وأسمائه وصفاته، والإيمان باليوم الآخر، وفي الأعمال[(١)] .

رابعاً: إن ما سلكه هؤلاء الذين جعلوا العقل هو الأصل، والشرع تبعاً له، يلزم عليه لوازم خطيرة، ونتائج فاسدة، منها: استغناء الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وإبطال الأمر والنهي، ويوجب أن لا يستدل بكلام الله ورسوله ﷺ على شيء من المسائل العلمية، وإضعاف الثقة بالكتاب والسنة، ونحو ذلك من المفاسد الخطيرة، التي من تأملها علم علماً يقينياً بطلان وفساد هذا المذهب، وضلال وانحراف هؤلاء عن الجادة.

يقول أبو المظفر السمعاني: «واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة، هو مسألة العقل؛ فإنهم أسَّسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول، وأمَّا أهل السنة قالوا: الأصل في الدين الاتباع، والمعقول تبع.

ولو كان أساس الدين على المعقول لا ستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء.

ولو كان الدين بني على المعقول لجاز للمؤمنين أن لا يقبلوا شيئاً حتى يعقلوا، ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين، من ذكر صفات الله، وما تعبد الناس من اعتقاده، وكذلك ما ظهر بين المسلمين، وتداولوه بينهم، وقلوه عن سلفهم، إلى أن أسندوه إلى

---

(١) انظر: درء التعارض(٥/٣).

رسول الله ﷺ من ذكر عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير......-إلى أن قال -: أمور لا ندرك حقائقها بعقولنا، وإنما ورد الأمر بقبولها، والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين وعقلناه وفهمناه، فلله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق.

وما لم يمكنا إدراكه وفهمه، ولم تبلغه عقولنا، آمنا به، وصدقنا، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته، واكتفينا في ذلك بعلمه ومشيئته»[1].

ويقول ابن تيمية: «القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها، من عقل أو كشف أو غير ذلك، يوجب أن لا يستدل بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية، ولا يُصدَّق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به، ولا يستفاد من أخبار الله ورسوله هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام، كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل، وهذا لازم لكل من سلك هذه الطريق، كما يجد ذلك من اعتبره»[2].

خامساً: ومَّما يستفاد من دراسة هذه المسألة، أن هؤلاء المتبعين للجهمية، الذين منعوا اتباع القرآن في باب صفات الله ﷻ، وحرَّموا الرجوع إلى السنة الصحيحة في إثبات الصفات، فتنتهم في الدين أعظم من فتنة الخوارج المارقين، فإن هؤلاء وإن استحلوا دماء المسلمين وأموالهم، فلم تكن فتنتهم الجحود لكلام رب العالمين، وأسمائه وصفاته، وما هو عليه في حقيقة ذاته، فهم يعظمون القرآن، ويوجبون اتباعه، وإن لم يتبعوا السنن المخالفة لظاهر القرآن، أمّا أولئك فإنهم يُحرِّمون اتباع القرآن والسنة، ويقدحون في دلالتهما، وينكرون إجماع الصحابة والتابعين، وأئمة السلف، فهم أعظم قدحاً في القرآن والسنة، وفي إجماع الصحابة، والتابعين من سائر أهل الأهواء[3].

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة(١/٣٢٠- ٣٢١).

(٢) درء التعارض(٥/٣٢٠).

(٣) انظر: التسعينية لابن تيمية(١/٢٣١)(٢/٦٩٤).

وأئمة السلف رحمهم الله تعالى كانوا يعلمون أن الجهمية، وفروعهم شر من الخوارج، ومن سائر طوائف أهل البدع الأخرى، من ذلك قول الإمام وكيع رحمه الله: «الرافضية شر من القدرية، والحرورية[١] شر منهما، والجهمية شر من هذه الأصناف»[٢].

وقال يونس بن عبيد رحمه الله: «فتنة المعتزلة على هذه الأمة أشد من فتنة الأزارقة[٣]؛ لأنهم يزعمون أن أصحاب رسول الله ﷺ ضلوا، وأنهم لا تجوز شهادتهم لما أحدثوا من البدع، ويكذبون بالشفاعة، والحوض، وينكرون عذاب القبر، أولئك الذين لعنهم الله، فأصمهم وأعمى أبصارهم»[٤].

---

(١) الحرورية: من ألقاب الخوارج، وقد تقدم التعريف بهم، وسموا بذلك لأنهم خرجوا بمكان يقال له: «حروراء» أول ما خرجوا، وهي قرية قريبة من الكوفة. انظر: مقالات الأشعري(١/١٩١)، والإبانة الكبرى لابن بطة(١/٣٨٠)، ومجموع الفتاوى(٧/٤٨١)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٣/٥٨٨).

(٢) ذكره البخاري في خلق أفعال العباد(١/١٧).

(٣) الأزارقة: فرقة من كبار فرق الخوارج أتباع أبي راشد نافع بن الأزرق(٦٥هـ)، وكان ظهورهم من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها، وعلى ما وراء بلاد فارس، وكان نافع أول من أحدث الخلاف بين الخوارج، والذي أحدثه: البراءة من القعدة الخوارج، والمحنة لمن قصد معسكره؛ أي أنه يمتحن إذا ادَّعى أنه منهم، وذلك أن يدفع له أسير من مخالفيهم ويأمروه بقتله، فإن قتله فهو منهم، وإن لم يقتله عدُّوه منافقاً، ومنها: إكفار لمن لم يهاجر إلى معسكرهم، وغيرها، لكن هم مع ذلك لا يتبرؤون من سلفهم الخوارج في تولِّيهم للقعدة، ولا تتبرأ منهم في الأمور الأخرى التي انفردوا بها، بل يقولون: تبيَّن لنا، وخفي عليهم، وقد بادت الأزارقة؛ لأنهم كانوا أهل معسكر واحد، فأولهم نافع، وآخرهم: عبيد بن هلال اليشكري، واتصل أمرهم بضعاً وعشرين سنة. انظر: المقالات للأشعري(١/١٥٦)، والفرق بين الفرق(ص ٧٨)، والفصل لابن حزم(٥/٥٢)، والملل والنحل للشهرستاني(١/٨٧)، وتلبيس إبليس لابن الجوزي(٢/٥٧٣).

(٤) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء(٣/٢١)، وذكره ابن تيمية في التسعينية(٢/٦٩٦) وساقه بإسناد الطبراني في كتابه «السنة» وهو مفقود.

قال ابن تيمية عقبه: ((وفروع الجهمية لا يقبلون شهادة أصحاب رسول الله ﷺ فيما رووه عن رسول الله ﷺ، ولا يأتمون بكتاب الله، وفيهم من هو في بعض المواضع شر من المعتزلة، ولكن المعتزلة هم أصلهم في الجملة))[1].

سادساً: ومما يستفاد من هذه الدراسة وهي فائدة عظيمة النفع، أن أئمة السلف – رحمهم الله تعالى–، ومن سلك سبيلهم من أئمة المسلمين، لما انتهجوا منهج القرآن والسنة، وتمسكوا بهما، واعتمدوا عليهما في أصول الدين وفروعه، كانوا أقل الناس خطأً، وأبعدهم عن الزلل والغلط، وكان صوابهم أكثر من خطئهم، وكانوا أكمل الناس علماً وإيماناً، وأتوا بخلاصة المعقول والمنقول؛ إذ كانوا عالمين بأن كل الأدلة السمعية والعقلية حق، فيجب إتباعها وقبولها وعدم معارضتها.

وكان الأصل الذي أسَّسوه هو ما أمرهم الله به في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، فإن هذا أمرٌ للمؤمنين بما وصف به الملائكة كما قال تعالى: ﴿لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾[3]: فوصفهم سبحانه أنهم لا يسبقونه بالقول، وأنهم بأمره يعملون؛ فلا يخبرون عن شيء من صفاته، ولا غير صفاته، إلاَّ بعد أن يخبر سبحانه بما يخبر به، فيكون خبرهم وقولهم تبعاً لخبره وقوله، وأعمالهم تابعة لأمره، فلا يعملون إلاَّ ما أمرهم هو أن يعملوا به، فهم مطيعون لأمره سبحانه، فالملائكة مصدقون بخبر ربهم، مطيعون لأمره، ولا يخبرون حتى يخبر، ولا يعملون حتى يأمر، وقد أمر الله المؤمنين أن يكونوا مع الله ورسوله ﷺ كذلك، وهذا هو أصل أهل السنة[4].

---

(١) التسعينية(٢/٦٩٨).

(٢) سورة الحجرات الآية(١).

(٣) سورة الأنبياء الآية(٢٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(١٣/٦٠).

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في حكم تأويل الصفات، وما يستفاد من دراسة ذلك

هذه المسألة -كما ذكر ابن تيمية - تعتبر من أمهات المسائل الثلاث التي خالف فيها المتكلمون -ومنهم من ينتحل مذهب الأشعري-: أئمة السلف وأهل الحديث، بل هي الأم والباقي من المسائل فرع عليها، والمسألتان الأخرويتان هما: مسألة «وصف الله بالعلو على العرش»، ومسألة «القرآن»[(١)].

ولهذا فإن صاحب الرسالة المشهورة: «رسالة في إثبات الاستواء والفوقية»[(٢)] قد اعترف، وأقرَّ على نفسه أنه كان متحيِّراً برهة من الدهر في هذه المسائل الثلاث، لما رآه من كثرة الاختلاف الموجود فيها، وكثرة الأقوال التي رآها في كتب أهل عصره -يعني كتب شيوخه المتكلمين من الأشاعرة-؛ حيث قال في نصيحته: «وأُعرِّفهم -أيَّدهم الله بتأييده ووفقهم لطاعته ومزيده- أنني كنت برهة من الدَّهر متحيِّرا في ثلاث مسائل:

- مسألة الصفات.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٦/٣٥٤- ٣٥٥)، وسيأتي الكلام بالتفصيل على اختلاف الأشاعرة في هاتين المسألتين في موضعه -إن شاء الله-.

(٢) أُختلف في تحقيق نسبة هذه الرسالة، والمشهور عند طوائف من أهل العلم المعاصرين أنها لأبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني المتوفي سنة(٤٣٨هـ)، كما هو مثبت في مجموعة الرسائل المنيرية (١/١٧٤)، لكن طبعت هذه الرسالة مستقلة بتحقيق: عدنان بن حمود أبو زيد، ورجح أن هذه الرسالة ليست للجويني الأب، بل هي: لعماد الدين أحمد بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن شيخ الحزاميين المتوفي سنة(٧١١هـ)، وجعل نقله عن عبد الغني من «عقيدته» -كما أطلق ذلك صاحب الرسالة (ص ٣٤)-، وهو ابن الواحد المقدسي المتوفي سنة(٦٠٠هـ)، هو الحاسم في إثبات الرسالة لهذا الأخير، وهو كما قال، فما نقله صاحب هذه الرسالة عن عبد الغني المقدسي موجود في «عقيدة عبد الغني» وقد سقط هذا النقل من طبعة المكتب الإسلامي التي اعتنى بها زهير شاويش، وكذا من «أربح البضاعة في معتقد أهل السنة والجماعة»، وقد أثبت النقل عن الحافظ عبد الغني في «مجموعة الرسائل المنيريَّة».

- ومسألة الفوقية.
- ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد.

وكنت متحيِّراً في الأقوال المختلفة الموجودة في كتب أهل العصر في جميع ذلك، من تأويل الصفات وتحريفها، أو إمرارها، أو الوقوف فيها، أو إثباتها بلا تأويل ولا تعطيل، ولا تشبيه ولا تمثيل.

فأجد النصوص في كتاب الله، وسنة رسوله، ناطقة مبيِّنة لحقائق هذه الصفات، وكذلك إثبات العلو، والفوقية، وكذلك في الحرف والصوت، ثمَّ أجد المتأخرين من المتكلمين منهم: من تأول الاستواء: بالقهر، والاستيلاء، وتأول النزول: بنزول الأمر، وتأول اليدين: بالنعمتين، والقدرتين، وتأول القدم: بقدم صدق عند ربهم، وأمثال ذلك))[1].

ثم قال بعد ذلك مُبيِّناً أن هذه الأقوال قد ذهب إليه قوم هم من فقهاء الأشعرية الشافعية، وأنهم من شيوخه الذين يعتقد فيهم العلم والفضل: ((وممَّن ذهب إلى هذه الأقوال، وبعضها: قوم لهم في صدري منزلة، مثل طائفة من فقهاء الأشعرية الشافعية؛ لأني على مذهب الشافعي -رضي الله عنه-، عرفت فرائض ديني وأحكامه، فأجد مثل هؤلاء الشيوخ الأجلَّة يذهبون إلى مثل هذه الأقوال وهم شيوخي، ولي فيهم الاعتقاد التام لفضلهم وعلمهم))[2].

فانظر -رحمك الله- كيف أن هذا العالم الذي أصابته الحيرة برهة من الدهر في هذه المسائل، ومن بينها ((مسألة الصفات))، -وكان قد تتلمذ على بعض فقهاء الأشاعرة الشافعية- قد اعترف بوجود الاختلاف بين الأشاعرة في هذه المسائل، وأن المتأخرين من متكلمي الأشاعرة قد سلكوا مسلك التأويل في صفات الرب ﷻ.

---

(١) انظر: رسالة إثبات العلو والفوقية(ص ٢٥- ٢٦) -تحقيق عدنان أبو زيد-، وهي موجودة ضمن الرسائل المنيرية(١/١٧٥).

(٢) انظر: المصدر نفسه.

وهذه المسألة -أعني مسألة تأويل الصفات- قد اختلف فيها الأشاعرة اختلافاً كبيرا، واضطربوا فيها اضطراباً عظيماً؛ إذ ليس لهم ضابط معين فيما يتأول وفيما لا يتأول، وليس لهم قانون مستقيم يسيرون عليه في ذلك، ومن تتبع أعيان الصفات يجد بينهم اضطراباً عظيماً، واختلافاً كبيراً في ذلك، فالواحد منهم إذا تكلم على صفة معينة تجده يذكر عدة أوجه عن أصحابه في تأويلها، وقد يذكر عن بعضهم تفويضها لا تأويلها، كما أنه قد يذكر إثباتها على ظاهرها دون التعرض لها بتأويل أو تعطيل[1].

لكن مع ذلك كله فالأشاعرة ليسوا على طريقة واحدة -عموماً- في هذا الباب، فيوجد اختلاف بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم في هذه المسألة، والتي هي فرع عن المسألة السابقة؛ إذ أن متقدمي الأشاعرة -كما سبق تقريره- لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل قد انتصبوا لإقامة أدلة عقلية وسمعية في بعض المطالب الإلهية، كإثبات جملة من صفات الباري ﷻ ونحوها، ولهذا لم يسلطوا التأويل على نصوص الصفات كلها، وإن كان بعض هؤلاء قد سلك مسلك الجهمية في تأويل كثير من الصفات -كما سيأتي تقريره-، وأمَّا عن متأخريهم فقد خالفوا طريقة أئمتهم السابقين، بل وصرحوا بمخالفتهم دون تستر، وسلكوا مسلك الجهمية الأوائل، وأولوا نصوص الصفات، وعطلوا معاني الآيات، وكذا الأحاديث الصحاح عن حقائقها المتضمنة لها، بل ومنهم من سلك مسلك ملاحدة الفلاسفة، فأول بعض الأمور المتعلقة باليوم الآخر.

---

(١) وسيتضح هذا -إن شاء الله- في الفصل الثاني، عند الكلام على اختلافهم في أعيان الصفات، كالصفات الخبرية الذاتية، كالوجه، واليدين، والعينين، والفعلية الخبرية، كالاستواء، والنزول، والمجيء، والإتيان، ونحوها؛ إذ المقصود من الكلام هنا بيان اختلافهم في تأويل الصفات من حيث الحكم العام، لا من حيث اختلافهم في تفاصيل الصفات وتأويلها.

لكن من أراد الوقوف على ذلك مسبقاً فلينظر على سبيل المثال: مشكل الحديث لابن فورك(ص ٢١ فما بعد)، والأسماء والصفات للبيهقي(٣٤/٢ فما بعد)، والشامل للجويني(ص ٥٤٣ فما بعد)، والإرشاد له(ص ١٥٥ فما بعد)، وغيرها.

والأشاعرة عموما هم في هذا الباب ثلاثة أصناف[1]:

- **الصنف الأول:** ممن يحرم تأويل الصفات السمعية المذكورة في القرآن، كالوجه، واليدين، والعينين، وغيرها من الصفات الخبرية الأخرى، ونحو ذلك، ويبطل ذلك، وهذا القول هو الذي عليه أئمة الأشاعرة المتقدمين في الجملة، ومال إليه بعض المتأخرين، ومن هؤلاء من يحرمه على أكثر الخلق إلاَّ على القليل.
- **الصنف الثاني:** ممن يُجوِّز تأويل بعض الصفات الخبرية الذاتية في الجملة أو كلها، وغيرها من الصفات الأخرى، ولا يوجب تأويلها، ومنهم من يجوز تأويلها في حال، ويوجب تأويلها في حال أخرى، ومن هؤلاء من يجيزه للعلماء الراسخين دون قاصري النظر، وبعضهم يبيحه للعلماء عند الحاجة.

ومن هؤلاء الذين يجوزون تأويل الصفات، دون القول بالوجوب: طائفة لا ينكرون على من يسلك طريقة التفويض، وقد يُجعلون صنفاً آخر، لكن أدرجتهم تحت هذا الصنف؛ لأن المقصود هو الكلام على مسألة التأويل، والتفويض تبع لذلك.

- **الصنف الثالث:** وهم من غلاة الأشاعرة الذين أوجبوا تأويل الصفات، وحرموا الوقوف على ظاهرها، أو تفويض معناها، وهذا عليه أكثر الأشعرية، ومن هؤلاء من يفيد كلامه بأنه يجب على العلماء دون العامة.

وهؤلاء جميعاً مشتركون في تأويل أفعال الله ﷻ الاختيارية، سواءً كانت خبرية لازمة، كالاستواء، والمجيء، والإتيان، والنزول، والدنو، والقرب، والقبض، والطي، ونحو ذلك، أو كانت متعدية، كالخلق، والغضب، والرضا، والسخط، والمحبة، ونحو ذلك، وذلك بناءً على أصلهم الفاسد، وهو امتناع قيام الحوادث بذات الرب ﷻ، وهي ما يسمونها بحلول الحوادث.

وإن كان هؤلاء جميعاً قد اتفقوا على القول ببعض الصفات، والتي يسمونها بالعقلية، أو صفات المعاني، وهي الصفات السبعة: الكلام، والحياة، والعلم، والسمع، والبصر،

---

(١) انظر هذه الأقوال مجملة: جامع المسائل لابن تيمية(٥/٧٩، ٨٧)، وبيان تلبيس الجهمية له(١/٢٧٣) (٨/٥٣٦)، ودرء التعارض(٥/٣٨٠).

والقدرة، والإرادة، وزعموا أن العقل قد دل عليها، وأن أدلتها السمعية لا تناقض أدلتهم العقلية، وهذا عليه جمهور الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين، مع تناقض واختلاف فيما بينهم في إثبات معانيها على الوجه الحقيقي.

وهذا تفصيل أقوالهم المجملة

القول الأول

متقدمو الأشاعرة، كشيخهم الأول: عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري الذي سلك طريقته، وأئمة أصحابه المتقدمين، المثبتين للصفات الخبرية الذاتية، وغيرها سلكوا مسلك التأويل اتجاه تلك النصوص الشرعية، لكن كان تأويلهم قاصر على الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله ﷻ، وجملة من الصفات الخبرية الذاتية والفعلية، و لم يتعدوه إلى بعض نصوص الصفات الخبرية الذاتية الأخرى، وسبب ذلك: أنهم لما سلَّموا صحة بعض تلك الأصول العقلية كدليل الحدوث والأعراض، والتزموا بعض لوازمه، وكان بعضهم قد اعترف بأنه طريق مبتدع، لم تدع إليه الرسل عليهم الصلاة والسلام، -لكنهم لم يفصحوا ببطلانه-: اعتقدوا أن القول بموجب تلك الأدلة الشرعية يناقض دليلهم العقلي الذي اعتمدوه، فحينئذٍ ما كان عليهم سوى سلوك طريقة التأويل، فأنكروا الصفات الاختيارية، وأولوا نصوص القرآن والسنة الثابتة في ذلك، وأثبتوا بعض الصفات الخبرية الذاتية اللازمة له سبحانه وتعالى الواردة في القرآن والسنة، ونحوهما، وحرموا تأويلها، ظنا منهم أن ذلك هو المنهج الوسط في هذا الباب، وأن القول بذلك لا يناقض أدلتهم العقلية التي اعتمدوها في تأويل الصفات الاختيارية.

- **فأبو لأشعري -وهو إمام الطائفة-** نص في «إبانته» أن طريقة التأويل هي طريقة أهل الزيغ من أهل البدع والأهواء، كالمعتزلة، وغيرهم؛ وهؤلاء المعتزلة هم أكثر شيوخ متأخري الأشاعرة، كأبي المعالي الجويني الذي كان كثير المطالعة لكتب المعتزلة، وكذلك الرازي، وغير هؤلاء ممن سلك مسلك الجهمية المعتزلة، وخالف أئمة الأشاعرة المتقدمين.

يقول أبو الحسن الأشعري -تحت باب: في إبانة قول أهل الزيغ والبدعة -: «أمَّا بعد: فإن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة، وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم، تأويلاً لم ينزل الله

به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين))[1].

ثمَّ ساق في ذلك أمثلة كثيرة مما أنكرته المعتزلة، وتأولته على خلاف السنة، وأنا أسوق بعض الأمثلة التي خالف فيها متأخرو الأشاعرة أئمتهم السابقين، ووافقوا فيها المعتزلة الجهمية؛ حيث يقول الأشعري: ((ودفعوا أن يكون لله **وجه**، مع قوله ﷻ: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾[2]، وأنكروا أن يكون لله **يدان**، مع قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾[3]، وأنكروا أن يكون له **عينان**، مع قوله: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾[4]، ولقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾[5]....))[6].

ثمَّ ذكر بعد ذلك ديانته التي يدين بها، وذكر أصولاً كثيرة من الدين، واستدل عليها من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة والتابعين، وعقد بعض الأبواب في الرد على المعتزلة والجهمية، فيما تأولته من الصفات، كصفة الاستواء على العرش -وهي من أعظم المسائل التي وقع فيها النزاع بين الطوائف-، وأبطل مذهبهم في تأويل الاستواء: بالاستيلاء -وهو عين ما ذهب إليه متأخرو الأشاعرة-، وذكر في ذلك من الأدلة النقلية والعقلية، والأخبار النبوية، ما أثلج به صدور أهل الإثبات، وضاقت له صدور أهل النفي[7].

---

(١) الإبانة في أصول الديانة للأشعري(ص ٧).

(٢) سورة الرحمن الآية(٢٧).

(٣) سورة ص الآية(٧٥).

(٤) سورة القمر الآية(١٤).

(٥) سورة طه الآية(٣٩).

(٦) الإبانة للأشعري(ص ٨).

(٧) انظر: الإبانة لأبي الحسن الأشعري -باب ذكر الاستواء على العرش-(ص ٣٣-٣٧).

وعقد أبواباً خاصةً في الكلام على بعض الصفات الخبرية الذاتية، كالوجه، والعينين، واليدين، ودلَّل عليها من القرآن الكريم، وأبطل تأويلات أهل البدع من الجهمية والمعتزلة، فيما تأولته في صفة اليدين لله ﷻ[1].

وهذا المذهب -**في الجملة**- هو الذي كان عليه أئمة الكلابية والأشاعرة المتقدمين؛ كعبد الله بن سعيد بن كلاب ومن أخذ عنه، والأشعري وأصحابه وتلامذته، وتلامذة تلامذته، كأبي بكر الباقلاني، وابن فورك، وغيره هؤلاء ممن جاء بعدهم وسلك طريقتهم، فأثبت هؤلاء الصفات الخبرية الذاتية المذكورة في القرآن، كالوجه، واليدين، والعينين، وغير ذلك، و لم يتأولوها كما تأولها متأخرو الأشاعرة، الذين سلكوا مسلك الجهمية، بل أبطلوا تأويلها، فهم مع تحريمهم للتأويل، تكلموا في إبطال تأويلها، وبيَّنوا فساد تلك التأويلات.

يقول ابن تيمية عن هذا الصنف: «صنف **يحرم** تأويل الصفات السَّمعية المذكورة في القرآن: كالوجه، واليد، والعين، **ويبطل ذلك**، وهذا هو الذي ذكره الأشعري في «الإبانة»: حكاه عن أهل السنة جميعهم، وهو الذي ذكره أبو بكر ابن الباقلاني أفضل أصحابه، وأبو علي ابن شاذان[2]، وذكره ابن فورك في اليد، وغيرها، وعليه الأشعرية المتمسكون بالقول الثاني»[3].

---

(١) المصدر السابق -باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين-(ص ٣٦- ٤١).

(٢) هو: أبو علي الحسن بن أبي بكر بن أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد بن شاذان البغدادي البزَّاز كان على مذهب أبي حنيفة في الفروع، وفي العقيدة على طريقة الأشعري، قال عنه الخطيب: «كان يفهم الكلام على مذهب أبي الحسن الأشعري». توفي سنة (٤٢٦هـ). انظر: تاريخ بغداد (٢٧٩/٧)، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر(ص ٢٤٥)، والسير للذهبي(٤١٥/١٧).

(٣) جامع المسائل لابن تيمية(٧٩/٥)، وانظر: وإبطال التأويلات لأبي يعلى(٧٤/١)، وقد أشار البغدادي في كتابه «أصول الدين»(ص ١٢٩- ١٣١)، إلى أن بعض أصحابه أثبت هذه الصفات.

ويقول أيضا: «ومذهب الأشعري نفسه وطبقته كأبي العباس القلانسي[1] ونحوه، ومن قبله من أئمته محمد بن سعيد بن كلاب، ومن بعده من أئمة أصحابه الذين أخذوا عنه؛ كأبي عبد الله بن مجاهد شيخ القاضي أبي بكر بن الباقلاني، وأبي الحسن الباهلي شيخ ابن الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وكأبي الحسن علي بن مهدي الطبري صاحب التأليف في «تأويل الأحاديث المشكلات الواردة بالصفات» ونحوهم.

والطبقة الثانية: التي أخذت عن أصحابه كالقاضي أبي بكر إمام الطائفة، وأبي بكر بن فورك، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي علي بن شاذان، وغير هؤلاء: إثبات الصفات الخبرية التي جاء بها القرآن والسنن المتواترة؛ كاستوائه على العرش، والوجه، واليد، ومجيئه يوم القيامة، وغير ذلك، وقد رأيت كلام من ذكرته من هؤلاء يثبت هذه الصفات، ومن لم أذكره أيضا، وكتبهم وكتب من نقل عنهم مملوءة بذلك، وبالرد على من يتأول هذه الصفات والأخبار بأن تأويلها طريق الجهمية والمعتزلة»[2].

- **فأبو بكر الباقلاني** -على سبيل المثال- تكلم في كتابيه: «تمهيد الأوائل»، و«الإنصاف» على بعض الصفات الخبرية، كالوجه، واليدين، والعينين، فأثبتها و لم يتأولها، بل ردَّ على من تأولها، وكذا صفتي العلو، والاستواء، قال بظاهرهما، وردَّ على من تأولهما[3].

وقد جعل الباقلاني أصلا في هذا الباب، وهو إطلاق ما ورد في النصوص من الصفات مع نفي التشبيه، فقال: «فإن قيل: أليس قد قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[4]،

---

(١) ذكر عنه البغدادي في كتابه «أصول الدين»(ص ١٣١): إثبات بعض الصفات الخبرية، كاليد، ونقل عنه أيضا إثبات صفة العلو كما في(ص ١٣٢).

(٢) انظر: التسعينية لابن تيمية(٣/١٠٣٦- ١٠٣٧).

(٣) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني(ص ٢٩٦)، والإنصاف له أيضاً(ص ٢٣- ٢٤، ٤٠).

(٤) سورة طه الآية(٥).

قلنا: بلى قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث[(١)]، ونقول: استواؤه لا يشبه استواء المخلوقين))[(٢)].

وهذا الأصل الذي قرره الباقلاني هو أصل متفق عليه، مع ما فيه من الألفاظ المجملة، والمشتركة، لكن لو وفَّى هو وأصحابه بذلك، فجعلوه مضطرداً في جميع الصفات سواء الصفات الخبرية الذاتية التي يقرون ببعضها، ويثبتونها على وجهها الحقيقي، ويتأولون بعضها، أو الصفات الاختيارية التي ينفونها أو يتأولونها، لكان ذلك أبعد من التناقض والاضطراب، فهو حجة عليه وعلى من جاء بعده من أئمة الأشاعرة وأتباعهم.

- **وأبو بكر البيهقي** عقد بعض الأبواب كما في كتابيه «الاعتقاد»، وكتابه «الأسماء والصفات» في إثبات بعض الصفات الخبرية: كالوجه، واليدين، والعينين، وأورد في ذلك أدلة من القرآن والسنة، وأبطل تأويلها، وكذلك عقد بعض الأبواب في القول بالاستواء، وساق في ذلك أدلة من القرآن الكريم، والسنة النبوية[(٣)].

ونقل البيهقي مذهب أئمة أصحابه المتقدمين فيما ورد في الكتاب والسنة من الصفات، فقال: ((ثمَّ المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين، وقالوا: الاستواء على العرش نطق به الكتاب في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، فقبوله من جهة التوقيف واجب، والبحث عنه، وطلب الكيفية له غير جائز....-إلى أن قال -:

---

(١) وغالب ما ينفونه مما يدَّعون أنه من أمارات الحدوث، هي من الألفاظ المجملة التي تحمل حقا وباطلاً، كقولهم -كما ذكر الباقلاني نفسه -: أنه متقدس عن الاختصاص بالجهات، وأنه لا يوصف بالتحول، ولا الانتقال، ولا القيام، ولا القعود، وأمثال ذلك، وهم في الغالب يقصدون بذلك نفي حقيقة أفعاله الاختيارية، كالمجيء، والنزول، والاستواء، وأمثال ذلك.

(٢) الإنصاف(ص ٤٠).

(٣) انظر: الاعتقاد(ص ٨٩-٩١، ١١٨)، والأسماء والصفات له(٨١/٢- ١٣٧، ٣٠٣- ٣١٤).

وعلى مثل هذا[1] درج أكثر علمائنا في مسألة الاستواء، وفي مسألة المجيء، والإتيان، والنزول...»[2].

فهذا مذهب متقدمي الأشاعرة ينقله إمام من أئمة الأشاعرة، والعجيب أن من أمثال البيهقي يتأولون كثيراً من الصفات الخبرية، ويخالفون أئمة أصحابه الذين صرحوا بأن مذهبهم هو الإثبات والمنع من التأويل، بل ويصرحون بمخالفة مذهب الصحابة، وأئمة السلف، وهذا فيه أبلغ الحجة عليهم وعلى من سلك طريقتهم، وسيأتي ذكر بعض الأمثلة على ذلك في موضعه.

- **وأبو القاسم القشيري** ذكر في رسالته «لمعٌ في الاعتقاد» أن من صفات ذاته: ما ورد الخبر به: إمَّا في القرآن وإمَّا في بيان المصطفى ﷺ، وذلك كالوصف بأن له يدين، والوصف بأن له وجه، وكالوصف بما ورد في القرآن من الاستواء على العرش، والمجيء، والإتيان، والنفس، واكتفى بذكر الآيات في ذلك[3].

ثمَّ قال بعد ذلك: «وكما ورد في الخبر بأنه: «ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا»[4]، وفي الخبر: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»[5] ، وأمثال هذا من الأخبار الواردة بألفاظ متشابهة، لا نزيد عمَّا ورد، ولا ننقص ممَّا ورد في الكتاب والخبر،

---

(١) يقصد بذلك على مثل ما جاء عن الإمام مالك في الاستواء، وهو أن الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب.

(٢) الاعتقاد للبيهقي(ص ١١٨- ١١٩).

(٣) انظر: لُمعٌ في الاعتقاد للقشيري-ضمن رسائل في العقيدة له-(ص ١٦٨).

(٤) هو قطعة من حديث النزول المشهور، أخرجه البخاري في صحيحه برقم(١١٤٥)(كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل)، ومسلم برقم(٧٥٨)(كتاب صلاة الليل، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه) بألفاظ متعددة.

(٥) أخرجه مسلم برقم(٢٦٥٤)(كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء)، لكن بلفظ: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن» الحديث.

فما كان ظاهراً معناه تحقَّقناه، **و لا نتعرض لتأويله**، وآمنَّا به على الجملة، وجَهلُنا بتفصيله لا يقدح في صحة إيماننا به، وتحقُّقِه في الجملة»[1].

وهؤلاء لهم طريقة في تقسيم الأحاديث الواردة في الصفات، وما يتأول منها، وما لا يتأول ويجرى على ظاهره؛ حيث قسموا الأحاديث في ذلك إلى ثلاثة أقسام[2]:

- قسم منها يُحقَّق، ولا يتأول؛ كالعلم، والقدرة، ونحوهما، ومقصودهم أنه يُحقَّق يعني أنه نص لا يحتمل التأويل من جهة المجاز.
- وقسم يتأول، ولا يجرى على ظاهره، وهذا القسم عندهم هو في الحقيقة ليس من أقسام الصفات، ولكن ألفاظه متشاكلة[3] لها في موضوع الاسم، فوجب تخريجه، ليقع به الفصل بين ما له حقيقة منها، وبين ما لا حقيقة له من جملتها، وذلك كنحو حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «يقول الله: من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، ومن تقرَّب

---

(١) المصدر السابق(ص ١٦٨- ١٦٩).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(٦/٢٢٧- ٢٣٨)، وأصل التقسيم لأبي سليمان الخطابي ذكره في كتابه «شعار الدين»، وهو مفقود.

(٣) المتشاكلة، أو المشاكلة: في اللغة هي بمعنى المشابهة، والمماثلة، وفي اصطلاح البلاغيين: ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً، أو تقديراً.

ويمثل لها بعض البلاغيين بأمثلة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، مما هو داخل تحت صفات الرب ﷻ ليتوصلوا بذلك إلى تعطيل صفاته سبحانه وتعالى، فيمثلون لها بالصفات التي هي من باب المقابلة، كصفات: المكر، والخداع، والكيد، والسخرية، وأمثال ذلك.

انظر: الإتقان للسيوطي(٢/٢٥٢)، وتاج العروس للزبيدي(٤/٢٦٥)، والبلاغة العربية لحسن حبنَّكه(٢/٤٣٨).

وهذا هو الذي أرادوه بهذا القسم، فإن هذا القسم عندهم مما يتأول، ولا يجرى على ظاهره، ولفضيلة الشيخ يوسف السعيد بحث في هذا الموضوع نشر في مجلة الإمام محمد بن سعود العدد(٣٢) شوال(١٤٢١هـ)، وقد سجل موضوعا لرسالة علمية في مرحلة الماجستير في هذه الجامعة المباركة في قسم العقيدة.

إليَّ شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إليَّ ذراعاً تقربت إليه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»[1]. وأمثال ذلك من الأحاديث

- والقسم الثالث: يحمل على ظاهره، ويجري بلفظه الذي جاء به، من غير أن يقتضي له معرفة كيفية، أو يشبه بمشبهات الجنس، ومن غير أن يتأول، فيعدل به عن الظاهر إلى ما يحتمله التأويل من نوع المجاز، والاتساع، وذلك كاليد، والوجه، والسمع، والبصر، ونحو ذلك.

يقول ابن تيمية -عقبه-: «وهذه الطريقة التي سلكها في تقسيم الأحاديث إلى الأقسام الثلاثة، وما ذكره في الصفات الخبرية، هي تشبه طريقة أبي محمد بن كُلاَّب، وهي طريقة طوائف كثيرة مِمَّن يقول بالكلام والحديث، وغير ذلك، وهي طريقة الأشعري نفسه، والبيهقي في آخر أمره»[2].

وهذا المذهب الذي ذهب إليه هؤلاء من المنع من التأويل، تجد أئمة أصحابهم الذين سلكوا طريقتهم واتبعوهم، من المتقدمين والمتأخرين يذكرونه عنهم، وينسبونه إليهم، وإن كانوا يعتقدون أنهم سلكوا مسلك التفويض، ويزعمون أنها طريقة السلف، كما أنها طريقة شيوخهم -كما سيأتي ذكر ذلك ضمن كلامهم -، وهو حجة عليهم.

وقد وجدت بعض أهل العلم ينقل هذا المذهب عن أئمة الأشاعرة المتقدمين، محتجين به على من خالفهم ممن ينتسب إلى الأشعري وأئمة أصحابه، كما ذكر ذلك أبو يعلى في كتابه «إبطال التأويلات»، فقال -تحت فصل في الدلالة على أنه لا يجوز الاشتغال بتأويلها وتفسيرها-: «دليل آخر على إبطال التأويل: أن أبا الحسن الأشعري وأصحابه، مثل أبي بكر الباقلاني، وأبي بكر بن فورك، وأبي علي بن شاذان قد أثبتوا صفاتاً لم يعقلوا معناها[3]، ولم يحملوها على مقتضى اللغة، كالوجه، واليدين، والعين،

---

(١) أخرجه البخاري برقم(٧٥٣٦)(كتاب التوحيد، باب ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه)، ومسلم برقم(٢٦٧٥)(كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله تعالى).

(٢) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(٢٣٨/٦ – ٢٣٩).

(٣) قد يكون مراده بذلك -والله أعلم-: أنهم لم يدركوا حقيقتها وكيفيتها؛ لأنه ذكر عنهم أنهم

ولم يحملوا الوجه: على جملة الذات، واليدين: على النعمتين، ولا العين: على المرأى، بل أثبتوها صفات ذات، لورود الشرع بها، وقد صرحوا بهذا في كتبهم»[1].

وكذلك شيخ الإسلام أبو القاسم التيمي ذكره ضمن أدلته التي ساقها في تحريم التأويل، فقال: «ودليل آخر: أن المتكلمين مثل: الباقلاني، وابن فورك، وغيرهما قد أثبتوا صفات، ولم يعقلوا معناها، ولم يحملوا الوجه: على الذات، واليدين: على النعمتين، بل أثبتوها صفات ذات لورود الشرع بها»[2].

فهذا مذهبهم في الجملة، لكن بعض أئمة الكلابية والأشاعرة المتقدمين سلك مسلك التأويل في الأحاديث التي هي من قبيل الآحاد بزعمهم، فأولوا كثيراً من الصفات الخبرية التي يزعمون أنها جاءت من طريق الآحاد، أو مما دون المتواتر، والتي ليس لها أصل في الكتاب العزيز والسنة المتواترة بزعمهم: كالقدم، والرجل، والساق، والأصابع، والكف، ونحوها، مع تأويلهم كذلك الصفات التي جاءت من طريق القرآن، كـ: القبضة، واليمين، بل وحتى التي جاءت من طريق السنة المتواترة، كصفة النزول؛ إن كانت بزعمهم مما توهم التشبيه والتجسيم، والتي كان أئمة أصحابهم يثبتونها، فخالفوهم واشتغلوا بتأويلها، فكانوا بذلك متبعين للجهمية المعطلة.

ومما ينبه عليه أن ضابط أحاديث الآحاد التي تواضع عليها هؤلاء المتكلمون: هو ما كان دون المتواتر، سواءً جاء من طريق راوٍ واحد، أو جاء من طريق الجماعة التي تزيد عن الواحد، وهذا الخبر لا يفيد العلم عندهم.

يقول ابن الباقلاني -تحت: باب آخر في خبر الواحد-: «فإن قال قائل: فما معنى وصفكم للخبر بأنه خبر؟ قيل له: أمَّا حقيقة هذه الإضافة في اللغة فإنه خبر واحد، وأن

يثبتونها ولا يتأولونها، وليس مراده أنهم لم يعرفوا معانيها المتبادرة إلى الذهن، وقد يقال إنه ظن أن طريقتهم في ذلك هو تفويض معانيها، ويوجد كثير من المتكلمين من يعتقد هذا الاعتقاد، ويظن أن طريقة الأشعري وأئمة أصحابه هي طريقة التفويض كما سيأتي بيانه في أصل البحث.

(١) إبطال التأويلات(١/٧٤).

(٢) الحجة في بيان المحجة(١/٤٤٥).

الراوي له واحد فقط لا اثنان، ولا أكثر من ذلك، غير أن الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواءً عندهم رواه الواحد، أو الجماعة التي تزيد عن الواحد))[1].

- وعلى رأس هؤلاء الذين سلكوا هذه الطريقة: **أبو سليمان الخطابي الكلابي**؛ فإنه لما تكلم على تأويل بعض الصفات الخبرية الواردة في هذه الأخبار -زعماً منه أنها من قبيل أخبار آحاد-، أورد اعتراضاً على نفسه من جهة المعارض فيما لم يتأوله؛ لماذا لم يتأوله جرياً على منهاج واحد في هذا الباب؟. فقال: ((فإن قيل: فهلاَّ تأولت اليد، والوجه على هذا النوع من التأويل، وجعلت الأسماء فيها أمثالاً[2]

---

(١) تمهيد الأوائل(ص٤٤١).

(٢) الأمثال: جمع مَثَل بفتح الميم والثاء، والمَثَل بمعنى المِثل، وهو في الأصل بمعنى الشبيه والنظير، وفي الاصطلاح: تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوس من الآخر، واعتبار أحدهما بالآخر.

والأمثال في القرآن الكريم هي الأقيسة العقلية المضروبة، سواءً كانت في المطالب الإلهية، أو في غيرها، وسواءً كانت قياس شمول تستوي أفراده، أو قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، والله ﷻ لا يستعمل فيه لا هذا، ولا ذاك، وإنما يستعمل في حقه قياس الأولى، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها.

وفائدة الأمثال المضروبة: التعريف، والترغيب، والترهيب، ونحو ذلك؛ فإن الأمور الغائبة عن المشاهدة والإحساس، لا تعرف، وتحب، وتبغض، إلاَّ بنوع من التمثيل والقياس.

انظر: الأمثال لابن القيم(ص ١٧٣)، والبرهان للزركشي(٤٨٦/١)، والإتقان للسيوطي(١٩٣٢/٥)، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس(٢٩٦/٥)، والفتاوى الكبرى لابن تيمية(١٢٩/١)، وجامع الرسائل(٤٠٠/٢).

ومقصود الخطابي: أن الصفات الخبرية الذاتية، كالقدم، والرجل، والساق، ونحو ذلك، التي جاءت من طريق الآحاد -على حد زعمه- إنما هي أمثال مضروبة لا حقيقة لها، وإنما فائدتها الاجتهاد في تخريجها وتأويلها، حتى يعظم بذلك الأجر والثواب، وهذا يشبه قول أهل التخييل الذين اعتقدوا أن ما أخبرت به الرسل من أمور الآخرة، وصفات الرب إنما هي أمثال وتخييل، وتفهيم بضرب الأمثال، ولهذا ذكر ابن القيم أن أرباب أهل التأويل ساعدوهم في هذا المقصد في باب معرفة

كذلك؟. قيل: إن هذه الأسماء مذكورة في كتاب الله ﷻ بأسمائها، وهي صفات مدح، والأصل أن كل صفة جاء بها الكتاب، أو صحت بأخبار التواتر، أو رويت من طريق الآحاد وكان لها أصل في الكتاب، أو خرجت على بعض معانيه، فإنَّا نقول بها، ونجريها على ظاهرها، من غير تكييف.

وما لم يكن له في الكتاب ذكر، ولا في التواتر أصل، ولا له بمعاني الكتاب تعلق، وكان مجيئه من طريق هؤلاء وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه؛ فإنَّا نتأوله على معنى يحتمله الكلام، ويزول معه معنى التشبيه، وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم، والرجل، والساق، وبين اليد، والوجه، والعين، وبالله العصمة، ونسأله التوفيق بصواب القول، ونعوذ بالله من الخطأ والزلل فيه، إنه رؤوف رحيم»[1].

وذكر في موضعٍ آخر أن أهل زمانه هم في ذلك على قسمين[2]:

- قسم منكر لما يروى من نوع هذه الأحاديث رأساً، ومكذب بها أصلاً، وفي ذلك تكذيب للعلماء الذين رووا هذه الأحاديث، وهم أئمة الدين، ونقلة السنن.
- وقسمٌ مسلِّمٌ للرواية فيها، ذاهب في تحقيق الظاهر منها، مذهباً يكاد يفضي - بزعمه- إلى القول بالتشبيه[3] .

ثمَّ قال -بعد ذلك-: «ونحن نرغب عن الأمرين، ولا نرضى بواحد منهما مذهباً، فيحق علينا أن نطلب لما يرد من هذه الأحاديث إذا صحت من طريق النقل والسند

الله وأسمائه وصفاته، وصرحوا في ذلك بمعنى ما صرح به هؤلاء في باب المعاد وحشر الأجساد، بل نقلوا كلماتهم بعينها إلى نصوص الاستواء والفوقية، ونصوص الصفات الخبرية. انظر: مختصر الصواعق(١/١٥٨).

(١) أعلام الحديث للخطابي(٣/١٩١١)، ونقله البيهقي في كتابه الأسماء والصفات(٢/١٩٤-١٩٥) كالمقرر له.

(٢) انظر: أعلام الحديث للخطابي(٣/١٩٠٧)، والأسماء والصفات البيهقي(٢/١٩٤).

(٣) يقصد بذلك أهل السنة والجماعة الذين أجروا نصوص الصفات على ظاهرها، دون التعرض لها بتأويل يؤدي إلى تعطيل، ولا تمثيل، ولا تكييف، والخطابي نفسه يذكر هذا المذهب عن أئمة السلف كما سأنقله عنه في موضعه.

تأويلاً، يخرج على معاني أصول الدين، ومذاهب العلماء، ولا تبطل الرواية فيها أصلاً؛ إذ كانت طرقها مرضية، ونقلتها عدولاً»[1].

وهذه الطريقة ذكر ابن تيمية أنها إحدى طريقي أئمة الأشعرية، كالقاضي أبي بكر، وغيره، وبعض الناس من يظن أنهم متناقضون في ذلك؛ حيث يتأولون مرة، ومرة يتركون التأويل، وليسوا بمتناقضين، بل الأصل عندهم في هذا الباب هو كما قرره الخطابي.

يقول ابن تيمية: «قلت: وقد أنكره[2] من أهل الفقه، والحديث، ممَّن يسلك مسلك ابن كُلاَّب، والقلانسي، وأبي الحسن -يعني الأشعري-، ونحوهم في هذه المعاني، ولا يكاد يتجاوز ما أثبته هؤلاء، مع ماله من معرفة بالفقه، والحديث؛ كأبي حاتم هذا، وأبي سليمان الخطابي، وغيرهما، ولهذا يوجد للخطابي وأمثاله من الكلام، ما يظن أنه متناقض؛ حيث يتأول تارة، ويتركه تارة أخرى، وليس بمتناقض؛ فإن أصله: أن يثبت الصفات التي في القرآن، والأخبار الموافقة له، أو ما في الأخبار المتواترة، دون ما في الأخبار المحضة، أو دون ما في غير المتواترة، وهذه طريقة ابن عقيل، ونحوه، وهي إحدى طريقي أئمة الأشعرية، كالقاضي أبي بكر ابن الباقلاني»[3].

وقول الخطابي سابقا: «وما لم يكن له في الكتاب ذكر، ولا في التواتر أصل، ولا له بمعاني الكتاب تعلق، وكان مجيئه من طريق هؤلاء وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه» معناه: حتى ولو جاءت هذه الصفات من طريق القرآن والسنة المتواترة، لكن القول بظاهرها يفضي -بزعمه- إلى التشبيه فإنه يتأول، وهذا في إشارة إلى الصفات الاختيارية الواردة في القرآن والسنة المتواترة، فهم مجمعون على تأويلها استنادا إلى الأصل الجهمي: امتناع قيام الحوادث بذات الرب ﷻ.

---

(١) أعلام الحديث للخطابي(١٩٠٨/٣)، وانظر: الأسماء والصفات البيهقي(١٩٢/٢- ١٩٣).

(٢) يعني: إنكار الحد لله ﷻ، وقد تقدم الإشارة إليه سابقا.

(٣) بيان تلبيس الجهمية(٣٦/٣- ٣٧).

فاشتراط الخطابي وأمثاله الوقوف عند القرآن والسنة المتواترة في إثبات الصفات ليس على إطلاقه، بل هو مقيد عندهم بأن لا يكون ظاهرها مما يفضي إلى التشبيه والتجسيم حتى يسلم لهم تأويل الصفات الاختيارية فانتبه!.

- وممن سلك هذه الطريقة **ابن فورك**، كما في كتابه «مشكل الحديث»، وشحن كتابه بكثرة التأويلات الباطلة، مشيا على هذه الطريقة التي قررها الخطابي، وغيره؛ حيث يقول: «فإن قيل: فإذا لم يكن خبر الواحد موجباً للاعتقاد والقطع، وليس في هذه الأخبار عمل يقتضي ذلك منها بحسبه، فعلى ماذا تحملونها؟

قيل: إنها وإن لم تكن موجبة للقطع، مقتضية للعلم، فإنها مجوزة مغلبة، وقد يفيد الخبر التجويز، من جهة إطلاق اللفظ، وقد يفيد ذلك من طريق القطع والاعتقاد.

فإذا كان طريقه متواتراً، أو إجماعاً ظاهراً، أو كتاباً ناطقاً: فإنه يقتضي الاعتقاد والقطع بحسبه.

وإن كان ذلك مستنداً إلى أخبار آحاد عدول ثقات، كان الحكم بها على الظاهر واجباً من طريق التجويز، ورفع الإحالة، وإن لم يكن فيها القطع والاعتقاد، فلذلك رتبنا هذه الأخبار على هذه الوجوه التي ذكرناها»(1).

فابن فورك يدعي أن أخبار الآحاد، وإن لم تفد القطع والاعتقاد فإنها مجوزة، أي يجوز إطلاق لفظها دون المنع من ذلك، لكن هو يرى جواز الاشتغال بتأويلها؛ لأنه ذكر في آخر كلامه -وكما يقرره دائما في كتابه هذا- أنه رتب هذه الأخبار على الوجوه التي ذكرها في تأويلها.

يوضحه أكثر قوله: «وأمَّا ما كان نوع الآحاد، ممَّا صحت به الحجة من طريق وثاقة النقلة، وعدالة الرواة، واتصال نقلهم: فإن ذلك وإن لم يوجب العلم والقطع، فإنه يقتضي غالب ظن وتجويز، حتى يصح الحكم أنه من باب الجائز الممكن دون المستحيل الممتنع.

---

(1) مشكل الحديث لابن فورك(ص ٣٠٧).

وإذا كانت ثمرة ما جرى هذه المجرى من الأخبار ما ذكرناه، فقد حصلت به فائدة عظيمة لا يمكن التوصل إليها إلاَّ به، وهذا يقتضي أن يكون الاشتغال بتأويله، وإيضاح وجهه مرتبًّا على ما يصح، ويجوز في أوصافه – عز ذكره -: محمولاً على الوجه الذي نبيِّنه، ونرتبه، من غير اقتضاء تشبيه، أو إضافة ما لا يليق بالله ﷻ إليه»[١].

- هذا وممن سلك طريقة الخطابي، وابن فورك: **البيهقي**، وهو كثيراً ما يعتمد في نقوله على الخطابي، كما في كتابه «الأسماء والصفات»، كالمقرر لما يقوله دون أن يعترض عليه، بل قد صرح بأن هذا المذهب الذي ذهب إليه الخطابي هو الذي كان عليه أهل النظر من أصحابه، ومن ذلك قوله -تحت الكلام على تأويل صفتي القدم، والرجل-: «ولهذا الوجه من الاحتمال ترك أهل النظر من أصحابنا الاحتجاج بأخبار الآحاد في صفات الله تعالى، إذا لم يكن لما انفرد منها أصل في الكتاب، أو الإجماع، **واشتغلوا بتأويله**»[٢].

والعجيب أن هؤلاء يصرحون بأن أئمتهم المتقدمين لم يشتغلوا بتأويل هذه الأحاديث، وما جرى مجراها، ويذكرون عنهم -بزعمهم- أنهم إنما فهموا منها، ومن أمثالها ما سيقت لأجله من إظهار قدرة الله تعالى، وعظم شأنه، ونحو ذلك من التعليلات التي يذكرونها عن أئمتهم، ثمَّ هم مع ذلك يتعمدون مخالفتهم، ويتأولونها تأويلاً يفضي بهم إلى النفي والتعطيل.

من ذلك قول الخطابي -تحت ذكر صفة الساق-: «هذا الحديث – يعني حديث أبي سعيد الخدري – ممَّا تهيَّب القول فيه شيوخنا فأجروه على ظاهر لفظه، ولم يكشفوا عن باطن معناه، على نحو مذهبهم في التوقف عن تفسير كل ما لا يحيط العلم بكنهه من هذا الباب»[٣] -ثمَّ ذكر بعد ذلك بعض الأوجه المحتملة في تأويله-.

---

(١) مشكل الحديث(ص ١٩).

(٢) الأسماء والصفات(٢/٢٠١)

(٣) أعلام الحديث للخطابي(٣/١٩٣٠).

ومن ذلك أيضاً قول البيهقي –تحت باب ما ذكر في اليمين، والكف-: ((أمَّا المتقدمون من هذه الأمة، فإنهم لم يفسِّروا ما كتبنا من الآيتين والأخبار في هذا الباب، مع اعتقادهم بأجمعهم أن الله تبارك وتعالى واحد لا يجوز عليه التبعيض))[1].

ومقصوده بالمتقدمين هم أئمة أصحابه الأشاعرة، يوضحه قوله: ((مع اعتقادهم أن الله تبارك وتعالى واحد لا يجوز عليه التبعيض))؛ لأن قوله ((لا يجوز عليه التبعيض)) من الألفاظ المجملة التي تحتمل حقا وباطلاً، وأئمة السلف -كما هو متقرر عندهم- إثبات معاني الصفات الواردة في القرآن والسنة، دون التعرض لمثل هذه الألفاظ المجملة، وعباراتهم في هذا الباب أكثر من أن تحصر.

ثمَّ هو بعد ذلك يحكي أقوال -من سماهم بأهل النظر- في الأوجه الممكنة في تأويل اليمين، والكف، والقبضة[2].

بل والأعجب من ذلك أنهم يخالفون أصلهم الذين أصلوه في هذا الباب، فتجدهم يتأولون بعض الصفات الخبرية الذاتية التي وردت في الكتاب بالحق، والسنة المقطوع بصحتها وشهرتها، كما تأولوا صفتي القبضة، واليمين، في قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[3] بأن المراد بذلك: قدرتها على طيِّها، وسهولة الأمر في جمعها، وقلَّة اعتياصها عليه، بمنزلة من جمع شيئاً في كفه فاستخف حمله، و لم يشتمل بجميع كفه عليه[4].

وكحديث النزول المتواتر المقطوع بصحته، والذي تأوله بعضهم بأن المراد به: ((هو خبر عن قدرته، ورأفته بعباده، وعطفه عليهم، واستجابة دعائهم، ومعرفته لهم، يفعل ما

(١) الأسماء والصفات للبيهقي(١٥٧/٢).

(٢) المصدر نفسه(١٥٩/٢- ١٦١).

(٣) سورة الزمر الآية(٦٧).

(٤) انظر: أعلام الحديث للخطابي(١٩٠١/٣)، والأسماء والصفات للبيهقي (١٥٩/٢).

يشاء، لا يتوجَّه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله لِمِيَّةٌ[1]، سبحانه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [2]»[3]، وغير ذلك من تأويلاتهم الباطلة.

وتجدهم مع هذا ينقلون مذهب السلف في حديث النزول وما أشبهه، كما قال الخطابي: «هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها»[4].

فانظر -رحمك الله- كيف جمع هؤلاء بين مخالفة مذهب السلف، ومذهب شيوخهم، والذي ينقلونه عنهم ويصرحون به، وبين مخالفة أصلهم الذي أصلوه في هذا الباب، فأيُّ اضطراب وتناقض أعظم من هذا؟!

ولهذا قال ابن تيمية مخاطباً الخطابي: «قوله: سبيل هؤلاء أن يعلموا أن صفات الرب تعالى، لا تؤخذ إلاَّ من كتاب الله، أو من قول رسول الله ﷺ، دون قول أحد الناس. فيقولون له: لو وفيَّت أنت ومن اتبعته باتِّباع هذه السبيل، لم تحوجنا نحن وأئمتنا إلى نفي بدعكم، بل تركتم موجب الكتاب والسنة في النفي والإثبات»[1].

---

(١) قول الخطابي: «لا يتوجه على صفاته كيفية، ولا على أفعاله لِمِيَّةٌ»، المشهور عند أهل السنة، أنهم يقصدون بالعبارة الأولى: نفي العلم بالكيفية الآن، لم ينفوا أن يكون له في نفس الأمر حقيقة يعلمها هو، وهذا بخلاف المشهور عن طوائف الجهمية، ومن اتبعهم، فإنهم ينفون أن يكون له ماهية، أو كيفية، وحقيقة وراء ما علموه، وقد قال ابن أبي زيد القيرواني في عقيدته(ص ٥٦): «ولا يبلغ كنه صفاته الواصفون، ولا يحيط بأمره المتفكرون، يعتبر المتفكرون بآياته، ولا يتفكرون في مائية ذاته».

وأمَّا العبارة الثانية: فالمقصود بها عند أئمة السلف نفي العلم بالسؤال عن الحكمة الغائية المقصودة بالفعل التي تصلح أن تكون جواب «لم» فالعقول تعجز عن إدراك كنه الغاية المقصودة بالأفعال، كما تعجز عن إدراك كنه الفاعل وحقيقته. انظر: بيان تلبيس الجهمية(٢/٣)، والصفدية(١/٢٨٩).

(٢) سورة الشورى الآية(١١).

(٣) انظر: أعلام الحديث للخطابي(١/٦٣٨).

(٤) انظر: المصدر نفسه(١/٦٣٧).

ومما ينبه إليه هاهنا: أن هؤلاء -كمثل الخطابي، وابن فورك، والبيهقي، ومن سلك طريقتهم- مع أنهم تأولوا مثل هذه الصفات، وما جرى مجراها إلاَّ أنهم موافقون في الجملة لأصحابهم المتقدمين في المنع من تأويل بعض الصفات الخبرية الذاتية، كالوجه، واليدين، والعينين، وكذلك صفة العلو، ونحو ذلك، ثم هم مع قولهم بتأويل الصفات التي يزعمون أنها من قبيل الآحاد، إلاَّ أنهم في أكثر أحوالهم لا يوجبون تأويلها، بل يجوزون ذلك، وهذا الذي سأبينه تحت الكلام على الصنف الثاني ممن ذهبوا إلى جواز التأويل.

- وهذا القول -أي المنع من التأويل- هو الذي مال إليه بعض متأخري الأشاعرة، وعلى رأسهم: **أبو المعالي الجويني**، وذلك في آخر قوليه كما صرح به في رسالته «العقيدة النظَاميَّة في الأركان الإسلامية»، وقد استدل على المنع من التأويل وتحريمه بأن السلف كانوا مجمعون على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب، وذكر أنه لو كان مسوغاً أو محتوماً لكان اهتمامهم به أعظم من اهتمامهم بغيره؛ حيث يقول: «اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب.

والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقلاً[2]: اتِّباع سلف الأمة، فالأولى[1] الاتِّباع، وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متَّبعة، وهو

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(٣/٤٤).

(٢) هكذا هي مثبتة في الرسالة: «عقلاً» بدل «عقداً» كما نقل ذلك عنه ابن تيمية في الفتوى الحموية(ص ٥١٥)، والذي يظهر أنه وقع تحريف؛ لأنه ذكر في أول كلامه أن الذي يرتضيه رأيا، وهو يوافق قوله عقلاً، فلو أثبتناه لصار هناك تكرار، وكذلك قوله «وندين الله به عقدا» هو المناسب؛ لأن الديانة تتعلق بالاعتقاد -والله أعلم-.

مستند معظم الشريعة، وقد درج صَحبُ رسول الله ﷺ، ورضي عنهم، على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد المِلَّة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها، فلو كان تأويل هذه الآي والظاهر مسوغاً ومحتوماً، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتَّبع، فحق على ذي دين، أن يعتقد تنزيه الباري عن صفات المُحدَثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى.

وعند إمام القُرَّاء وسيدهم، الوقوف على قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2]، من العزائم، ثمَّ الابتداء: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، وممَّا استحسن من كلام إمام دار الهجرة رضي الله عنه، وهو مالك بن أنس رضي الله عنه: أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[3]، فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة»[4]. فلتجري آية الاستواء، والمجيء، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[5]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[6]، وقوله: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾[7]، وما صح من أخبار الرسول ﷺ: كخبر النزول، وغيره على ما ذكرناه»[8].

---

(١) في النظامية «فالأول» وهو تحريف ظاهر.

(٢) سورة آل عمران الآية(٧).

(٣) سورة طه الآية(٥).

(٤) هذا الأثر هو المشهور بأثر مالك رحمه الله، وقد رواه غير واحد من أهل العلم بألفاظ متقاربة، مؤداها واحد، وممن رواه: الدارمي في الرد على الجهمية(ص ٣٣)، والصابوني في عقيدة السلف(ص ١٧)، واللالكائي في شرح الاعتقاد(٢/٤٤١)، وابن عبد البر في التمهيد(٧/١٥١)، والبيهقي في الاعتقاد(ص ١١٩)، وفي الأسماء والصفات له(٢/٣٠٤).

(٥) سورة ص الآية(٧٥).

(٦) سورة الرحمن الآية(٢٧).

(٧) سورة القمر الآية(١٤).

(٨) النظامية في الأركان الإسلامية للجويني(ص ٣٢- ٣٤).

فهذا ما صرح به الجويني في رسالته هذه، وهي من أواخر مؤلفاته، لكن لا بد هاهنا من التنبيه على بعض الأمور:

- **أحدهما**: وهو أن الجويني مع أنه مال إلى تحريم التأويل، ووافق أئمته المتقدمين في ذلك، إلاَّ أنه لم يتكلم على صحة وفساد تلك التأويلات الباطلة، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الأشعري، وأئمة أصحابه من إبطالها والرد على من تأولها، مع تحريمهم للتأويل والمنع منه.

يقول ابن تيمية: ((وصنف يحرم التأويل، ولا يتكلم في صحته ولا فساده، وهذا الذي ذكره أبو المعالي في رسالته النظامية، وهو قول أكثر المفوضة من المتكلمين))(١).

- **الثاني**: أن الجويني مع أنه رجح مذهب السلف في المنع من تأويل الصفات، وإجراؤها على ظاهرها، إلاَّ أنه اختار مذهب المفوضة، ظنًّا منه أنه هو مذهب أئمة السلف -رحمهم الله تعالى-، ولهذا تجده يذكر عن هؤلاء الأئمة أن مذهبهم في الصفات هو إجراؤها على ظاهرها، وتفويض معانيها إلى الرب ﷻ، وهذا المذهب الذي زعم أنه مذهب السلف، هو الذي استقر عليه الجويني في آخر قوليه.

وهذا المذهب الذي استقر عليه الجويني في آخر أمره، سلكه طوائف من أئمة الأشاعرة، ممن جاء بعده، وقد صار لهم في التأويل قولان: منهم من يتأول، ومنهم من يفوض معاني صفات الرب ﷻ ولا يتأولها.

يقول ابن تيمية : ((وأبو المعالي، وأتباعه نفوا هذه الصفات، موافقة للمعتزلة والجهمية، ثمَّ لهم قولان:

- أحدها: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في «الإرشاد».
- والثاني: تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي، كما ذكره في «الرسالة النظامية»، وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ، ولا واجب))(١).

---

(١) جامع المسائل(٥/٧٩).

وهذان المسلكان هما اللّذان أشار إليهما اللّقاني في منظومته المسماة بجوهرة التوحيد، فقال:

وكل نص أوهم التَّشبيها أوِّله أو فوض ورم تنزيها[٢]

والمسلك الثاني هو الذي ينسبونه إلى أئمة السلف، وكذا أئمتهم المتقدمين، وقد جعلوه أقرب إلى السلامة، وسيأتي الكلام عليه بالتفصيل في موضعه.

- وممن ذهب إلى تحريم التأويل: **أبو حامد الغزالي**، لكن جعل ذلك في حق العوام، أو على أكثر الخلق؛ وأما الخاصة منهم فلهم الحق في تأويل تلك النصوص؛ وذلك لأنه يرى أن المصلحة التي يجب حمل الناس عليها هي إقرار النصوص على ظواهرها، وإن كان هو يرى أن النفي ووجوب تأويل الصفات هو الثابت في نفس الأمر -كما سيأتي ذكره عنه في موضعه-.

وهذا هو الذي قرره في كتابيه: «إلجام العوام عن علم الكلام»، و«فيصل التفرقة»؛ فإنه ذكر في مقدمة كتابه «إلجام العوام» أنه رتب كتابه على أبواب، ومن تلك الأبواب: باب في بيان حقيقة مذهب السلف في أخبار الصفات؛ قال فيه: «اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر، هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة، والتابعين، وها أنا أورد بيانه وبرهانه، فأقول: حقيقة مذهب السلف، وهو الحق عندنا، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث **من عوام الخلق**، يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثمَّ التصديق، ثمَّ الاعتراف بالعجز، ثمَّ السكوت، ثمَّ الإمساك، ثمَّ الكف، ثمَّ التسليم لأهل المعرفة»[٣].

ثمَّ شرح هذه الأمور إجمالاً، وأتبعها بالشرح والبيان على وجه التفصيل، وأنا أذكرها على وجه الإجمال والاختصار[٤]:

---

(١) درء التعارض(٥/٢٤٩)، وانظر: مجموع الفتاوى(١٢/٢٠٣).

(٢) انظر: هداية المريد للّقاني(١/٤٨٨)

(٣) إلجام العوام للغزالي(ص ٤٢).

(٤) انظر: المصدر نفسه(ص ٤٢- ٦٣).

- التقديس: هو كما قال تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها.
- التصديق: الإيمان بهذه الأخبار والتصديق بها، واعتقاد أنها حق.
- الاعتراف بالعجز: أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته.
- السكوت: وهو عدم الخوض فيها، والسؤال عن معناها؛ لأن السؤال عن معناها بدعة، والخوض فيها فيه مخاطرة، وقد يكفر لو خاض فيها من حيث لا يشعر.
- الإمساك: أن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتبديل والتغيير، والزيادة والنقصان، بل يقف عند تلك الألفاظ نطقاً، وعلى الوجه الذي وردت به، ولا يتجاوز ذلك.
- الكف: أن يكف باطنه عن البحث عنها، والتفكر فيها.
- التسليم لأهل المعرفة: أن لا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه، فقد خفي على غيره من الأنبياء والمرسلين – عليهم الصلاة والسلام –، أو على غيرهم من الصديقين، والأولياء.

فهذا مجمل ما ذكره تحت هذه الوظائف، وقد شرحها وفصل القول فيها، وضرب لذلك أمثلة كثيرة، مما يوضح أن مقصود الغزالي من المنع من التأويل وتحريمه، إنما في حق العوام، وزعم أن هذه هي طريقة السلف -رحمهم الله تعالى-؛ وهي الانكفاف عن التأويل، والإمساك عنه، والتسليم للنصوص دون الخوض في معانيها، وهي ما يسمونها بطريقة التفويض، وجعل هذا هو الواجب في حق العوام، و هو نفس ما قرره في كتابه «التفرقة»(١).

وهذا الذي ذهب إليه الغزالي مبني على أصل فاسد، وهو من أصول الفلاسفة الملاحدة، الذين يرون أن إقرار النصوص على ظواهرها هو المصلحة التي يجب حمل الناس عليها، وأن الأنبياء إنما خاطبوا الجمهور بالتخييل والتمثيل والتفهيم، لأن من مصلحتهم أن يُخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلونه، وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور، وإن كان الغزالي وغيره استقبحوا أن يقولوا: كذبوا للمصلحة، وعند هؤلاء التأويل ممتنع

---

(١) انظر: فيصل التفرقة للغزالي(ص ٨٥).

على العوام، فلا يجوز عندهم تأويل تلك النصوص على خلاف ظاهرها للجمهور؛ لأنه يفسد ما وضعت له الشرائع والكتب الإلهية، لكن يقولون: إن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الخاصة[1].

يقول ابن تيمية: ((وأبو حامد إنما ذمَّ التأويل في آخر عمره، وصنف «إلجام العوام عن علم الكلام» محافظة على الأصل؛ لأنه رأى مصلحة الجمهور لا تقوم إلاَّ بإبقاء الظواهر على ما عليه، وإن كان هو يرى ما ذكره في كتبه «المضنون بها»[2] : أن النفي هو الثابت في نفس الأمر))[3].

وقال أيضاً: ((**وأبو حامد** في مواضع يرى هذا الرأي، ونهيه عن التأويل في «إلجام العوام»، و«التفرقة بين الإيمان والزندقة» مبني على هذا الأصل، وهؤلاء يرون إقرار النصوص على ظواهرها هو المصلحة التي يجب حمل الناس عليها، مع اعتقادهم أن الأنبياء لم يُبيِّنوا الحق، و لم يُورِّثوا علماً ينبغي للعلماء معرفته، وإنما المورِّث عندهم للعلم الحقيقي هم الجهمية والدهرية، ونحوهم من حزب التعطيل والجحود))[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٤٤١/١٦) (٣٥٧/١٧)، ودرء التعارض له(١٢/١)، والفتوى الحموية(ص ٢٨٠)، وبيان تلبيس الجهمية(٤٩٢/٨)، ومختصر الصواعق(١٥٦/١- ١٥٩).

(٢) هذا الكتاب صرح الغزالي بأنه من كتبه التي ضمنها عقيدته، وزعم أن من أراد معرفة صريح العقيدة من غير تبيين ولا مراقبة فلا يصادف ذلك إلاَّ في كتابه «المضنون بها على غير أهلها»، فقال في كتابه «الأربعين» -تحت خاتمته: في التنبيه على الكتب التي تطلب فيها حقيقة هذه العقيدة- (ص ٣٩): ((وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمجة — من مجمج الكلام: أي لم يبينه-، ولا مراقبة، فلا تصادفه إلاَّ في بعض «كتبنا المضنون بها على غيرها»..)) . وهذا فيه رد على من يشكك في نسبة هذا الكتاب للغزالي.

(٣) مجموع الفتاوى(٣٥٧/١٧).

(٤) درء التعارض(٢٧٠/١٠).

يقول الغزالي: «فإن قيل فما معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]، وما معنى قوله عليه السلام: «يترل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا»؟. قلنا: الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل، ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد إلى ما عداه، وهو أنا نقول: إن الناس في هذا فريقان: **عوام وعلماء**:

- والذي نراه اللائق **بعوام الخلق** أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات، بل نترع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه، ويدل على الحدوث، ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وإذا سألوا عن معاني الآيات زجروا عنها، وقيل هذا ليس بعشكم، فادرجوا فلكل علم رجال....-إلى أن قال-:
- وأمَّا العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه، ولست أقول إن ذلك فرض عين؛ إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التتريه عن كل ما تشبهه بغيره، فأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلاً، ولكن لسنا نرتضي قول من يقول إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور..-إلى أن قال-:

وأمَّا قوله ﷺ: «يترل الله تعالى إلى السماء الدنيا» فلفظ مفهوم ذكر للتفهم، وعلم أنه يسبق إلى الأفهام منه المعنى الذي وضع له، أو المعنى الذي يستعار، فكيف يقال: إنه متشابه؟!، بل هو مخيل معنى خطأً عند الجاهل، ومفهم معنى صحيحا عند العالم، وهو كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾[2]، فإنه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش، وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم، وكقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب، مشتملين على الأنامل والأظفار، نابتين من الكف، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له، وهو ما كان الأصبع له، وكان سر الأصبع وروحه

(١) سورة طه الآية(٥).

(٢) سورة الحديد الآية(٤).

وحقيقته، وهو القدرة على التقليب كما يشاء..-ثم ذكر بعض الأمثلة كلها مبنية على هذه الطريقة-))[1].

فهذا الذي قرره الغزالي هنا هو بعينه ما ذهب إليه أهل التخييل، من أن الرسل عليهم الصلاة والسلام إنما خاطبوا الجمهور بالتخييل والتفهيم، أي إنما خاطبوهم بما عندهم من الاعتقاد الخاطئ، لأنهم لو خاطبوهم بأنه ليس بجسم، ولا متحيز، ولا متبعض، ولا مركب، ولا يشار إليه، وأمثال ذلك، لأنكروا ذلك، وقالوا: هذا عدم محض، فيقعون في التعطيل، فكان الأصلح لهم أن يأتي بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وما لزمهم[2]، فهؤلاء المتفلسفة يريدون من العامة فهم تلك المعاني الباطلة، وهي في نفس الأمر عندهم باطلة، وعلى هذا فالرسل عليهم الصلاة والسلام أرادوا منهم فهم الباطل الذي دلت عليه الألفاظ، وهذا من أعظم الإلحاد والضلال.

- وأما عن **أبي عبد الله الرازي** فقد منع من تعيين التأويل، مع أنه ممن بالغ في هذه المسألة وأوجب تأويل الصفات.

قال في تفسيره -بعد مقدمة قرر فيها قانونه الكلي، وهو أن الأدلة اللفظية لا تفيد القطع-: ((فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلاَّ عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على الظاهر، فعند هذا يتعين التأويل، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلا بواسطة إقامة الدلالة القطعية على أن معناه الراجح محال عقلاً، ثم إذا أقامت هذه الدلالة، وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا؟؛ لأن السبيل إلى ذلك: إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز، وترجيح تأويل على تأويل، وذلك الترجيح لا

---

(١) الاقتصاد -الطبعة الأولى القديمة-(ص ٢٦ فما بعد).

(٢) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد(ص ١٣٩).

يمكن إلاَّ بالدلائل اللفظية، والدلائل اللفظية على ما بيَّنا ظنية[1]، لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف، والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال.

فلهذا التحقيق المتين ذهبنا مذهباً إلى أن بعد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال، **ولا يجوز الخوض في تعيين التأويل**، فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب))[2].

فهذا ملخص ما ذكره الرازي، وليس الغرض مناقشته فيما ذكره كله، بل المقصود هو ما رجحه واختاره في كتابه هذا، وهو المنع من تعيين التأويل، وهو إنما منع من تعيين التأويل؛ لأن السبيل إلى التعيين عنده متعذر؛ لأن الترجيح لا يمكن عنده إلاَّ بالأدلة اللفظية، والأدلة اللفظية على ما قرره لا تفيد القطع بل هي ظنية، والتعويل في هذه المسائل عنده لا يكون إلاَّ بالأدلة اليقينية القطعية، فعندئذ اختار هذا المذهب، وهو النهي عن تعيين التأويل، هذا مع أنه يعتقد أن ظاهر نصوص الصفات محال؛ لأن الدلالة القطعية عنده قد قامت على أن المعنى الراجح المتبادر من ظاهر النصوص محال عقلاً، فكلامه مع ما فيه من التناقض والاضطراب، فهو في غاية الفساد والبطلان.

والحقيقة أن الرازي لا يستقر على رأي واحد، فهو كثير الاضطراب والتناقض، وهذا المذهب الذي ذهب إليه في تفسيره، هو غير المذهب الذي سلكه في بعض كتبه من

---

(١) قد ذكر فيما سبق أن الأدلة اللفظية، لا تكون قطعية، بل هي ظنية؛ لأنها موقوفة على عشرة مقدمات ظنية وهي: نقل اللغات، ونقل وجوه النحو، والتصريف، وعلى عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون ظنيا، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا.

وقد ناقشه الإمام ابن تيمية في هذه الدعوى وأبطلها من عدة أوجه كما في بيان تلبيس الجهمية (٤٥٨/٨ فما بعد)، وكذلك ابن القيم قد أبطلها كما في مختصر الصواعق(٢١٩/١ فما بعد).

(٢) تفسير الرازي(١٨٣/٧).

وجوب التأويل، وتحريم الوقوف على الظواهر، كما في كتابه «أساس التقديس»، وإن كان هو في الكتاب الواحد كذلك قد يتناقض ولا يستقر على أمر، بل أحياناً يقف ويشك ويقع في الحيرة ولا يترجح عنده شيء، بل تجده في بعض الأحيان يسلك مسلك الفلاسفة، ويعتقد كما اعتقد شيخه الأول الغزالي، من أن الرسل خاطبوا العامة بما يوافق ما عندهم.

يقول ابن تيمية: «إن هذا الرجل وأمثاله يتناقضون: فتارة يقول: نحن نعلم انتفاء الظاهر، لكن لا نعلم المراد[1]، وتارة يقول: بل الرسول ﷺ خاطب العامة بما يوافق ما عندهم، فلو خاطبهم ابتداء بإثبات ما ليس بجسم، ولا متحيز، ولا يشار إليه، قالوا: هذا عدم محض، فوقعوا في التعطيل، فكان الأصلح أن يأتي بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه، وما لزمهم، وهذا كلام من يريد من العامة فهم تلك المعاني، وهي باطلة في نفس الأمر عند هؤلاء، وعلى هذا فقد أراد منهم فهم الباطل الذي دل عليه بلفظه، وهذه طريقة أهل التخييل الذين يقولون: أراد أن يتخيلوا ما ينفعهم، وإن لم يكن حقا.

وطريقة أهل التأويل: نفي إرادة هذا المعنى[2]، والجهل بما أراد، وهذا يناقض هذا[3]، وهذا وأمثاله[4] يتناقضون: فتارة يجعلونه هكذا[5]، وتارة هكذا[6] في كلا الأمرين على

(١) كما ذهب إليه في تفسيره، وفي غيرها من كتبه، وإن كان في كتابه التفسير يرى طريقة أهل التخييل كما سيأتي ذكره عنه.

(٢) أي نفي إرادة هذا المعنى الباطل الذي زعم هؤلاء الملاحدة أن الرسل عليهم الصلاة والسلام أخبرت به، فأهل التأويل لا يقولون بهذا القول لكنهم يقولون: أن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلاَّ ما هو الحق في نفس الأمر، لم يقصدوا أن يعتقد الناس الجهل والباطل، وإن كانوا جميعا متفقين على أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لم يبينوا المراد من النصوص.

(٣) أي -والله أعلم- أن إرادة المعاني الباطلة، التي اعتقدها أهل التخييل، وزعموا أن الرسل أرادوها يناقض الجهل بإرادة المعاني، وهي طريقة أهل التأويل الذين اعتقدوا أن الرسول لم يبين المراد.

(٤) يقصد الرازي ومن هو على شاكلته.

(٥) أي يجعلون ما أخبر به الرسول إنما هو تخييل.

(٦) أي على طريقة أصحابه من أهل التأويل.

الباطل، وقد نزه الله تعالى رسوله ﷺ عن أن يريد المعاني الباطلة، أو أن يقصر في بيان ما أراده))[1].

وهذا المذهب الذي سلكه الرازي -أعني مذهب أهل التخييل-، ونقله عنه ابن تيمية قد صرح به في تفسيره؛ فقال -تحت فوائد إنزال ما سماها بالمتشابهات-: ((الوجه الخامس: وهو السبب الأقوى في هذا الباب: أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبوا في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا متحيز، ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل، **فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه**، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول: وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني: وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات))[2].

فأنت كما ترى اضطراب الرازي وتناقضه حتى في الكتاب الواحد، وهو إمام الفلاسفة والمتكلمين، ومكانته بين أصحابه وأتباعه لا ينازعه فيها أحد، والحقيقة أن الرازي وحده يحتاج إلى وقفة خاصة، وتحرير مذهبه بالتفصيل يخرج بنا عن المقصود، وإن كان ظاهر مذهبه التناقض والاضطراب، وسيأتي ذكره مذهبه في وجوب التأويل تحت القول الثالث.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(٨/٤٩٢).

(٢) تفسير الرازي(٧/١٨٦).

القول الثاني

سبق الإشارة إلى أن بعض أئمة الأشاعرة المتقدمين، كالخطابي، وابن فورك، والبيهقي، ومن سار على طريقتهم، خالفوا أئمة أصحابهم كالأشعري وغيره، فتأولوا بعض الصفات الذاتية الخبرية، كالأصابع، والكف، والقدم، والرجل، وأمثال ذلك، زعما منهم أنها جاءت من طريق الآحاد، وأن ظاهرها مما يوهم التشبيه، لكن طريقتهم التي سلكوها في ذلك لا تدل على أنهم يرون وجوب تأويلها، بل هم في الغالب يرون جواز التأويل، ومما يدل على ذلك:

أن ابن فورك ذكر في مقدمة كتابه «مشكل الحديث» تقريراً بيَّن فيه طريقته التي سلكها في تأويل الأخبار التي زعم أنها من قبيل الآحاد؛ فإنه قسم الأخبار إلى: متواتر، ومستفيض، وآحاد، ثمَّ أوضح درجة كل واحد من هذه الأخبار من جهة العلم، والقطع بمدلولها[1]:

- فجعل المتواتر من الدرجة الأولى الذي ينتهي أمره إلى أن يضطر السامعون إلى العلم بما أخبروا عنه، وبصدق المخبرين.
- وجعل المستفيض مساوٍ للأول في إيجاب الحجة، والقطع بالمغيَّب، ولكنه لا ينتهي الأمر فيه إلى إيقاع العلم الضروري للسامعين، بل يعلم ذلك استدلالاً، بما قامت به من دلالة صحته، من عصمة الأمة في كل ما تجتمع عليه قولاً وعملاً.
- وأمَّا ما عدا ذلك وهو الآحاد، فهذا -كما سبق ذكره- أنه لا يوجب العلم والقطع عنده، بل تلزم الحجة به على المكلفين من باب العمل دون القطع بمغيبه.

ثمَّ إنه قال بعد ذلك: «فإن قال قائل: فإذا كانت هذه الأخبار لم توجب العلم والقطع، ولم تتضمن عملاً يعمل به، فما وجه نقلها؟»[2].

فأجاب إجابة مضمونها أنه قسمَّ الأخبار إلى أربعة أقسام، من جهة الصحة والانتشار، وما يسوغ الاشتغال بتأويله، وما لا يسوغ[1]:

---

(١) انظر: مشكل الحديث لابن فورك(ص ٩- ١٠).

(٢) المصدر نفسه(ص ١٦).

- قسم اجتمع أهل النقل على صحته، وانتشر ذلك فيهم، ولم يوجد له منكر، ولا مفسد، وذلك كنحو حديث: الرؤية، ووصف الله باليد، والنزول، فهذا الباب عنده لا دافع له، ولا يطعن عليه إلاَّ مبتدع يتوهم أنه إذا قيل به أدَّى إلى التشبيه.
- وقسم ثانٍ: من هذه الأخبار، ما يرويه بعض دون بعض، ولا ينتشر ذلك، غير أنه لا يظهر جرح سنده، ولا ينكشف أحوال الناقلين له إلاَّ عن عدالة، فسبيله القبول، ودرجته أنزل من الدرجة الأول.
- وقسم ثالث: وهو اختلف أهل النقل في وثاقة ناقليه، فمن مصحح له نقلاً، ومن طاعن عليه، وهذه دون الدرجة الثانية

ثمَّ قال عن هذه الدرجتين -يعني الثانية، والثالثة -: ((وكلاهما ممَّا يشتغل بتأويله، وإبانة وجهه، وتخريجه لأجل أن بعض أهل النقل قد صححه استظهاراً بالحجة في دفع دعاوى المبتدعة، وإبانة خطأ المعطلة))[٢].

- ثم ذكر القسم الرابع: ما أجمع أهل النقل على سقوطه، وجرح رواته، وإنما رووها ليبينوا كذب رواتها، ويدلوا على بطلانه، فهذا النوع لا معنى للاشتغال بتأويلها، وتخريجها؛ لاجتماع الكل على فسادها

محل الشاهد من كلام ابن فورك قوله ((مما يشتغل بتأويله)) فيه دلالة واضحة على أنه لا يرى وجوب تأويل الصفات -وهذا في أكثر أحواله-، كيف وهو يرى جواز إطلاق مثل هذه الألفاظ، وأنها تدخل تحت الممكن الجائز، بل ولا يرى التوقف في ذلك، وقد مر سابقاً قوله: ((وكان التوقف فيما يمكن معرفة معناه لا وجه له))[٣]، فإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن حمل كلامه على أنه يرى وجوب التأويل؛ لأنه إن رأى جواز إطلاق مثل تلك

---

(١) مشكل الحديث(ص١٦).

(٢) نفس المصدر(ص ١٧).

(٣) انظر: مشكل الحديث لابن فورك(ص ٣٠٧). وقد نقلت كلامه بكامله في المبحث السابق وشرحته.

الألفاظ، فلا يمكن معها أن يرى وجوب تأويلها، لأن الذي يرى وجوب تأويلها يذهب إلى عدم جواز إطلاق مثل هذه الألفاظ.

ويوضحه أكثر: كثرة العناوين التي ملأ بها كتابه، والتي هي على منوال واحد؛ حيث يقول فيها «ذكر خبر وتأويله»، ولم أجده صرح في موضع من مواضع كتابه من أول الكتاب إلى آخره بقوله «ووجوب تأويله».

لكن وردت عنه بعض الألفاظ مما تدل على أنه يرى وجوب تأويل بعض الأحاديث الواردة في الصفات، ومن ذلك قوله في أول الكتاب: «بل وجدنا أخبار أكثر مما ذكروها مما يجب تأويلها والبحث عن معانيها، وتخريجها على الوجه الصحيح»[1].

- وممن ذهب إلى جواز التأويل -من متأخري الأشعرية- دون القول بإيجابه: **أبو المعالي الجويني**، وقد صرح بذلك كما في كتابه «البرهان في أصول الفقه» بقوله:
«وتأويل الظواهر على الجملة مسوغ؛ إذا استجمعت الشرائط التي سنصفها إن شاء الله.

ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب، وإنما الخلاف في التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلافاً، فالمعتمد في الرد على من خالف إجماع من سبق، فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظان التأويل، وهذا معلوم اضطرار كما علم أصل الاستدلال، ثمَّ إذا ثبت جواز التأويل، فلا يسوغ التحكم به اقتصاراً عليه، من غير عضد له بشيء؛ إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر»[2]

وأما في كتابيه «الإرشاد»، و«الشامل»، وهما من أهم كتبه الكلامية، فالحقيقة أني لم أجده يصرح بالقول بجوازه أو وجوبه، لكنه بالغ في الانتصار للقول بتأويل الصفات كما في كتابه «الإرشاد»، وردَّ على أصحابه المتقدمين فيما أثبتوه من الصفات الخبرية، وكذلك

---

(١) مشكل الحديث(ص ٨).

(٢) البرهان في أصول الفقه(١/٥١٥).

على من سماهم بالحشوية، وذكر في ذلك من الحجج العقلية ما لم يذكره من سبقه من أئمة أصحابه.

وفي كتابه «الشامل» لم ينكر على من سلك طريقة السلف في الانكفاف عن التأويل، مع أنه بالغ في نصرة القول بتأويل آيات الصفات وأحاديثها[1].

ولهذا فإن ابن تيمية نقل عنه القول بإباحة التأويل مطلقاً، فقال: «ومنهم من يبيحه مطلقاً، وهذا قول الجويني في «إرشاده»، وغيره»[2].

فابن تيمية هنا نقل عنه القول بإباحته، وأحال إلى كتابه «الإرشاد» وهذا مما يدلنا على أن الجويني ممن يرى جواز التأويل في كتابيه، ولا ينكر طريقة السلف -والتي يسمونها بطريقة التفويض-.

ومراد ابن تيمية بقوله «مطلقاً»: هو أنه لا يقيده بالحاجة، كما ذهب إليه بعض أئمة الأشاعرة، وسيأتي الكلام على هذه المسألة في موضعها قريباً.

والقول بجواز التأويل، مع عدم الإنكار لطريقة التفويض -والتي ينسبونها إلى السلف زورا وبهتانا-، نلمسه في كلام بعض أئمة الأشاعرة وتقريراتهم، ممن يبالغون في تأويل الصفات، وينصرون مذهب التأويل، ولا نجدهم مع مبالغتهم في التأويل يصرحون بوجوبه[3].

ولما كان مذهب هؤلاء هو جواز التأويل والمبالغة فيه، مع عدم إنكارهم لطريقة التفويض، ظهر هاهنا صنف آخر ممن يجوز كلا الأمرين، ويرى أن ارتكاب كل واحد من التفويض والتأويل كافٍ، وهذا القول قد حكاه ابن تيمية عن جماعة من المتكلمين،

---

(١) الشامل للجويني(ص ٥٥٠ – ٥٥١).

(٢) جامع المسائل(٥/٧٩).

(٣) انظر: الإشارة إلى مذهب الحق للشيرازي(ص ١٥٥)، والغنية للمتولي للشافعي(ص ٧٥).

لكن لم يعين قائله، فقال: ((ومنهم من يسوغ كل واحد من التفويض، والتأويل، ويعد هذا من العلوم التطوعية التي لا تجب، ولا تحرم))[1].

وهذا المذهب هو الذي يشعر به ظاهر كلام الرازي كذلك، كما نقلت قوله سابقاً وفيه: ((ثمَّ إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وبالله التوفيق))[2].

مع أن الرازي قد أوجب المذهب الأول، وهو تأويل الصفات، كما في كتابه «أساس التقديس»، والرازي ممن لا يستقر على أمر، ويغلب عليه التناقض والاضطراب، وهؤلاء -كما ذُكر سابقا عن الجويني وغيره-، قد يكون له قولان أو أكثر، فهم لا يستقرون على حال معين، ولهذا غلبت عليهم الحيرة والشك في كثير من المسائل، واختاروا الوقف فيها، وأكثرهم رجع في آخر أمره إلى دين العجائز، كما سبق ذكره.

والقول بالجواز هو الذي يدل عليه ظاهر كلام التفتازاني أيضاً؛ حيث يقول: ((وأمَّا القائلون بحقيقة الجسمية، والحيز، والجهة، فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها، وعلى ظواهر آيات تشعر بها... -ثم ساق هذه القضايا، وهذه الظواهر، إلى أن قال جواباً عن هذه الآيات-: والجواب: أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع أنها ليست على ظواهرها[3]، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى، مع اعتقاد حقيقتها جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[4]، أو تأول تأويلات مناسبة لما عليه الأدلة العقلية، على ما ذكر في

---

(١) جامع المسائل(٥/٨٧).

(٢) أساس التقديس للرازي(ص ٢٢٠- ٢٢١).

(٣) جمهور الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين اعتقدوا أن ظاهر نصوص الصفات مما يوهم التشبيه والتجسيم، فلهذا يقولون: يجب القطع أنها ليست على ظاهرها، ثم اختلفوا بعد ذلك في حكم تأويلها، وتفويضها.

(٤) سورة آل عمران الآية(٧).

كتب التفاسير، وشروح الأحاديث سلوكاً للطريق الأحكم الموافق للعطف في: ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[1] ....))[2].

وممن ذهب إلى هذا القول من متأخري الأشاعرة الصاوي؛ حيث يقول: ((فارتكاب أحدهما كافٍ في العقيدة، والشخص مخير في اتباع أيهما شاء؛ لأنهما متفقان على تنزيهه تعالى عن المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله، لكن اختلفوا في تعيين معنى صحيح وعدم تعيينه))[3].

ويقول أيضا: ((وحاصل ما في هذا المقام أنه لما قدَّم أنه سبحانه وتعالى وجبت له المخالفة للحوادث عقلاً وسمعاً، وورد في القرآن والسنة الصحيحة ما يوهم إثبات الجهة والجسمية، وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل الظاهر لوجوب تنزيهه تعالى عنه، أشار إلى ذلك مُقدِّماً طريق الخلف لأرجحيته، لقول أهل الفن: طريق الخلف أعلم وأحكم؛ لما فيه من مزيد الإيضاح، والرد على الخصوم، وطريقة السلف، ومنهم الأئمة الأربعة أسلم للسلامة في تعيين معنى يكون غير مراد له تعالى، والخلاف إنما هو في الأولية، **وإلاَّ فارتكاب كل كاف**))[4].

وقول الصاوي: ((إن السلف والخلف متفقون على تنزيهه تعالى عن المحال إلاَّ أنهم اختلفوا في تعيين المعنى الصحيح وعدم تعيينه))، فهذه دعوى باطلة، وهم يقولون: إن السلف تأولوا تأويلا إجماليا، وأما الخلف فتأولوا تأويلا تفصيليا، فكيف يقال إن السلف فوضوا المعنى، مع تأويلهم التأويل الإجمالي الذي هو مخالف لظاهر اللفظ، فهذا تناقض ظاهر، وسيأتي مزيد تفصيل في هذه المسألة تحت الكلام على أصحاب القول الثالث.

---

(١) سورة آل عمران الآية(٧).

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني(٤/٤٩).

(٣) شرح الخريدة البهية(ص ٤٢).

(٤) شرح الصاوي على جوهر التوحيد(ص ٢١٥– ٢١٨).

- وهاهنا صنف آخر ممن يدخل تحت هذا النوع ممن يبيحون التأويل للعلماء، لكن يقيدون ذلك عند الحاجة إليه، بخلاف ما ذكره أولئك فإنهم يبيحونه مطلقاً، قال ابن تيمية: «وصنف يبيحه للعلماء عند الحاجة»[١].

وقد ذهب إلى هذا القول الخطابي، ونقله ابن عساكر عن أئمة أصحابه، ويظهر من كلامه أنه من الذاهبين إلى هذا القول، وكذلك ابن جماعة[٢] نقله عن أئمة أصحابه.

يقول أبو سليمان الخطابي: «والأصل أن الخطاب في الكتاب والسنة، وبيان الشريعة، محمول على ما تعقله العرب، وتستعمله في كلامها، فإن الله تعالى لم يخاطبنا بما لا نعقله، ولا نفهمه، إلاَّ أنا لا ننكر التأويل في بعض ما تدعوا إليه الحاجة من الكلام، والعدول عن ظاهر اللفظ وموضوعه، لقيام دليل يوجبه، أو ضرورة تلجئ إليه.

فأمَّا أن يكون الظاهر المفهوم، وهو الحجة والبيان ، بلا حجة ولا بيان، فلا يجوز ذلك، وكفانا أن ننفي الكيفية عن صفات الله تعالى، فأمَّا أن نبطل الصفات مع ورود التوقيف بها فلا يجوز ذلك في حق دين ولا دلالة علم»[٣].

وقال ابن جماعة: «وقد رجح قوم من الأكابر الأعلام قول السلف؛ لأنه أسلم، وقوم منهم قول أهل التأويل للحاجة»[٤].

وهذه الحاجة إلى التأويل يوضحها ابن عساكر بقوله: «فإذا وجدوا[٥] من يقول بالتجسيم أو التكييف من المجسمة والمشبهة، ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين

---

(١) جامع المسائل(٥/٧٩).

(٢) هو: محمد بن إبراهيم بن سعد الله الشهير ببدر الدين ابن جماعة الشافعي، من كبار أئمة الأشاعرة، من أشهر مؤلفاته التي نصر فيها طريقة أهل التأويل: «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل». توفي سنة(٧٣٣هـ). انظر: طبقات الشافعية(٩/١٣٩)، والدرر الكامنة(٣/٣٦٨)، وفوات الوفيات (٣/٢٩٧).

(٣) نقلا من: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(٦/٢٣٤- ٢٣٥).

(٤) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة(ص ١١٨- ١١٩).

(٥) يعني أئمة أصحابه الأشاعرة.

بالحدود والجهة[1] فحينئذٍ يسلكون طريق التأويل، ويثبتون تتريهه بأوضح الدليل، ويبالغون في إثبات التقديس له، والتتريه خوفاً من وقوع من لا يعلم في ظلم التشبيه، فإذا أمنوا من ذلك، رأوا أن السكوت أسلم، وترك الخوض في التأويل إلاَّ عند الحاجة أحزم...-إلى أن قال-: وما مثال المتأول إلاَّ بالدليل الواضح، إلاَّ كمثال الرجل السابح؛ فإنه لا يحتاج إلى السباحة ما دام في البرفان، فإذا اتفق له في بعض الأحايين ركوب البحر، وعاين هوله عند ارتجاجه، وشاهد منه تلاطم أمواجه، وعصفت به الريح حتى انكسر الفلك، وأحاط به إن لم يستعمل السباحة هلك، فحينئذٍ يسبح بجهده طلباً للنجاة، ولا يلحقه فيها تقصير حبا للحياة.

فكذلك الموحد ما دام سالكاً محجة التتريه، آمناً في عقده من ركوب لجة التشبيه، فهو غير محتاج إلى الخوض في التأويل، لسلامة عقيدته من الشبه والأباطيل، فأما إذا تكدر صفاء عقده بكدورة التكييف، والتمثيل، فلا بد من تصفية قلبه من الكدر بمصفاة التأويل، وترويق ذهنه براووق الدليل، لتسلم عقيدته من التشبيه والتعطيل»[2].

فالحاجة إلى التأويل عند هؤلاء: حاصلها الخوف من أن يقع الموحد في التشبيه، والتجسيم والتكييف عند نظره في نصوص الصفات، والتي توهم عند هؤلاء التشبيه والتجسيم، أما إذا أمن ذلك كله، فلا حاجة له للتأويل، وهذا مبني على شبهتهم الأصلية، وأن ظاهر نصوص الصفات مما يوهم التشبيه، والتجزي، والجوارح، وأمثال ذلك من الألفاظ المجملة، وسيأتي إبطال هذه الشبهة في موضعها.

ثمَّ إن هؤلاء المجوِّزين للتأويل، المبالغين في ذلك، لهم شبه ودعاوى ادَّعوها، وهي ضمن كلامهم الذي سبق نقله، وشاركهم في هذه الدعاوى أصحابهم الذاهبين إلى القول بوجوب التأويل، وأرى من المناسب إرجاء ذكرها إلى نهاية الكلام على القول الثالث.

---

(١) يريد بذلك والله أعلم- المثبتين للعلو والاستواء والفوقية، فإنه قد وردت عن بعض الأئمة بإثبات الحد، والجهة -أي جهة العلو-.

(٢) تبيين كذب المفتري (ص ٣٨٨- ٣٨٩).

القول الثالث

حكى أبو عبد الله الرازي وجوب الخوض في تأويل نصوص الصفات عن المتكلمين فقال -وذلك بعدما حكى ما ظنه مذهب السلف-: ((وقال المتكلمون: بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات))(١).

وحكاه ابن تيمية عن غلاة المتكلمين، ككثير من الأشعرية، وذكر أن من هؤلاء من يفيد كلامه بأنه واجب على العلماء، دون العامة(٢).

والرازي كان ممن نصر هذا القول، وبالغ في نصرته -مع أنه مضطرب ومتناقض كما هي عادته-، بل قد ادَّعى الإجماع في ذلك، وأن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن، وكتابه «أساس التقديس» إنما بناه على هذا الأصل، فقال -تحت القسم الثاني من كتابه في تأويل المتشابهات من الأخبار، والآيات-: ((والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول: أمَّا المقدمة: في بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن، والأخبار))(٣).

ثمَّ ذكر تسعة عشر مثالاً من الآيات القرآنية، والأخبار النبوية الموجبة للتأويل عنده، وقال بعد تمام كلامه على تأويلها: ((فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل، وعند هذا قال المتكلمون: لما ثبت أنه سبحانه منزه عن الجهة، والجسمية، **وجب** علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن، والأخبار محملاً صحيحاً، لئلاَّ يصير ذلك سبباً للطعن فيها))(٤).

- وهذا القول قد صرح به أبو حامد الغزالي كما في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» - وذلك ضمن تقريره لقانونه الكلي- فقال: ((وأمَّا ما قضى العقل باستحالته، فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به؛ لأنه لا يتصور أن يشمل السمع على أمور

---

(١) أساس التقديس للرازي(ص ٢٣٦).

(٢) انظر: جامع المسائل لابن تيمية(٥/٨٧).

(٣) أساس التقديس للرازي(ص ١٠٥).

(٤) المصدر نفسه(ص ١٠٩).

مقطوع بصحتها، ومخالفة للعقل، فظواهر الآيات، والأحاديث التي توهم التشبيه لا يقطع بصحتها، والصحيح منها يجب تأويله»[1].

والغزالي مع أنه يرى وجوب التأويل، لكن لا يراه واجبا عينيا على كل مكلف، بل هو عنده من فروض الكفايات التي هي من مقام العلماء، كما ذكر في أول كتابه فقال: «وأمَّا العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه، ولست أقول إن ذلك فرض عين؛ إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره، فأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلاً، ولكن لسنا نرتضي قول من يقول إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور»[2].

- ومِمَّا ينبغي أن يعلم أن الغزالي، وكذلك الرازي، وأمثالهما كثيراً ما يدخلون في جنس التأويل الذي يدخل فيه الفلاسفة من القرامطة الباطنية، ونحوهم الذين هم أعظم الناس جهلاً ونفاقًا، وإن كانوا يخالفونه في تأويل الأعمال.

فأبو حامد الغزالي عل سبيل المثال سلك مسلك هؤلاء في تأويل بعض الأمور الأخروية، وذلك بناءً على أن الأصل عنده هو العقل، فما لم يمكن تصديقه بالعقل، فلا بد عنده من تأويله، وقد ذكر ذلك في كتابه «قانون التأويل»، وأوجب تأويل بعض الأمور التي تجري في اليوم الآخر، وذلك تحت كلامه على «الوصية الثالثة»، وقد تقدم ذكرها، ومضمونها: أن لا يكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب؛ إذ العقل عنده هو المزكي للشرع، والشرع إنما هو شاهد فقط[3]، فقال عقبها مباشرة: «وإذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله، ونفي الصورة، وإذا قيل لك: «إن الأعمال توزن» علمت أن الأعمال عرض لا توزن، فلا بد من تأويل، وإذا سمعت أن «الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح»[4] علمت أنه مؤول؛ إذ

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد –الطبعة الجديدة(ص ١٥٣).

(٢) الاقتصاد –الطبعة القديمة–(ص ٢٧).

(٣) انظر: قانون التأويل(ص ٢١).

(٤) أخرجه البخاري برقم(٤٧٣٠)(كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ﴾) ولفظه: «يؤتى

الموت عرض لا يؤتى به؛ إذ الإتيان انتقال، ولا يجوز على العرض، ولا يكون له صورة كصورة كبش أملح؛ إذ الأعراض لا تنقلب أجساماً، ولا يذبح الموت؛ إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن، والموت ما له رقبة، ولا بدن، فإنه عرض، أو عدم عرض عند من يرى أنه عدم الحياة، فإذن لا بد من التأويل»[1].

فانظر -رحمك الله- كيف أوجب تأويل ما تأوله؛ لأنه بزعمه يناقض معقوله الفاسد، وهو بهذا يخالف ما ذكره هو وغيره تحت مدارك العلوم، وأن هذه الأمور هي من باب السمعيات التي تعلم بمجرد الشرع ولا مجال للعقل فيها، لكن لما قضى عقله باستحالتها أوجب تأويلها، وهذا عين التناقض والاضطراب، وقد جعل بعض أهل العلم هذا القول من أقوال أهل الإلحاد كما ذكر ذلك ابن أبي العز الحنفي بقوله: «فلا يلتفت إلى ملحد معاند يقول: الأعمال أعراض لا تقبل الوزن، وإنما يقبل الوزن الأجسام، فإن الله يقلب الأعراض أجسام»[2].

وليس المقصود هنا مناقشته فيما تأوله، وإنما المقصود هو بيان هذا المسلك، وهو وجوب التأويل الذي سلكه الغزالي في الأمور الأخروية، وهؤلاء لو علموا أن الرسل -عليهم الصلاة والسلام- تخبر بما تعجز العقول عن دركه لا بما تحيله العقول، لزال عنهم هذا الإشكال.

والحقيقة أن هؤلاء الأشاعرة الذين يدعون أنه لا يجوز تأويل الأمور المتعلقة باليوم الآخر قد استندوا إلى هذه الدعوى إلى قاعدة كلية تعود على أصلهم في دعوى تأويل نصوص الصفات بالنقض والمعارضة، وذلك أنهم يقولون: إنا لا نتأول هذه السمعيات -

---

بالموت كهيئة كبش أملح» الحديث، ومسلم برقم(٢٨٤٩)(كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء).

(١) قانون التأويل(ص ٢١- ٢٢).

(٢) شرح الطَّحاوية(٢/٦١٢).

كما يسمونها- لأن نصوصها لا تتعارض مع الأدلة العقلية، وهي غير مستحيلة في العقل، ويزيدون إلى ذلك قولهم: أن الصادق قد أخبر بها.

يقول ابن العربي المالكي: «وما أخبر الله عنه من البعث والحشر والصراط والحوض والجنة ونعيمها، والنار وعذابها، كل ذلك ممكن في القدرة، فلا شيء يرد ظاهره، وإنما يطلب تأويل الخبر إذا عارض ظاهره دليل من الأدلة العقلية، وهذا يتبين لكم بتتبع الآيات والأخبار، فإنه لم يرد شيء يرد ظاهره العقل حتى يفتقر إلى تأويل»[1].

فهذه القاعدة التي استندوا إليها في دعوى التمنُّع من تأويل الأمور الأخروية قاعدة غير مستمرة ومنضبطة، ولا تعصمهم مما فروا منه، بل هي تسلط عليهم أعداء الدين والملة؛ إذ لمتأولي هذه السمعيات أن يعترضوا على هؤلاء ويقولوا لهم: بل قد ورد في الأمور الأخروية ما يحكم العقل باستحالته ومعارضته لظاهر الأدلة العقلية، وليس ينفعهم جوابهم ذلك؛ إذ لهؤلاء أن يقولوا لهم: إن كان عقلكم لم يحلها، فإن عقولنا قد أحالتها، وبالتالي فلستم أحق بنا من التأويل، فنحن وإياكم شركاء في الإثم.

ولهذا فإن الغزالي ما تأول الذي تأوله إلاَّ لأنه اعتقد أن ظاهرها قد عارض أدلته العقلية، فدعوى ابن العربي أن نصوص السمعيات لا يوجد فيها شيء يرده العقل ويحيله، قد خالفه فيها شيخه وادعى وجود ما يعارضه العقل ولذلك لجأ إلى التأويل في بعض هذه الأمور.

فبان لك أن ليس لهؤلاء أن يقيموا على مبطل حجة سمعية أو عقلية، فكلٌّ محجوج بالآخر ومعارض له، وإن أرادوا السلامة من التناقض والاضطراب فعليهم لزوم طريقة القرآن والسنة ففيهما العصمة والنجاة.

- وممن ذهب إلى وجوب تأويل الصفات، وخاصة الخبرية الذاتية منها: **بدر الدين بن جماعة**، وقد سلك مسلك أئمة أصحابه الذين سبقوه إلى هذا الباب، كابن فورك، والرازي.

---

(١) قانون التأويل لابن العربي(ص ٥٥٩).

فابن جماعة اختار القول بوجوب تأويل الصفات، وإن كان يرى أن كلاًّ من مذهب التأويل، والذي ذهب إليه جمهور أئمة أصحابه، ومذهب أهل التفويض -والذي زعم أنه طريق أئمة السلف- أنهما حق، ومن اعتقدهما فهو على هدى، وهذا عين التناقض والاضطراب؛ إذ كيف يدعي وجوب تأويل الصفات، ثم يزعم أن من لم يتأول فهو على حق وهدى؛ لأن القول بإثبات بالصفات على ظاهرها، والمنع من تأويلها، يلزم عليه القول بالتأثيم، على القول بالوجوب.

يقول ابن جماعة: «فاحتاج أهل الحق إلى الرد على ما ابتدعوه، وإقامة الحجج على ما تقوَّلوه، وانقسموا إلى قسمين:

- أحدهما: أهل التأويل: وهم الذين تجردوا للرد على المبتدعة من المجسمة، والمعطلة، ونحوهم من المعتزلة، والمشبهة، والخوارج، لما أظهر كل منهم بدعته، ودعا إليها، فقام أهل الحق بنصرته، ودفع عنه الدافع بإبطال بدعته، وردوا تلك الآيات المحتملة، والأحاديث إلى ما يليق بجلال الله من المعاني، بلسان العرب، وأدلة العقل، والنقل، ليحق الله الحق بكلماته، ويبطل الباطل بحججه ودلالاته.
- القسم الثاني: القائلون بالقول المعروف بقول السلف، وهو القطع بأن ما لا يليق بجلال الله تعالى غير مراد، والسكوت عن تعيين المراد من المعاني اللائقة بجلال الله تعالى، إذا كان اللَّفظ محتملاً لمعاني تليق بجلال تعالى.

فالصنفان قاطعان بأن ما لا يليق بجلال الله تعالى من صفات المحدثين غير مراد، وكل منهما على الحق، وقد رجح قوم من الأكابر الأعلام قول السلف؛ لأنه أسلم، وقوم منهم قول أهل التأويل للحاجة»[1].

فهذا تقرير كلامه، لكن لو تتبعنا تأويلاتها الباطلة، فنجده يوجب تأويل كثير من الصفات؛ لأنها بزعمه مما يوهم ظاهرها التشبيه، والتجسيم، والتجزي، والجوارح،

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لابن جماعة (ص ١١٨- ١١٩)، وانظر: المصدر نفسه (ص ١٢٣).

والأعضاء، وأمثال ذلك من العبارات المجملة، أو الباطلة، والتي مقصوده منها نفي أن يكون الرب عز وجل متصف بتلك الصفات.

فمن ذلك قوله -تحت الكلام على صفة اليد لله سبحانه وتعالى-: ((وإذا ثبت بالدليل العقلي تتريه الله تعالى عن الجوارح لما فيه من التجزّي المؤدي إلى التركيب، **وجب حمل اللفظ** على ما يليق بجلاله تعالى من المعاني المستعملة بين أهل اللسان، وهي: النعمة، والقدرة، والإحسان))[(١)].

- ومن ذهب إلى القول بوجوب تأويل الصفات من متأخري الأشاعرة: **أبو عبد الله السنوسي**، وهو من أئمة غلاة الأشاعرة، ويكفي في الدلالة على أنه من الذاهبين إلى هذا القول، أنه جعل التمسك بظواهر نصوص القرآن والسنة أصل من أصول الكفر، وزعم أن من اعتقد ظاهرها كفر عند جماعة وابتدع.

يقول السنوسي: ((وأمَّا من زعم أن الطريق بدأ إلى معرفة الحق: الكتاب والسنة، ويحرم سواهما، فالرد عليه أن حجيتهما لا تُعرف إلاَّ بالنظر العقلي، وأيضاً فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها كفر عند جماعة وابتدع))[(٢)].

وقال أيضاً: ((ولهذا قيل إن أصول الكفر ستة ...: والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، من غير عرضها على البراهين العقلية، والقواطع الشرعية، للجهل بأدلة العقول، وعدم الارتباط بأساليب العرب، والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، من غير بصيرة في العقل، هو أصل ضلالة الحشوية، فقالوا بالتشبيه، والتجسيم، والجهة عملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[(٣)]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[(٤)]، ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[(٥)]، ونحوها))[(١)].

---

(١) المصدر نفسه(ص ١٥٧)، وانظر: (ص ١٧٠) من نفس المصدر.

(٢) شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى للسنوسي(ص ٥٠٢).

(٣) سورة طه الآية(٥).

(٤) سورة الملك الآية(١٦).

(٥) سورة ص الآية(٧٥).

- وممن ذهب إلى هذا القول أيضاً جماعة من متأخري الأشاعرة، **كإبراهيم اللَّقاني، وابنه عبد السلام، والباجوري**، وغيرهم.

يقول اللَّقاني في منظومته:

وكل نص أوهمـــا التَّشبيهـــا ... أوِّلْـــه أو فوض ورُم تنزيهـــا

قال في شرحه: «فمتى ورد في الكتاب أو السنة ظاهرٌ يوهم خلاف ما وجب له تعالى، أو جاز في حقه، بأن يدل على المعنى المستحيل عليه تعالى، وجب علينا تنزيهه تعالى عمَّا دلَّ عليه ذلك الظاهر اتفاقاً من أهل الحق، وغيرهم، خلا المجسمة، والمشبهة، متمسكين في إثبات الجسمية له تعالى بتلك **الظواهر الواجبة التأويل لقبولها إيَّاه**؛ إذ القاطع المخالف للقواعد العقلية الذي لا يقبله يستحيل وروده إجماعاً، وبالتأويل تبطل شبهة هؤلاء الخبثاء[2] النقلية»[3].

وقال عبد السلام بن إبراهيم اللَّقاني شارحاً قول والده الناظم «(**أوِّله**): **وجوبا**، بأن تحمله على خلاف ظاهره، والمراد أوِّله تفصيلياً مُعيِّناً فيه المعنى الخاص أخذاً من المقابل الآتي، كما هو مختار الخلف من المتأخرين...- إلى أن قال -: (أو فوِّض): علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيليا إليه تعالى، وأوِّله إجمالاً كما هو طريق السلف»[4].

فهذا ما ادَّعاه هؤلاء الغلاة، وشبهتهم في وجوب التأويل، هي الشبهة المشهورة عندهم، وهي أن ظاهر نصوص الصفات مما يوهم التجسيم والتشبيه، بل قد ادَّعى بعضهم أن ظاهرها مما يوهم الكفر، وجعل هذا القائل التمسك بهذه الظواهر أصل من أصول الكفر، كما صرح بذلك السنوسي.

---

(١) شرح أم البراهين للسنوسي(ص ٨١)، وانظر: شرح صغرى الصغرى للسنوسي(ص ٣٤)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين (ص ٢١٩).

(٢) هذه اللفظة ممن تنبئ عن غلو فاحش، وتعصب ذميم، وقد نهى الشارع المؤمن أن يكون لعانا، أو طعاناً، أو فاحش القول، أو بذيء اللسان.

(٣) هداية المريد لجوهرة التوحيد للَّقاني(١/٤٨٨).

(٤) انظر: حاشية السَّنباوي على إتحاف المريد لعبد السلام(ص ١٨٢- ١٨٣).

وقول اللَّقاني «أوله أو فوض»: هو الإشارة إلى موقف أصحابه الأشاعرة اتجاه نصوص الصفات -التي بزعمهم أنها توهم التشبيه- فجعل وجوب التأويل هو مذهبهم، ومذهب أكثر الأشعرية، وهذا المذهب هو الذي رجحوه، واعتمدوه.

والمذهب الثاني: هو مذهب التفويض، وقد ذهب إليه جماعة من أصحابهم، وعلى رأسهم أبو المعالي الجويني في آخر أمره، وتبعه على ذلك طوائف من أئمة الأشاعرة، كما نبهت عليه سابقاً، وهذا المسلك الذي ينسبونه إلى أئمة السلف، وكذا أئمتهم المتقدمين، جعلوه أقرب إلى السلامة.

وممن وقفت عليه من أئمة الأشاعرة المتقدمين الذين صرحوا بذلك: المتولي الشافعي المتوفي سنة (٤٧٨هـ)، وقد ذكر ذلك ضمن كلامه حول اختلاف أصحابه، وموقفهم من نصوص الصفات، فقال -بعدما ساق بعض الآيات، والأحاديث-: «ولأصحابنا في ذلك طريقان:

- أحدهما: الإعراض عن التأويل، والإيمان بها كما جاءت، والإيمان بها صحيح، وإن لم يعرف معناها، كما أن إيماننا بجميع الأنبياء، والملائكة -صلوات الله عليهم-، والكتب المنزلة من الله تبارك وتعالى صحيح، وإن لم يعرف شيئاً من ذلك، وإيماننا بالحروف المقطعة في أوائل السور صحيح، وإن لم نعرف معناها، وهذا الطريق أقرب إلى السلامة.
- ومن أصحابنا: من صار إلى التأويل»[1].

فمحل الشاهد هو قوله: «وهذا الطريق أقرب إلى السلامة»، وكذلك صرح بذلك الغزالي؛ حيث قال «التوقف في التأويل أسلم»[2]، وتناقلها بعدهم أصحابهم، لكن الغزالي جعل هذا المذهب هو الأصوب، فقال: «ولست أرى أن أحكم بالتخمين، وهذا أصوب وأسلم عند كل عاقل، وأقرب إلى الأمن في القيامة؛ إذ لا يبعد أن يسأل في القيامة،

(١) الغنية في أصول الدين(ص ٧٥).

(٢) انظر: قانون التأويل(ص ٢٢).

ويطالب ويقال: حكمت علينا بالظن، ولا يقال له: لِمَ لم تستنبط مرادنا الخفي الغامض، الذي لم يؤمر فيه بعمل؟ وليس عليك فيه من الاعتقاد إلاَّ الإيمان المطلق، والتصديق المجمل، وهو أن يقول: ﴿ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾[1] فهذه المطالبة في القيامة بعيدة وإن كانت، فالجواب عنها أسهل، ولأجله قال الإمام رضي الله عنه لمَّا سئل عن الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»...»[2].

وكذلك صرح في كتابه «إلجام العوام» أن مذهب السلف هو المذهب الحق، فقال: «اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر، هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة، والتابعين، وها أنا أورد بيانه وبرهانه، فأقول:

حقيقة مذهب السلف، وهو الحق عندنا، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث **من عوام الخلق**، يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثمَّ التصديق، ثمَّ الاعتراف بالعجز، ثمَّ السكوت، ثمَّ الإمساك، ثمَّ الكف، ثمَّ التسليم لأهل المعرفة»[3].

ونقله ابن جماعة عن أكابر أعلامهم، فقال: «وقد رجح قوم من الأكابر الأعلام قول السلف؛ لأنه أسلم»[4].

ولعله يقصد بالأكابر الأعلام: أبا المعالي الجويني، والغزالي، وغيرهم ممن سلك طريقتهم، ولهذا فإن ابن تيمية يذكر أن عامة المستأخرين من أهل الكلام سلكوا خلف الجويني، من تلامذته، وتلامذة تلامذته، وتلامذة تلامذة تلامذته، ومن بعدهم[5].

فيكون إذاً أولئك الذين رجحوا طريقة الخلف قد خالفوا أئمتهم الذين صوبوا طريقة السلف، وإن كانوا قد شاركوهم في الجهل بطريقة السلف، وأمَّا أولئك المتأخرين

---

(١) سورة آل عمران الآية(٧).

(٢) المصدر السابق(ص ٢٤).

(٣) إلجام العوام للغزالي(ص ٤٢).

(٤) إيضاح الدليل(ص ١١٩).

(٥) انظر: التسعينية(٣/٩٢٥).

فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف، وهذا في غاية الضلال والطغيان(١).

وهذا مما يفيدنا أن هؤلاء القوم قد اختلفوا في أي المذهبين أرجح، هل هو مذهب أهل التأويل، كما رجحه كثير من الأشعرية، بل وأوجبوه، أو هو مذهب التفويض كما ذهب إليه جماعة من أئمتهم، وعلى رأسهم إمامهم الكبير أبو المعالي الجويني، وتبعه على ذلك طائفة من أصحابه.

وقد ادَّعى هؤلاء الأشاعرة أنه لا اختلاف بين الطريقتين؛ لأن الجميع متفقون -بزعمهم- على تأويل تلك النصوص، وإخراجها عن ظاهرها المحال، إلاَّ أن السلف تأولوها تأويلاً إجمالياً، فلم يُعينوا المراد، وفوضوا علم المعنى إلى الله ﷻ، والخلف تأولوه تأويلاً تفصيليا، واجتهدوا في تعيين المراد.

يقول اللَّقاني: «وإنما اختلفوا: هل يؤول ذلك الظاهر تأويلاً تفصيلياً، أو يؤول تأويلاً إجمالياً؟ مع الاتفاق على الإيمان بأنه من عند الله، جاء به رسول الله ﷺ.

فذهب إلى الأول الخلف، ويُعبَّر عنهم بالمؤولة، وإليه أشار بقول: «أوِّله» دفعاً لمطاعن الجاهلين، وجذباً بعضد القاصرين، وسلوكاً للطريق الأحكم، والسبيل الأعلم.

وذهب إلى الثاني السلف، ويعبر عنهم بالمفوضة، وإليه أشار بقوله: «أو فوض ورم»؛ أي اقصد تنزيها له تعالى عمَّا لا يليق به، فينزهونه سبحانه عمَّا يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل إليه تعالى إيثاراً للطريق الأسلم.

فظهر بما قرَّرناه اتفاق الفريقين على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال الذي دلَّ عليه ذلك الظاهر، وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله، جاء به رسول الله ﷺ، وإنما اختلفوا في تعيين محمل له معيَّن صحيح، وعدم تعيينه.... »(٢).

---

(١) لمزيد معرفة بطلان هذه المقولة انظر: الفتوى الحموية(ص ١٨٩- ٢٠١)،

(٢) هداية المريد للَّقاني(١/٢٨٩- ٢٩٠)، وانظر: المواقف للإيجي(ص ٢٧٢)، وحاشية السنباوي على إتحاف المريد(ص ١٨٣)، وتحفة المريد للبيجوري(ص١٠٣).

وهذا الذي ذكره اللَّقاني من أن الجميع متفقون على التأويل، إلاَّ أن السلف -رحمهم الله- أمسكوا عن تعيين التأويل، والخلف اجتهدوا في تعيين التأويل، قد ذكر ابن تيمية أنه رآه لبعض الناس؛ حيث قال: ((وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض من يحكيه عن السلف ويقول: إن طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف؛ بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه، ولكن السلف أمسكوا عن تأويلها، والمتأخرون رأوا المصلحة تأويلها، لمسيس الحاجة إلى ذلك، ويقول: الفرق أن هؤلاء يعينون المراد بالتأويل، وأولئك لا يعينون لجواز أن يراد غيره))[1].

وقد سبق وأن أشرت أن لهؤلاء القوم شبه، ودعاوى باطلة ادعوه، شاركوا فيها أصحابهم القائلين بجواز التأويل، المبالغين في تأويل كثير من الصفات القرآنية والحديثية، وهي:

- **أولاً**: وهي من أعظم دعاويهم، وأكبر شبههم، وهي دعواهم أن الحامل على التأويل، والداعي إليه، هو معارضة تلك النصوص الظنية — على حد زعمهم —، لقواطعهم العقلية.
- **ثانياً**: دعواهم أن النصوص القرآنية الواردة في الصفات الخبرية، أو الصفات الاختيارية، وأمثال ذلك، وكذلك الأخبار النبوية، مما يوهم ظاهرها التشبيه، ومما يؤدي القول بظاهرها إلى التجسيم، أو التركيب، وأمثال ذلك، وهذا من أصول شبههم في هذا الباب.
- **ثالثاً**: ما ادَّعوه من أن طريقة أئمة السلف المانعين للتأويل، وكذا أئمة أصحابهم المتقدمين في باب الصفات: إنما هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقه لذلك، ومن غير كشف عن معاني تلك الصفات، على نحو مذهبهم في التوقف عن تفسير كل ما لا يحيط العلم بكنهه من هذا الباب، وهذه الطريقة هي التي يسميها بعض الناس طريقة التفويض، وزعموا أن هذه الطريقة أسلم، وأن طريقة الخلف أعلم وأحكم، وهي الأرجح.

---

(١) الفتوى الحموية(ص ٥٣٠).

- **رابعاً**: دعواهم أن آيات الصفات وأحاديثها، التي سلطوا عليها تأويلهم الفاسد، أنها من المتشابه.

فهذه أهم الشبه، والدعاوى التي تمسكوا بها في القول بالتأويل، ومناقشتهم والرد عليهم ستكون تحت المطلب الآتي.

وقبل الرد عليهم ومناقشتهم لا بد من تحرير محل النزاع، فيقال لهم[1]: إن الذين ينازعونكم في تحريم التأويل، وإبطاله، يقولون لكم: إن التأويل الذي هو صرف الخطاب عن ظاهره الذي يظهر للمخاطبين إلى خلاف ظاهره لدليل شرعي يُبيِّن ذلك، قد لا تُنَازعون فيه؛ فإن كلام الله، وكلام رسوله ﷺ يُبيِّن بعضه بعضاً، وإنما ينازعونكم في وجوب هذا الصرف، لما يعتقده الإنسان من معقوله.

فهذا هو الذي يُنازَعون فيه، ولهذا كان هؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض العقلي، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه، بما يعرف مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يراد كذا، وغاية ما معهم احتمال اللفظ[2].

قال ابن تيمية: «وقد بينا فيما تقدم أن التأويل: بيان مراد المتكلم، ليس هو بيان ما يحتمله اللفظ في اللغة...»[3].

وأبو الحسن الأشعري شيخ الطائفة تجده دائما في ردوده على تأويلات أهل البدع، من الجهمية والمعتزلة، كما في كتابه «الإبانة» يقرر أن إزالة ظاهر القرآن عن ظاهره المتبادر إلى الذهن، والذي هو على حقيقته لا يكون إلاَّ بحجة، وإلاَّ فهو على ظاهره.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية(٦/٢٨٤).

(٢) انظر: درء التعارض لابن تيمية(١/١٢).

(٣) بيان تلبيس الجهمية(٨/١٦٩).

يقول -تحت مسألة الرؤية-: ((والقرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلاَّ بحجة، وإلاَّ فهو على ظاهره))[1].

وقال أيضاً: ((حكم كلام الله ﷻ أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلاَّ بحجة))[2]، وغيرها من المواضع.

فالأشعري وهو شيخ الطائفة يقرر أن كلام الله ﷻ على ظاهره، ولا يزال عن ظاهره بأنواع من التأويلات إلاَّ إذا كان هناك حجة تخرجه عن ظاهره، وهذا مما قد لا ينازع فيه كل من تأول بدليل صحيح يبين ذلك؛ فإن كلام الله ورسوله ﷺ يبين بعضه بعضا، ولا يوجد هناك ما يحيله العقل أو يعارضه، وهذا أمر متفق عليه، وفي كلام الأشعري تقرير لمسألة أخرى، وهي أن ليس ظاهر القرآن كما ادعى أصحاب الأشعري، وغيرهم مما يوهم التشبيه والتجسيم، بل ظاهره إثبات معاني صفات الرب ﷻ كما هو متقرر.

(١) الإبانة للأشعري(ص ١٤).

(٢) المصدر نفسه(ص ٤١).

الرد والمناقشة

أولاً: دعواهم أن الذي أوجب أو جوز تأويل نصوص الصفات التي ظاهرها التشبيه، هو معارضتها للأدلة العقلية: دعوى باطلة، بل هي متناقضة في نفسها؛ حيث يقال لهم[1]: ما الفرق بين ما جوزتم تأويله، أو أوجبتموه، فصرفتموه عن مفهومه الظاهر ومعناه البيِّن، وبين ما أقررتموه؟.

فسيقولون -كما هو متقرر عندهم-: إن ما عارضه عقلي قاطع تأوَّلناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقررناه.

فيقال لهم: حينئذٍ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء؛ بل لازم قولكم تأويل الجميع؛ لأنه لا يمكنكم نفي جميع المعارضات العقلية إلاَّ أن تحيطوا علماً بكل ما يخطر ببال بني آدم مِمَّا يظن أنه دليل عقلي، وهذا أمرٌ لا ينضبط وليس له حد؛ فإنه لا يزال يخطر لبني آدم من الخواطر، ويقع لهم من الآراء والاعتقادات، ما يظنُّونه دلائل عقلية، فإذا جوزتم أن يكون فيها قاطع عقلي معارض للنصوص مستحق للتقديم، فإنه لا يمكنكم الجزم بانتفاء هذا المعارض العقلي، فبطلت هذه الدعوى إذاً من أصلها.

كيف وقد صرح بعض أئمتهم أن الاستدلال بالقرآن، والأدلة السمعية في مسائل الأصول لا يجوز بحال، لأنها لا تفيد العلم واليقين، وحينئذٍ فالظاهر سواءً عارضه دليل عقلي، أو لم يعارضه، لا يحصل به علم عندهم، وإذا أقروا بالظاهر فإنما يفيد عندهم الظن، والظن كما هو متقرر عندهم لا يجوز الاحتجاج به في الأصول[2] .

---

(١) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٥/٣٢١، ٣٤٣)، وبيان تلبيس الجهمية(٨/٤٥٠) وكتاب درء التعارض لابن تيمية إنما هو مبني على هدم هذا القانون الكلي، فمن رام التفصيل فليرجع إليه.

(٢) هذه المسألة أعني مسألة اشتراط اليقين في مسائل أصول الدين، الكلام عليه يحتاج إلى تفصيل لا تسع له هذه الحاشية، لكن الذي يقال: إن كان مما أمرنا فيه باليقين، كاليقين بالوحدانية، والإيمان بالرسول، والإيمان باليوم الآخر، ونحو ذلك مما أمرنا فيه باليقين، لم يمكن إثباته إلاَّ بأدلة يقينية.

وأمَّا ما لا يجب علينا فيه اليقين، كتفاصيل الثواب والعقاب، ومعاني بعض الأسماء والصفات، فهذه إذا لم يكن فيها دليل قطعي يدل على أحد الطرفين، كان القول مما يترجح من الأدلة أن هذا هو الظاهر الراجح قولاً عدلاً مستقيما، بل كان خيراً من الجهل المحض، وأيضا فمن الناس من لا يقدر

وقد صرح الرازي أن الدلالة اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على عشر مقدمات ظنية[1]، ومن هذه المقدمات الظنيات عدم المعارض العقلي، فالموقوف على المظنون أولى من أن يكون ظنياً، فثبت عند هذا الرجل، ومن هو على شاكلته أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً[2].

فهؤلاء ليس عندهم دليل شرعي أو سمعي يفيد العلم واليقين بما أخبر به الرسول ﷺ، فكيف يعارض ذلك المعقول؟!.

قال ابن تيمية: ((فهؤلاء يمتنع أن يستفيدوا من كلام الرسول علماً، فكيف يتكلمون في المعارضة؟!))[3].

وهذا القانون الكلي الذي استندوا إليه في تأويل الصفات، إنما يصح منهم إذا أقروا بصحة الشرع بدون المعارض، أما إنهم لم يقروا بصحة الشرع إلا بنفي المعارض العقلي، وهذا النفي لا يمكن العلم به، فلا يعلم شرط الاستدلال بها، فكل ظاهر يحتج به يقال فيه: هذا المعنى غير معلوم لتوقفه على انتفاء المعارض العقلي، وبهذا يظهر بطلان هذه الدعوى من أصلها؛ إذ هي متناقضة، والتناقض علامة الفساد.

فهؤلاء جميعاً متناقضون فيما قرروه وجعلوه قانونا كليا في تأويل ظاهر نصوص القرآن والسنة، ولأجل هذا التناقض البين، فإن بعض أئمتهم لما ظهر له تناقض أصحابه، وكان يقول بقولهم، سلك مسلك آخر، وعول على طريقة أخرى ظنها مخلصة من هذا التناقض، فجعل الكشف والمشاهدة هو الحاكم على النصوص، فما وافق كشفه

على العلم في جميع ما يتنازع فيه الناس، وفي دقيق المسائل، فإذا تكلم بحسب طاقته واجتهاده فلا يكلف الله نفسا إلاَّ وسعها. انظر: بيان تلبيس الجهمية (٨/٤٥٤). هذا وقد أشرت إلى شيئا من هذه المسألة عند الكلام على مسألة التقليد.

(١) انظر لإبطال هذه الدعوى: بيان تلبيس الجهمية(٨/٤٧٠)، ومختصر الصواعق لابن القيِّم(١/٢١٩).

(٢) انظر: أساس التقديس -تحت الفصل الثالث-(ص ٢٣٤).

(٣) درء التعارض (٥/٣٤١).

ومشاهدته لم يتأوله، وما أحاله كشفه ومشاهدته تأوله، وعلى رأس هؤلاء أبو حامد الغزالي.

قال الغزالي: -وذلك بعدما ذكر كلاماً طويلاً في علم الظاهر والباطن-: ((وذهبت طائفة إلى التأويل فيما يتعلق بصفات الله تعالى، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها، ومنعوا التأويل وهم الأشعرية[1]...-ثم ذكر مذهب المعتزلة، والفلاسفة، إلى أن قال بعد ذلك-: وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله، وجمود الحنابلة دقيق غامض، لا يطلع عليه إلاَّ الموفقَّون، الذين يدركون الأمور بنور إلهي، لا بالسماع، ثمَّ إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع، والألفاظ الواردة فيه، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرَّروه، وما خالف أوَّلوه، فأمَّا من يأخذ هذه الأمور كلها من السمع فلا يستقر له قدم))[2].

فالغزالي هنا -كما ترى- يخالف أئمة أصحابه، بل يخالف ما قرره بنفسه وجعله ميزانا في هذا الباب، ويسلك طريقة الكشف والمشاهدة، وإن كان مضمون كلامه هو نفسه مضمون كلام أولئك؛ من أنه لا يستفاد من خبر الرسول ﷺ ولا من السمع شيء من الأمور العلمية، بل إنما يدرك ذلك إمَّا بمجرد العقل على ما ذهب إليه جمهور أصحابه، وإمَّا بمجرد الكشف والنور والمشاهدة، على ما اختاره الغزالي وارتضاه، وهذان أصلان للإلحاد.

والمقصود هنا عدم اتفاق هؤلاء على فرق مضبوط معين فيما يتأول، وفيما لا يتأول، فجمهور الأشاعرة يحيلون ذلك على عقولهم، والعقول مختلفة متفاوتة، ومنهم من يحيل على كشفه ومشاهدته، وهي كذلك متفاوتة مختلفة، وكلا الطريقين ضلال، وهذا

---

(١) قال ابن تيمية معقباً عليه: ((أي متأخروهم الموافقون لصاحب الإرشاد)). درء التعارض(٣٤٧/٥)، ومقصود ابن تيمية أن أئمة الأشاعرة المتقدمين لم يتأولوا الصفات الخبرية الذاتية، بل قد منعوا من تأويلها، وأجروها على ظاهرها، وإنما اشتهر تأويلها على يد أبي المعالي، وتبعه على ذلك طوائف الأشاعرة الذين جاؤوا بعده.

(٢) الإحياء للغزالي(١٧١/١- ١٨٠).

مما يدلنا على بطلان مذهب هؤلاء جميعاً؛ إذ الاختلاف والتناقض أول مقامات الفساد كما هو متقرر.

- **الثاني**: وأمَّا شبهة التشبيه، والتجسيم، وأن ظاهر نصوص الصفات مما يوهم التركيب، والتبعيض، والتجزي، والأعضاء، والجوارح، وأمثال ذلك من الألفاظ المجملة، أو الباطلة، بل وقد زعموا أن ظاهرها مما يوهم الكفر، وصرحوا بذلك غير متسترين، فهي من أعظم شبههم، وهؤلاء إنما أوتوا من سوء فهمهم للنصوص، وأنهم ظنوا أن ظاهر نصوص الصفات تماثل صفات المخلوقين، فلما استقر هذا الاعتقاد في قلوبهم قالوا: إذاً ظاهرها غير مراد، فلما اعتقدوا أن ظاهرها غير مراد قالوا: لا بد إذاً من حملها على معاني تزيل هذا الظاهر الغير المراد، وشرعوا في تأويلها بما يؤدي إلى تعطيلها، فشبهوا أولاً، ثمَّ عطلوا آخراً.

وقد زعموا أيضاً أنهم متفقون مع أئمة السلف في أن ظاهر هذه النصوص غير مراد، لكن قالوا: إن السلف أمسكوا عن تعيين المراد طلباً للسلامة، وأمَّا الخلف فاجتهدوا في تأويلها، وصرفها عن ظاهرها.

ويجاب عن هؤلاء جميعاً -سواءً المتقدمين منهم أو المتأخرين- بجواب إلزامي، ذكره عالم من علمائهم هداه الله إلى الحق، وهو صاحب الرسالة المشهورة «رسالة في إثبات الاستواء والفوقية»(١)؛ حيث قال: «والذي شرح الله صدري في حال هؤلاء الشيوخ الذين أوَّلوا الاستواء: بالاستيلاء، والنزول: بنزول الأمر، واليدين: بالنعمتين والقدرتين، هو علمي بأنهم ما فهموا في صفات الرب تعالى إلاَّ ما يليق بالمخلوقين، فما فهموا عن الله استواء يليق بجلاله، ولا نزولاً يليق به، ولا يدين تليق بعظمته بلا تكييف، ولا تشبيه،

---

(١) تقدم الكلام على هذه الرسالة في أول المبحث، وذكرت اختلاف أهل العلم في نسبتها، وبينت أن ذلك لا يضر؛ لأن صاحب الرسالة أقر على نفسه أنه كان متحيرا في هذه المسألة لما رآه من كثرة الاختلاف الموجود بين أصحابه الأشاعرة، وكان قد تتلمذ على فقهاء شافعية ممن ينتحلون مذهب الأشعري في العقائد، دون مذهب الإمام المطلبي الشافعي.

فذلك حرفوا الكلم عن مواضعه، وعطلوا ما وصف الله تعالى نفسه به، ونذكر بيان ذلك إن شاء الله:

لا ريب أنَّا نحن وإيَّاهم متفقون على إثبات صفات: الحياة، والسمع، والبصر، العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام لله، ونحن قطعاً لا نعقل من الحياة إلاَّ هذا العرض الذي يقوم بأجسامنا، وكذلك لا نعقل من السمع، والبصر إلاَّ أعراضاً تقوم بجوارحنا...-إلى أن قال-: فجميع ما يلزمونا به في الاستواء، والنزول، واليد، والوجه، والقدم، والضحك، والتعجب من التشبيه نلزمهم في الحياة، السمع، والبصر، والعلم، فكما لا يجعلونها هم أعراضاً، كذلك نحن لا نجعلها جوارح، ولا ما يوصف به المخلوق.

وليس من الإنصاف أن يفهموا في الاستواء، والنزول، والوجه، واليد صفات المخلوقين، فيحتاجوا إلى التأويل والتحريف، فإن فهموا في هذه الصفات ذلك، فيلزمهم أن يفهموا في الصفات السبع صفات المخلوقين من الأعراض، فما يلزمونا في تلك الصفات من التشبيه، والجسمية، نلزمهم به في هذه الصفات من العرضية، وما ينزهوا ربهم به في الصفات السبع، وينفون عنه عوارض الجسم، فكذلك نحن نعمل في تلك الصفات التي ينسبونا فيها إلى التشبيه سواء بسواء))[1].

وهذا الجواب هو من أعظم الأجوبة، وقد أجاب به كذلك بعض أئمة السنة، كابن تيمية، وابن القيم، وابن أبي العز الحنفي، وغيرهم[2].

وأمَّا قولهم: إن أهل التأويل وأئمة السلف -والذين يسمونهم بأهل التفويض-، مجمعون على أن ظاهر النصوص غير مراد، إلاَّ أن الطائفة الأولى تأولته تأويلاً تفصيليا، وأما السلف فتأولوه تأويلاً إجماليا، وأمسكوا عن تعيين المراد، فهذا غير صحيح.

---

(١) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية لابن شيخ الحزاميين(ص ٤٤- ٤٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٥/٣٥١)، ومختصر الصواعق المرسلة(١/٤٢)، وشرح الطحاوية (١/٥٧).، وشرح نونية ابن القيم لمحمد خليل هراس(١/٣٤٢).

فقولهم: «إن ظاهر النصوص غير مراد» خطأٌ: إمَّا لفظاً ومعنى، أو لفظاً لا معنى؛ لأن الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين[1]:

- **أحدهما**: يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين، وصفات المحدثين، كأن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، ونحو ذلك.

فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين، ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات، والأحاديث، فقد صدق وأحسن.

وإذا قال: إن مذهب السلف: إن هذا غير مراد، فقد أصاب في المعنى، وأخطأ في اللفظ؛ إذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، بل أكثر أهل السنة يكفرون المشبهة، لكن هذا القائل وقع في الخطأ من وجهين:

- الوجه الأول: في إطلاق القول أن هذا هو ظاهر الآيات والأحاديث؛ فإن هذا هو المحال، ليس هو الأظهر، اللهم إلاَّ أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس، فيكون القائل لذلك مصيباً بهذا الاعتبار، معذوراً في هذا الإطلاق، فإن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس، وهو من الأمور النسبية، وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر، أن هذا ليس هو الظاهر، حتى يكون أعطى كلام الله، وكلام رسول ﷺ حقه لفظاً ومعنىً.
- الوجه الثاني: أخطأ في حكايته هذا عن السلف -رحمهم الله تعالى-؛ فإن أئمة السلف لم يكونوا يسمون هذا ظاهر النصوص، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن كفر وباطلاً، والله سبحانه أعلى وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلاَّ ما هو كفر أو ضلال.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٦/٣٥٥)، والتدمرية(ص ٦٩)، والفتوى الحموية(ص ٥٢٨)، وبيان تلبيس الجهمية(٨/٥٤٢)، ومختصر الصواعق المرسلة(١/١٦٠)، ومختصر العلو للذهبي(ص ٢٧٠).

وهذا القائل الذي أصاب المعنى وأخطأ في اللفظ من هذه الجهة قد أوهم البدعة، وجعل للجهمية طريقاً إلى غرضهم، وكان يمكنه أن يقول: تمر كما جاءت على ظاهرها، مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين، وأنه منزه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه أو نقصه.

- **الثاني**: من معاني الظاهر: هو ما يظهر من هذه الآيات والأحاديث من المعاني اللائقة بالخالق ﷻ، وما اختص به من صفات الجلال والعظمة، فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات، وهو الذي يجب أن تحمل عليه، فإذا كان هذا الناقل عن السلف أراد بقوله الظاهر غير مراد عندهم بهذا المعنى، فقد أخطأ فيما نقله عن السلف، أو تعمد الكذب عليهم، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل -لا نصا ولا ظاهراً- أنهم كانوا يعتقدون أنه ليس لله صفة ثابتة في نفس الأمر، بل المنقول عنهم خلاف ذلك، وكلهم صرحوا بإثبات الصفات للرب ﷻ، على ما يليق به سبحانه وتعالى.

والتفسير الثاني هو الذي أراده هؤلاء الموافقين للجهمية المعطلة؛ حيث حرفوا نصوص الصفات، وتأولوها بتأويلات فاسدة، شاركوا فيها إخوانهم الجهمية الأوائل، كبشر المريسي وأضرابه، بدعوى أن نصوص الصفات ظاهرها غير مراد؛ لأنها عندهم مما توهم التشبيه، والتجسيم، والمتمسك بظواهرها كالمُصِّر على التجسيم والتشبيه.

وأمَّا قول هؤلاء: «إن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم» فهذه مقولة باطلة:

- لأن قولهم: «طريقة السلف أسلم» هو في الحقيقة ليس بصحيح؛ لأنهم فسروا السلامة بتفويض معاني الصفات، وعدم التعرض لفهمها، ومعرفة تفسيرها، ونسبوا هذه الطريقة إلى أئمة السلف، وهذا باطل، وسيأتي إبطال هذه النسبة تحت الرد عليهم في الدعوى الثالثة.
- اعتقادهم أن «طريقة الخلف أعلم وأحكم، وأنها أصوب من طريقة السلف» لا ريب أنه شعبة من شعب الرفض، فإنه وإن لم يكن تكفيراً للسلف، كما يقوله من

يقوله من الرافضة، والخوارج، ولا تفسيقاً لهم كما يقوله من يقوله من المعتزلة، والزيدية وغيرهم، كان تجهيلاً لهم وتخطئة وتضليلاً، ونسبة لهم إلى الذنوب والمعاصي، وإن لم يكن فسقاً فزعماً: أن أهل القرون المفضولة في الشريعة أعلم وأفضل من أهل القرون الفاضلة[1].

ولو كان قد تبيَّن لهم، أو بُيِّن لهم أن طريقة السلف إنما هي إثبات ما دلَّت عليه النصوص من الصفات، وفهم ما دلت عليه، وتدبُّره وعقله، وإبطال طريقة النفاة، وبيان مخالفتها لصريح المعقول، وصحيح المنقول لعلموا أن طريقة السلف أعلم، وأحكم، وأسلم، وأهدى إلى الطريق الأقوم[2].

- وأمَّا قولهم: «طريقة الخلف طريق أعلم وأحكم»؛ لما فيها -بزعمهم- من مزيد الإيضاح، والرد على الخصوم، فهي على نقيض ذلك، بل طريقتهم هذه التي سلكوها قد فتحوا بها على أنفسهم، وعلى المسلمين أبواباً لأنواع من الشرور والبدع، لا يقدرون هم ولا غيرهم على سدِّها، إلاَّ أن يشاء الله، فتسلط عليهم، وعلى أهل الإسلام كثير من أئمة الضلالة، من الفلاسفة، والباطنية القرامطة، وغيرهم من أهل الأهواء والبدع، فتأولوا القرآن والسنة على غير مراد الله، ولا مراد رسوله ﷺ، وحرفوا معاني القرآن والسنة، وصدوا كثيراً من الناس عن فهمها وتدبر معانيها، واعتقادها والعمل بها، وأمثال ذلك من الفساد، فأين العلم والحكمة التي يدعيها هؤلاء في هذه الطريقة؟!.

ويكفي في بطلان هذه المقالة وفسادها، أن الذين رجحوا طريقتهم قد أصابتهم الحيرة والشك في هذا الباب العظيم، وكثر اضطرابهم، وغلظ عن معرفة الله حجابهم، وأخبر الواقف على نهايات إقدامهم، بما انتهى إليه من مرامهم، وأقروا على أنفسهم بما قالوه، متمثلين به، أو منشئين له، فيما صنفوه من كتبهم، وفيما قرروه في كلامهم.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٤/١٥٧).

(٢) انظر: درء التعارض لابن تيمية (٥/٣٧٨- ٣٧٩).

- **الثالث**: دعواهم أن طريقة السلف -رحمهم الله تعالى- هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن، دون فهم معانيه، -وهي التي يسمونها بطريقة التفويض- هي دعوى باطلة تكذبها النصوص الواردة عنهم في هذا الباب، وهي أكثر من أن تحصر، فالألفاظ الواردة عنهم في هذا الباب دلالتها صريحة في إثبات معاني الصفات، وتفويض علم الكيفية إلى الرب ﷻ.

لكن منشأ الغلط عند هؤلاء القوم الذين ظنوا أن طريقة أئمة السلف هي تفويض العلم بمعاني صفات الرب ﷻ: هو أنهم جعلوا معنى التأويل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[1] المراد به: المعنى الذي عنى به المتكلم، وهو مدلول اللفظ الذي قصد المخاطِب إفهام المخاطَب إيَّاه، أو المراد به التأويل الاصطلاحي الذي يجري في كلام كثير من متأخري أهل الفقه والأصول، فيكون المعنى: أن أحداً لا يعلم معناه إلاَّ الله، أو له تأويل يخالف ظاهره لا يعلمه إلاَّ الله[2].

وهذه الطريقة في الحقيقة هي طريقة أهل التجهيل الذين يقولون: إن الرسول ﷺ لم يكن يعرف معاني ما أنزل الله عليه من آيات الصفات، ولا جبريل عليه السلام يعرفها، ولا السابقون الأولون عرفوا ذلك، وكذلك قولهم في أحاديث الصفات[3]، وقد نسبها هؤلاء إلى أئمة السلف -رحمهم الله-، وهذه الطريقة هي التي يقول عنها هؤلاء المتأولين أنها أسلم.

ولهذا تجد أولئك الأشاعرة الموجبين للتأويل، أو المجيزين له يذكرون عن أئمة السلف أنهم جعلوا الوقف في هذه الآية على لفظ الجلالة «الله» من العزائم، ومرادهم أن العلم بمعاني الصفات، ومعرفة تفسيرها، مما لا يعلمه إلاَّ الله، وأما الراسخون في العلم فإنما مذهبهم التسليم والإيمان، ولهذا قال الجويني في عقيدته النظامية: «وذهب أئمة السلف إلى

---

(١) سورة آل عمران الآية(٧).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٢٦٢/٨)، ومجموع الفتاوى(٤٤٢/١٦)(٣٥٩/١٧).

(٣) انظر: الفتوى الحموية(ص ٢٨)، ومجموع الفتاوى(٤٤٢/١٦)(٣٥٨/١٧)، ودرء التعارض(١٥/١)، ومختصر الصواعق(١٥٩/١، ٣٠٤)، وشرح الطَّحاوية لابن أبي العز(ص ٢١٣).

الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى...-إلى أن قال-: فحق على ذي دين، أن يعتقد تنزيه الباري عن صفات المُحدَثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى، وعند إمام القُرَّاء وسيدهم، الوقوف على قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]، من العزائم، ثمَّ الابتداء: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، وممَّا استحسن من كلام إمام دار الهجرة رضي الله عنه، وهو مالك بن أنس رضي الله عنه أنه سئل عن قوله تبارك وتعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[2]، فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة»...))[3].

ومن هذا الباب، جعل هؤلاء الأشاعرة الخلاف في المنع من التأويل وجوازه أو وجوبه مبني على الخلاف في الوقف في آية آل عمران، فيقولون: إن الذين أعرضوا عن هذا التأويل ، وسلكوا مسلك التفويض، والتسليم -وهم أئمة السلف بزعمهم- صاروا إلى الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وجعلوا قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ كلاماً مبتدأً، وأمَّا من صار إلى الوقف على قوله تعال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ فيكون معناه أن الله تعالى يعلم هذا التأويل، والراسخون في العلم يعلمونه، وهذا عندهم فيه جواز المصير إلى هذا التأويل الذي اصطلحوا عليه[4].

وهؤلاء جميعاً -أي أهل التأويل، وأهل التجهيل- أخطئوا من وجهين[5]:

- **أحدها**: في اعتقادهم أن التأويل الذي نفاه الله عز وجل عن غيره، وأثبته لنفسه هو العلم بمعاني الصفات وتفسيرها، أو العلم بمعاني الألفاظ المخالفة لظاهرها، وهذا على القول الأول، أي من يرى الوقف على لفظ الجلالة «الله».

---

(١) سورة آل عمران الآية(٧).

(٢) سورة طه الآية(٥).

(٣) العقيدة النظامية(ص ٣٢).

(٤) انظر: الغنية للمتولي الشافعي(ص ٧٦).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى(١٦/٢٨٦- ٢٨٧)(١٧/٣٦١).

- **الثاني**: في اعتقادهم أن التأويل الذي أثبته الله ﷻ، وجعل الراسخين في العلم ممن يعلمونه، هو التأويل الذي اصطلحوا عليه، وهذا على القول الثاني؛ أي على الوصل والعطف.

وهذا المعنى هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات، وترك تأويلها، وهل ذلك محمود أو مذموم، أو حق أو باطل، وهذا التأويل هو الذي صُنِّف في تسويغه، وإبطاله من الجانبين(١).

ومنشأ الشبهة والغلط هو الاشتراك في لفظ التأويل، ولإبطال هذا القول لابد من بيان معنى التأويل في اللغة، وفي القرآن والسنة، وفي اصطلاح السلف، وفي اصطلاح هؤلاء:

- **أولاً: في اللغة**: التأويل في كلام العرب: ما يؤول إليه معنى الكلام، فتأويله ما يرجع إليه معناه(٢)، فالتأويل لغة هو: تفعيل من آل يؤول إلى كذا: إذا صار إليه، ويقال آل عن الشيء: ارتد عنه، ويقال: أوَّل الحكم إلى أهله: أي أرجعه ورده إليه، والتأويل كذلك: تفسير ما يؤول إليه الشيء، فالتأويل في كلام العرب: التفسير، والمرجع والمصير(٣).
- **ثانيا: وأمَّا في القرآن والسنة**(٤): فلفظ التأويل في القرآن هو: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج، والكلام نوعان: خبر، وطلب.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٥٥)، ومختصر الصواعق المرسلة(١/٢٤).

(٢) انظر: معاني القرآن للنحاس(١/٣٥٢).

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس(١/١٦٠)، والصحاح للجوهري(٤/١٦٢٧)، وجامع البيان لابن جرير الطبري(٦/٢٠٤).

(٤) انظر: الفتوى الحموية(ص ٢٩٠)، ومجموع الفتاوى(٥/٣٤٩)، والإكليل في المتشابه والتأويل -ضمن مجموع الفتاوى-(١٣/٢٨٨)، وبيان تلبيس الجهمية(٨/٢٩٣)، ودرء التعارض(١/٢٠٦)، ومختصر الصواعق المرسلة(١/٢٠)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(١/٢٥٢).

- فتأويل الطلب: هو نفس الأفعال المأمور بها، كما قالت عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها-: «كان النبي ﷺ يُكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي. يتأول القرآن»(١).
- وتأويل الخبر: هو نفس الشيء المخبر به، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة من الأكل، والشرب، واللباس، والنكاح، وقيام الساعة، وغير ذلك، هو الحقائق الموجودة أنفسها.

فتأويل ما أخبر الله تعالى به من صفاته العلى، وأفعاله، هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال فيه السلف، كمالك، وغيره: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول»، ومنه قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ﴾(٢).

قال ابن القيِّم: ((فمجيء تأويله مجيء نفس ما أخبرت به الرسل من اليوم الآخر، والمعاد، وتفاصيله، والجنة والنار))(٣).

وهذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلاَّ الله ﷻ، وإن كان المخاطَب يفهم معاني ما خوطب به، ويفهم من الكلام ما قصد إفهامه إيَّاه(٤)، كما قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾(٥).

- **ثالثا: وأما التأويل في اصطلاح السلف**(٦): فلفظ التأويل عندهم هو بمعنى التفسير، والبيان، والإيضاح، سواء وافق ظاهره، أو خالفه، ومنه قول الإمام ابن

---

(١) أخرجه البخاري برقم(٨١٧)(كتاب الأذان، باب التسبيح والدعاء في السجود)، ومسلم برقم(٤٨٤)(كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود).

(٢) سورة الأعراف الآية(٥٣).

(٣) مختصر الصواعق(١/١٩).

(٤) انظر: الفتوى الحموية(ص ١٩٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(١/٢٥٣).

(٥) سورة محمد الآية(٢٤).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى(١٣/٢٨٨)، والفتوى الحموية له(ص ٢٨٧)، ومختصر الصواعق(١/٢٠)،

جرير، وغيره: ((القول في تأويل قوله تعالى كذا، وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية، ونحو ذلك))[1].

هذا وقد ذكر ابن الجوزي أن لأهل العلم وجهان في معنى التأويل في آية آل عمران[2]:

- أحدهما: أنه بمعنى التفسير.
- الثاني: أنه العاقبة المنتظرة.

وتفرع الكلام على هذه المسألة مسألة أخرى: وهي هل يعلم الراسخون تأويله، أم لا؟ ففيه قولان، ذكرهما ابن الجوزي، وغيره[3]:

- أحدهما: أنهم لا يعلمونه، وأنهم آمنوا به.
- الثاني: أنهم يعلمون، وقد روى مجاهد عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: ((أنا ممَّن يعلم تأويله))[4].

وهذان القولان مرتبان على القولين في معنى التفسير، قال ابن تيمية: ((هذان القولان مرتبان على القولين في معنى التفسير:

- فمن قال تأويله هو: تفسيره، فالراسخون يعلمون تفسيره.
- ومن قال تأويله: عاقبته المنتظرة فهذا لا يعلمه إلاَّ الله))[5].

فأئمة السلف -رحمهم الله- لهم قراءتان وقولان في آية آل عمران[6]:

الصواعق(١/٢٠)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(١/٢٥٣).

(١) انظر على سبيل المثال: تفسير الطبري(١/١٧٠، ٢٣٧) وغيرها من المواضع الكثيرة.

(٢) انظر: زاد المسير(١/٣٥٤)

(٣) انظر: زاد المسير لابن الجوزي(١/٤)، ومعاني القرآن للنحاس(١/٣٥٢)، والكشف والبيان للثعلبي(٣/١٣)، وتفسير البغوي(٢/١٠).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره(٦/٢٠٣)، والنحاس في معاني القرآن(١/٣٥٣).

(٥) بيان تلبيس الجهمية(٨/٢٦٩).

(٦) انظر: تفسير الطبري(٦/٢٠١)، ومعاني القرآن للنحاس(١/٣٥١)، والكشف والبيان للثعلبي(٣/١٣)، وزاد المسير لابن الجوزي(١/٤)، ومعالم التتريل للبغوي(٢/١٠)، والجامع لأحكام

- منهم من قال: التأويل لا يعلمه إلا الله ﷻ، ورأى هؤلاء الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1]، وهؤلاء لم يريدوا بذلك تفسيره، بل فسروا القرآن كله، وتكلموا في مشكله، بل مرادهم ما استأثر الله بعلمه، بما يؤول إليه.

قال أبو إسحاق الثعلبي[2]: «والآية راجعة على هذا التأويل إلى العلم بما في أجل هذه الأمة، ووقت قيام الساعة، وفناء الدنيا، ووقت طلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى عليه السلام، وخروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، وعلم الروح، ونحوهما ممَّا استأثر الله بعلمه، و لم يطلع عليه أحد من خلقه»[3].

- ومنهم من قال: بل العلماء يعلمون تأويله، وهؤلاء رأوا الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾، ومرادهم بذلك تفسيره، ولهذا يقول من ذهب إلى هذا القول: «ولأنَّا لم نر من المفسرين على هذه الغاية قوماً يوقفوا عن شيء من تفسير القرآن، وقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلاَّ الله، بل أعزوه كله، وفسَّروه، حتى حروف التهجي، وغيرها»[4].

القرآن للقرطبي(٥/٢٥)، وتفسير ابن كثير(١٣/٣)، والجواب الصحيح لابن تيمية(٤/٧١- ٧٢)، وبيان تلبيس الجهمية له(٨/٢٦٩).

(١) سورة آل عمران الآية(٧).

(٢) هو: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثَّعلبي ويقال: الثَّعالبي النيسابوري الإمام الحافظ العلامة شيخ التفسير، كان أحد أوعية العلم، طويل الباع في الوعظ، قال عنه ابن تيمية: «والثَّعلبي هو في نفسه كان فيه خير ودين، وكان حاطب ليل، ينقل ما وجد في كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع». توفي سنة(٤٢٧هـ). انظر: السير للذهبي(١٧/٤٣٥)، والبداية والنهاية(١٥/٦٥٩)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(١٣/٣٥٤).

(٣) الكشف والبيان للثعلبي(٣/١٥)، وقد ذكر هذا المعنى النحاس في معاني القرآن(١/٣٥٢).

(٤) الكشف والبيان للثعلبي(٣/١٤)، وانظر: معاني القرآن للنحاس(١/٣٥٣).

فإذاً لا منافاة بين القولين والقراءتين، كما ذكر ذلك ابن تيمية، وغيره من أهل العلم[1]، وبهذا يعلم أن السلف ليس لهم اصطلاح خاص في معنى التأويل، يخالف معنى التأويل في القرآن، بل التأويل في اصطلاحهم له معنيان، وهما المذكوران سابقاً.

لكن بين المعنيين فرق، يوضحه[2]:

- وهو أن المعنى الثاني –الذي هو بمعنى التفسير– يكون فيه التأويل من باب العلم، والكلام؛ كالتفسير، والشرح، والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب، واللسان: له الوجود الذهني، واللفظي، والرسمي.
- وأمَّا المعنى الآخر للتأويل فهو نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواءً كانت ماضية، أو مستقبلة، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي.

فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها، وشؤونها، وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار، إلاَّ أن يكون المستمع قد تصورها أو تصور نظيرها بغير كلام وإخبار، لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب: إمَّا بضرب المثل، وإمَّا بالتقريب، وإمَّا بالقدر المشترك بينهما، وبين غيرها، وإمَّا بغير ذلك[3].

يوضح ذلك هذا المثال: أخبر الله ﷻ في كتابه أن علم الساعة لا يعلمها إلاَّ الله سبحانه وتعالى، فقال ﷻ: ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾[4]، فأخبر الله ﷻ أنه ليس علمها إلاَّ عنده سبحانه وتعالى، وإنما هو علم وقتها المعين وحقيقتها، وإلاَّ فقد علم الناس من صفاتها ما أخبر الله به، وأخبر به رسوله ﷺ، من أشراطها، وعلامتها، وأحوالها، وصفاتها، ونحو ذلك، فإذاً لا ينافي كون علم

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٢٦٩/٨)، وتفسير ابن كثير(١٥/٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٨٩/١٣) ففيه مزيد بيان وتفصيل.

(٣) انظر: المصدر السابق(٢٨٩/١٣- ٢٩٠).

(٤) سورة الأحزاب الآية(٦٣).

الساعة عند الله أن نعلم من صفاها، وأحوالها ما علمنا، وأن تفسر النصوص المبينة لأحوالها[1].

- ومما ينبه إليه أن ابن الجوزي، وغيره من المفسرين، كالثعلبي، والبغوي، إذا تكلموا في تفسيرهم على معنى التأويل لا يذكرون في الآية قول من ذهب إلى اصطلاح المتأخرين في معنى التأويل[2].

قال ابن تيمية –وذلك بعدما نقل كلام ابن الجوزي-: ((ولم يذكر أبو الفرج في الآية القول الذي ذكره في أول كتابه، وهو أن التأويل: نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ[3] قد أحسن حيث لم يذكر هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[4]؛ فإن أحداً من السلف لم يذكر هذا المعنى في هذه الآية، وإنما ذكر هذا بعض المتأخرين))[5].

وقال أيضاً –وذلك بعدما نقل كلام البغوي-: ((فالتأويل بمعنى: صرف الآية إلى خلاف ظاهره، لم يذكره أحد من هؤلاء المفسرين أنه مراد من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وهو كما قالوا، لم ينقل عن أحد من السلف، وإنما فهمه بعض المتأخرين؛ لأنه كان في اصطلاحهم لفظ التأويل يراد به هذا، فظنوا أن هذا هو التأويل في لغة القرآن، وهؤلاء يلزمهم أن لا يكون شيء من المتشابه أريد به ما هو نص، أو ظاهر فيه، بل كله أريد به خلاف ما دل عليه لفظه

وهذا القول كما لم يذكره هؤلاء المفسرون، ولا جمهور المفسرين، فما رأيته منقولاً عن أحد من السلف الذين فسروا الآية بما نقل عن السلف، لم يذكر هذا القول؛ لأنه غير

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٢٨١/١٣).

(٢) انظر: تفسير الطبري(٢٠١/٦)، ومعاني القرآن للنحاس(٣٥١/١)، وزاد المسير(٤/١)، والكشف والبيان للثعلبي(١٤/٣)، ومعالم التنزيل للبغوي(١٠/٢).

(٣) انظر: زاد المسير(٤/١).

(٤) سورة آل عمران الآية(٧).

(٥) بيان تلبيس الجهمية(٢٦٩/٨).

مأثور عنهم، ولا هو موافق للغة القرآن، ولا لغة العرب مطلقا، ولا هو صحيح من جهة المعنى))[١].

- **وهذا هو المعنى الثالث من معاني التأويل**: وهو في اصطلاح كثير من المتأخرين، من أهل الأصول والفقه، والمتكلمة، والمحدثة، والمتصوفة، ونحوهم، وهو: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به[٢].

وهذا المعنى -كما سبق تقريره- لم يذكره المفسرون تحت آية آل عمران، بل و لم ينقل عن أحد من أئمة السلف أنه ذكره في الآية كما حققه ابن تيمية، لكن قد يدخل تحت المعنيين السابقين لكن بقيد؛ يوضحه كلام ابن تيمية بقوله: ((وأمَّا التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه، فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف، اللَّهم إلا أنه إذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال إنه خلاف الظاهر، جعلوه من التأويل الذي هو التفسير؛ لكونه تفسير للكلام، وبياناً لمراد المتكلم به، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها؛ لكونه مندرجاً في ذلك لا لكونه مخالفاً للظاهر))[٣].

لكن هؤلاء في الحقيقة لا يقصدون بتأويل كلام المتكلم معرفة مراده، بل يقصدون بيان ما يحمله اللَّفظ كيف ما أمكن ليحمل عليه، وإن لم يعلم، ولا يظن أنه أراده، بل قد يعلم قطعاً أنه لم يرده، ولهذا قالوا: إذا اختلف الصحابة على قولين جاز لمن بعدهم إحداث تأويل ثالث بخلاف الأحكام[٤].

---

(١) المصدر نفسه(٨/٢٧٧).

(٢) انظر: البرهان للجويني(١/٥١٢)، والمستصفى للغزالي(٣/٨٨)، والإحكام للآمدي(٣/٦٤)، والبحر المحيط للزركشي(٣/٤٣٧)، والمحرر الوجيز لابن عطية(١/٥)، ومجموع الفتاوى(٤/٦٩)(١٣/٢٨٨)، والفتوى الحموية(ص ٢٨٧)، ومختصر الصواعق لابن القيم(١/٢٢).

(٣) الصفدية لابن تيمية(١/٢٩١).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٨/٢٤٩).

يقول ابن تيمية: ((وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقينيًّا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض العقلي، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم، وتفسير كلامه، بما يُعرف به مراده، وعلى الوجه الذي به يُعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يُراد كذا، وغاية ما معهم احتمال اللفظ))[1].

ولهذا تجد بعضهم يعترف بأن تأويلاتهم ما هي إلاَّ ظنون وتخمينات، كما ذكر ذلك الغزالي -تحت الوصية الثالثة-، فقال: ((والوصية الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات؛ فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر؛ فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلاَّ أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع، إلاَّ واحداً فيتعين الواحد بالبرهان، ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك؟! فالتوقف في التأويل أسلم....-إلى أن قال-: وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون، وتخمينات))[2].

وبهذا التقرير يتبين خطؤهم في معنى التأويل الذي فهموه من آية آل عمران على القولين في الوقف على لفظ الجلالة «الله»، وعدم الوقف، وفي هذا إبطال دعواهم أن طريقة السلف هي طريقة أهل التفويض، والذي هو في الحقيقة اتهام أئمة السلف، وعلى رأسهم صحابة رسول الله الكرام، ومن اتبعهم ممن جاء بعدهم من أئمة التابعين، وأتباعهم، وكل من سار على طريقتهم من أئمة الدين والفقه: بالجهل، وأنهم كانوا قوماً بمنزلة الأميين الصالحين من العامة، ولم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق

---

(١) درء التعارض لابن تيمية(١٢/١)، وانظر: المصدر نفسه(٢٠١/١).

(٢) قانون التأويل(ص ٢٢- ٢٣).

العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله، وهذا القول هو في غاية الجهالة، بل في غاية الضلالة[1].

كما فيه إبطال مذهبهم في تحريف الكلم عن مواضعه، وإن سموه تأويلاً؛ لأن هذه التأويلات التي هي من جنس تأويلات القرامطة، والملاحدة، لا يقال فيها: لا يعلمها إلاَّ الله، بل هي تأويلات باطلة يعلم الله أنها باطلة، ولم ينقل عن أحد من أئمة السلف أنه جعل هذا التأويل الذي لا يعلمه إلاَّ الله، أن تنفي دلالة الآيات، والأحاديث عما دلت عليه من الصفات، وإثبات تأويلات تخالف ما دلت عليه[2] .

بل كلام السلف في إثبات معاني صفات الرب عَجَّلَ على الوجه اللائق به مشهور ومعلوم، وقد أبطلوا تأويلات الجهمية وردوها، ونصوصهم بينة في إبطالها، وصنفوا في ذلك المصنفات، كما هو معلوم مشهور.

- **الرابع**: وأمَّا دعواهم أن آيات الصفات، وأحاديثها، والتي جوزوا الاشتغال بتأويلها، أو أوجبوا ذلك، هي من المتشابهات، هذه دعوى يدعيها كل من أصحاب التأويلات الفاسدة، من أهل الأهواء والبدع، كالجهمية، والمعتزلة، وغيرهم، فهم في أمر مختلف، وما من طائفة من هذه الطوائف إلاَّ وهي ترد كثيراً من تأويلات الطائفة الأخرى، وتقول إنها باطلة، كما يرد هؤلاء الأشاعرة على المعتزلة تأويلاتهم الفاسدة للآيات، والأحاديث التي فيها وصف الله تعالى بأن له علماً، وقدرة، وحياة، وسمعاً، وبصراً، وأمثال ذلك، ويقولون: إن النصوص المثبتة لتلك الصفات من المحكم، والمعتزلة أنفسهم ترد على الأشعرية، ونحوهم للآيات التي فيها تنزيه الله نفسه عن الظلم، وفيها إثبات فعل العباد لأفعالهم، وفيها إخراج الأعمال الصالحة من الإيمان، يقولون لهم: إن ذلك من المحكم، ونحو ذلك[3].

---

(١) انظر: الفتوى الحموية(ص ١٩٠).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٨/٥٤٨- ٥٤٩).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٥/٤٤٨) (٦/٢٩١)، ودرء التعارض(١/١٦)، ومجموع الفتاوى(١٧/٣٦٠).

فكل طائفة من أهل الكلام والأهواء والبدع يجعلون ما خالف مذهبهم من القرآن والحديث متشابهاً، وما وافقه محكما.

فالرازي إمامهم المقدم يعترف بأن كل واحد من هذه الطوائف يزعم أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب خصمه متشابهة، فيقول -تحت الفصل الثالث من القسم الثالث: في الطريق الذي يعرف كون الآية محكمة أو متشابهة-: «اعلم أن هذا موضع عظيم، وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدَّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة، فالمعتزلي يقول: إن قوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1] محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[2]، والسني -ويعني به الأشعري- يقلب القضية في هذا الباب، والأمثلة كثيرة»[3].

فإذا كانت كل طائفة تقول إنه متشابه ما تقول الأخرى إنه محكم، كان تسمية هؤلاء الأشاعرة للآيات والأخبار التي فيها إثبات الصفات الخبرية، ونحوها من المتشابه من جملة دعاويهم، و لم يكن بُدٌّ من الفرق بين المحكم والمتشابه، فلا يسلَّم لهم أن تسمية جميع تلك الآيات والأخبار متشابهة؛ فإن ذلك دعوى لم يذكروا لها حجة[4].

- **الخامس**: ومن أوجه الرد على هؤلاء أنهم ليس لهم قانون مستقيم فيما يتأول، وفيما لا يتأول، ولهذا السبب فزع بعضهم إلى كتابة مصنف يذكر فيه قانونا مستقيماً في ذلك، لما أحسه من كثرة الاختلاف القائم بينهم في هذه المسألة الكبيرة، كما صنف الغزالي كتابه «قانون التأويل»، وهو في الحقيقة قانون التأويل الخاص به، وتشبه به تلميذه ابن العربي وصنف كتابا سميًّا لكتاب شيخه، وجعل فيه قانونا خاصا به، وخالف شيخه في كثير من مسائله، بل وخالف شيخ شيخه

---

(١) سورة الكهف الآية(٢٩).

(٢) سورة الإنسان الآية(٣٠).

(٣) أساس التقديس(ص ٢٣٤)، وانظر: تفسيره(١٨٥/٧)، وبيان تلبيس الجهمية(٢٩٣/٦).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٤٤٩/٥).

الجويني في بعض المسائل، وهكذا كما قال ابن تيمية: كل واحد من هؤلاء يجعل له قانونا خاصا به.

وجاء بعدهما الرازي ووضع لنفسه قانونا هو كذلك، وسماه بالقانون الكلي، وقد صرح بذلك بعد كلامه السابق -تحت كلامه في الطريق على معرفة كون الآية محكمة، أو متشابهة- فقال: ((فلا بد هاهنا من قانون أصلي يرجع إليه في هذا الباب))(١).

قال ابن تيمية -معقبا على كلامه-: ((أيُّ المتكلمين سلم له في هذا الباب قانون واحد لم يتناقض فيه؟!، وأيُّهم الذي ما قيل عنه، أو ثبت عنه أنه متناقض في النفي والإثبات؟!...-إلى أن قال-: فمتأخرو الأشعرية يقولون: إن قدماءهم متناقضون في قولهم: إن الله تعالى فوق العرش، مع نفي كونه جسماً، ويقولون: إنهم متناقضون في إثبات الصفات الخبرية مع نفي الجسم أيضاً.

ومتقدموهم مع سائر الطوائف من النفاة يقولون: إن ما يقوله متأخروهم: إن من أقر بالرؤية، ونفى أن يكون فوق العرش فهو متناقض، ويقول عامة الناس: إن الإقرار برؤية مرئي لا يواجه البصر متناقض))(٢).

- **السادس**: ما ذهب إليه متأخرو الأشعرية فيه مخالفة صريحة لمذهب أئمة السلف -رحمهم الله- في هذا الباب، وفيه مخالفة لما كان عليه أئمتهم المتقدمين من إثبات الصفات الخبرية وغيرها، والرد على من يتأولها، وهو حجة عليهم، وقد نقل غير واحد من أئمة الكلابية والأشاعرة إجماع السلف على إجراء النصوص على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها.

ومن هؤلاء: أبو سليمان الخطابي؛ حيث يقول: ((فأما ما سألت عنه من الصفات، وما جاء في الكتاب والسنة، فإن مذهب السلف إثباتها، وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية، والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين،

---

(١) أساس التقديس(ص ٢٣٤).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٣٥٢/٦).

فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في السلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله بين الغالي فيه، والمقصر عنه.

والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات يحتذى في ذلك حذوه، وأمثاله، فإذا كان معلوماً أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف»[1].

وكذلك أبو المعالي الجويني ذكر إجماع السلف عن الانكفاف عن التأويل، وإجراء النصوص على ظواهرها، وجعله حجة سمعية قاطعة في هذا الباب، فقال: «وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب[2].

والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقلاً: اتِّباع سلف الأمة، فالأولى الاتِّباع، وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متَّبعة، وهو مستند معظم الشريعة»[3].

والعجيب أنك تراهم يصرحون بهذا المذهب ومذهب شيوخهم، ثم هم مع ذلك يخالفونهم، ويتأولون نصوص الصفات، كما سبق وأن نبهت عليه.

وليس الأمر مختص بهؤلاء، كالخطابي، وابن فورك، والبيهقي، وغيرهم، بل إن جمهور الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين الذين سلكوا مسلك التأويل يحكون مذهب السلف، ومذهب أئمة شيوخهم المتقدمين في المنع من تأويل الصفات، ثمَّ هم يصرحون بمخالفتهم فيتأولونها، بل يوجبون تأويلها، ويحرمون إجرائها على ظاهرها، فأين دعواهم الانتساب للأشعري -شيخ الطريقة-، ثمَّ هم مع ذلك يتعمَّدون مخالفته، فهذه طريقته وطريقة أئمة أصحابه المتقدمين، فكلامه هو كلام غيره من أئمة أصحابه، كابن كلاب، وأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي، وغيرهم، فلا شك أن من خالف إمامه مع

---

(١) نقلا من: الفتوى الحموية(ص ٣٦١).

(٢) سبق تحرير القول في هذا المذهب الذي نسبه هؤلاء إلى أئمة السلف، وإبطاله.

(٣) الرسالة النظامية(ص ٣٢).

دعوى الانتساب إليه، ليس صادقا في دعواه، ولا يحق له أن يُشِّنع على غيره ممن يوافق إمامه فيما ذهب إليه، مما وافق فيه الحق، وإن كان يخالفه فيما جانب فيه الصواب، فالتشنيع وارد عليهم من باب أولى لأنهم يدعون الانتساب إليه، وينصرون مذهبه، ثم هم يخالفونه.

- **السابع**: ومن أوجه الرد عليهم أن يقال لهم(١): لو كان تأويل النصوص واجباً لبيَّنه النبي ﷺ لأمته، فإنه لا يجوز تأخير البيان عن وقته، ولأنه لو وجب التأويل علينا، لوجب عليه ﷺ فإنه مساوٍ لنا في الأحكام، ولو وجب عليه لما أخل به، ولأنه ﷺ حريص على أمته لم يكتم عنهم شيئاً أمره الله به، وقد قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ﴾(٢).

لكن ذلك لازم قولهم، كما ذكرته سابقاً؛ فإنه يلزم من مذهبهم هذا أن النبي ﷺ لم يبين لأمته باب الصفات، بل ترك هذا الباب العظيم ملتبساً مشتبها على الناس، فلم يميز بين ما يجب لله من الأسماء الحسنى، والصفات العليا، وما يجوز عليه، وما يمتنع عليه، حتى جاء هؤلاء الخالفون فزعموا أنهم يكشفوا لنا هذا اللبس، ويزيلوا ما اشتبه على الناس، بأنواع من التأويلات الفاسدة، والتحريفات البعيدة، فكانوا بذلك محرفين ومبدلين، وهذا من أعظم الضلال والانحراف.

ثمَّ يقال لهم(٣): لو كان التأويل واجباً، لم يخل: إمَّا أن يجب على الأعيان، أو على من قام عنده دليله.

- فإن وجب على الأعيان، ولزم الخلق كلهم من عدم المعرفة بدليله، ففيه تكليف القول بالجهل، والتهجم على صفات الله ﷻ، وكتابه وآياته بالتخرص، والحدس، وهذا حرام بالاتفاق.

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة المقدسي(ص ٥٠).

(٢) سورة المائدة الآية(٦٧).

(٣) انظر: المصدر السابق(ص ٥٢).

- وإن كان غير واجب على من لا يعلمه فكيف يأمرون به عامة الناس، ومن لا يعلمه، وينكرون عليهم تركه، ولو كانوا ذوي تقوى أعفوا العامة عن التأويل، وأمروهم بترك التعرض لما لا يعلمون.

الثامن: أن هذا التأويل الذي ذهب إليه هؤلاء، والذي هو تحريف للكلم عن مواضعه، هو قول على الله ﷻ، وعلى رسوله، بغير علم؛ وقد حرم الله ورسوله القول في الدين بغير علم، قال ابن قدامة المقدسي: ((إن التأويل حكم على الله ﷻ بما لا يعلمه المتأول، وتفسير مراده بما لا يعلم أنه أراده، فإن أكثر ما عند المتأول أن هذه اللفظة تحتمل هذا المعنى في اللغة، وليس يلزم من مجرد احتمال اللفظ للمعنى أن يكون مراداً به، فإنه كما يحتمل هذا المعنى يحتمل غيره، وقد يحتمل معاني أخر، وليس له إحاطة بمقتضى اللغات، ولا سيما المتكلمين، فإنهم بعداء من معرفة اللغات، والعلوم النافعة، وقد حرم الله تعالى عليه القول بغير علم))[1].

ولهذا تجد بعضهم يعترف بأن تأويلاتهم ما هي إلاَّ ظنون وتخمينات، وأن الحكم على مراد الله، ومراد رسوله ﷺ بالظنون فيه خطر كما ذكر ذلك الغزالي.

---

(١) المصدر نفسه(ص ٥١).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: مما يستفاد من هذه الدراسة ظهور كثرة الاختلاف والاضطراب الموجود بين الأشاعرة في هذه المسألة العظيمة، والتي هي كالأم لباقي مسائل الصفات، فكما قال ابن تيمية عنهم: ((وجميع هؤلاء -يعني الأشاعرة- مختلفون في صحة بعض التأويلات، وفسادها، فهؤلاء كما ترى مختلفون في التأويل: تحريماً، وجوازاً، وصحة، وفساداً))[1].

وقال ابن القيِّم: ((وأنت لا تجد الخلاف في شيء أكثر منه في آراء المتأولين، التي يسمونها قواطع عقلية، وهي عند التحقيق خيالات وهمية، نبذوا بها القرآن والسنة وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون))[2].

وهذا الاختلاف والاضطراب هو من علامات الفساد والبطلان، وهم مع هذا الاختلاف الظاهر، والاضطراب الواضح، تجدهم من أكثر الناس تناقضاً؛ ((إذ لم يثبت لهم قدم في الفرق بين ما يتأول، وبين ما لا يتأول، ولا ضابط مطرد منعكس يجب مراعاته، وتمتنع مخالفته، بخلاف سائر الفرق؛ فإنهم جروا على ضابط واحد، وإن كان فيهم من هو أشد خطأ من أصحاب التأويل))[3].

بل الواحد منهم تجده متناقضاً في نفسه، لا يثبت ولا يستقر على أمر، فتكون له حالان أو قولان أو أكثر، فيوجب التأويل في موضع، وفي موضع آخر يجوزه، وقد يحرمه، وقد يترك بعضهم الجميع ويفوض المعنى، كما هي طريقة بعض أئمتهم الكبار، كأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، والفخر الرازي، وغير هؤلاء.

---

(١) جامع المسائل (٥/٧٩- ٨٠)، وانظر أيضاً (٥/٨٢).

(٢) مختصر الصواعق (١/١١٠).

(٣) انظر: المصدر نفسه(١/١٥٦).

وبهذا تبطل دعواهم أنهم أهل الحق؛ لأن الاختلاف والتفرق سمة ظاهرة عليهم، وذلك صفة الباطل، وليس هو من صفات أهل الحق، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾[(1)].

قال ابن تيمية : «يقال له[(2)]: هؤلاء الذين سميتهم أهل الحق، وجعلتهم قاموا من تحقيق أصول الدين بما لم يقم به الصحابة، هم متناقضون في الشرعيات، والعقليات.

أمَّا الشرعيات: فإنهم تارة يتأولون نصوص الكتاب والسنة، وتارة يبطلون التأويل، فإذا ناظروا الفلاسفة، والمعتزلة الذين يتأولون نصوص الصفات مطلقاً، ردوا عليهم وأثبتوا الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، ونحو ذلك من الصفات، وإذا ناظروا من يثبت صفات أخرى دل عليها الكتاب والسنة، كالمحبة، والرضا، والغضب، والمقت، والفرح، والضحك، ونحو ذلك تأولوها، وليس لهم فرق مضبوط بين ما يتأول وما لا يتأول، بل منهم من يحيل على العقل، ومنهم من يحيل إلى الكشف، فأكثر متكلميهم يقولون: ما علم ثبوته بالعقل لا يتأول، وما لا يعلم ثبوته بالعقل يتأول، ومنهم من يقول: ما علم ثبوته بالكشف، والنور الإلهي لا يتأول، وما لم يعلم ثبوته بذلك يتأول[(3)]، وكلا الطريقين ضلال»[(4)].

ثانياً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور مخالفة متأخري الأشاعرة لمتقدميهم، في تأويلهم للصفات الذاتية الخبرية، وغيرها من الصفات، بل وإيجاب تأويلها، وتحريم إجرائها على ظاهرها، وهم مع ذلك يدَّعون الانتساب إليهم، ويبالغون في نصرة مذهبهم، ويعادون من خالفهم فيما جانبوا فيه الصواب، ويوالون من تولاهم ولو كانوا على غير الحق والهدى، فأين الإنصاف والعدل؟! وأين دعوى الانتساب إلى الأشعري، والتعصب له، من تعمِّد مخالفته، والتصريح بذلك دون تستر؟!.

---

(١) سورة النساء الآية(٨٢).

(٢) يعني الجويني الذي سمى أصحابه بأهل الحق.

(٣) وهذه طريقة أبي حامد الغزالي، ومن اتبعه -كما ذكر عنه سابقاً -.

(٤) التسعينية(٣/٩٤٤).

ثمَّ أين دعوى هؤلاء، الذين يجعلون أئمتهم أهل الحق ثمَّ هم يخالفونهم ويخطئونهم، كما صنع الجويني وأتباعه في مسألة الصفات الخبرية وغيرها، مع أن أئمتهم في هذه المسألة وغيرها من المسائل هم أقرب إلى الحق منهم، فكيف يسوغ لهم مخالفة من شهدوا لهم بأنهم أهل الحق، فيما اختلف فيه الناس من أصول الدين؟!.

فأين مخالفتهم والرد عليهم، من دعوى أنهم الطائفة المحقة الذين لا يتفقون على باطل؟! فهذا هو التناقض بعينه.

((فلو أنهم أخذوا بالهدى الذي يجدونه في كلام أسلافهم لرُجي لهم مع الصدق في طلب الحق أن يزدادوا هدى، ومن كان لا يقبل الحق إلاَّ من طائفة معيَّنة، ثمَّ لا يستمسك بما جاءت به من الحق، ففيه شبه من اليهود الذين قال الله فيهم: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ (1)؛ فإن اليهود قالوا: لا نؤمن إلاَّ بما أنزل الله علينا. قال الله لهم: فلم قتلتم الأنبياء من قبل إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم، يقول سبحانه: لا ما جاءتكم به أنبياؤكم تتبعون، ولا ما جاءتكم به سائر الأنبياء تتبعون، ولكن إنما تتبعون أهواءكم، فهذا حال من لم يتبع الحق، لا من طائفته ولا من غيرهم، مع كونه يتعصب لطائفة دون طائفة بلا برهان من الله، ولا بيان))(2).

ثالثا: هذا المسلك الذي سلكه هؤلاء الأشاعرة اتجاه نصوص الصفات فتح عليهم وعلى غيرهم أبواباً من الفساد والشرور، ولزم عليه لوازم باطلة في الشرع والعقل، ويظهر ذلك من عدة أوجه أهمها(3):

- **أحدها:** يلزم على طريقتهم هذه عزل الرسول ﷺ والاستغناء عنه، وجعله بمنزلة شيخ من شيوخ المتكلمين أو الصوفية؛ فإن المتكلم مع المتكلم، والمتصوف مع

---

(1) سورة البقرة الآية(٩١).

(2) الفتوى الحموية(ص ٥١٣- ٥١٤).

(3) انظر: التسعينية لابن تيمية(٣/٩٤٥)، ودرء التعارض له(٥/٣٤٨، ٣٥٧- ٣٦٧)، والفتوى الحموية(ص ٢٢٣)، ومختصر الصواعق(١/١٠٦)، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز(٢/٨٠٣).

المتصوف، يوافقه في ما علمه بنظره أو كشفه، دون ما لم يعلمه بنظره أو كشفه، بل ما ذكره فيه تنقيص للرسول عن درجة المتكلم والمتصوف[1] إذا قال نظيره شيئاً و لم يعلم ثبوته ولا انتفاؤه: لا نثبته ولا ننفيه، وهؤلاء ينفون معاني النصوص ويتأولونها، وإن لم يعلموا انتفاء مقتضاها، ومعلوم أن من جعل الرسول بمترلة واحد من هؤلاء، كان في قوله من الإلحاد والزندقة ما الله به عليم، فكيف بمن جعله في الحقيقة دون هؤلاء؟!.

- **الثاني**: حقيقة هؤلاء الذين يقولون: إن فائدة إنزال هذه النصوص المثبتة للصفات، وأمثالها من الأمور الخبرية التي يُسمونها هم المشكل والمتشابه، اجتهاد أهل العلم في صرفها عن مقتضاها بالأدلة المعارضة لها، حتى تنال النفوس كدَّ الاجتهاد، وحتى تنهض إلى التفكر والاستدلال بالأدلة العقلية المعارضة لها، الموصلة إلى الحق، فحقيقة الأمر عندهم أن الرسل خاطبوا الخلق بما لا يُبيِّن الحق، ولا يدل على العلم، ولا يُفهم منه الهدى، بل يدل على الباطل ويفهم منه الضلال، كما صرحوا بذلك غير مبالين، فقالوا: التمسك بظواهر النصوص أصل من أصول الكفر، والمتمسك بها مصر على التجسيم والتشبيه، ونحو ذلك، فإذا كان هذا حقيقة قولهم فأي ضلال أعظم من هذا، فهذا اللازم من أعظم الكفر والإلحاد، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم.
- **الثالث**: ويلزم على قول هؤلاء أن ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم، وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً في أصل الدين؛ فإن حقيقة الأمر على ما يقوله هؤلاء: أنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عَجَلَّ، وما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتاً، لا من الكتاب، ولا من السنة، ولا من طريق سلف الأمة، ولكن انظروا أنتم: فما وجدتموه مستحقاً له

(١) ومما ينبه عليه هاهنا أن المقصود من ذكر هذا اللازم الباطل، إنما هو لبيان فساد أصولهم التي لهم، وإن كانوا هم لا يعلمون أن هذا لازم قولهم، وإلاَّ من كان منهم، أو من غيرهم مؤمنا بالله ورسوله، لا يترل الرسول هذه المترلة. نبه على ذلك ابن تيمية في التسعينية(٣/٩٤٦).

من الأسماء، والصفات، فصفوه بها، وما لم تجدوه مستحقاً له في عقولكم فلا تصفوه به، وهذا من أعظم الإلحاد والضلال.

- **الرابع**: أن هذا المسلك الذي سلكوه، وإن كانوا يزعمون أنهم ينصرون به إخوانهم المؤمنين في مواضع قليلة خفية، فقد فتحوا به على أنفسهم باباً لأنواع المشركين والمبتدعين لا يقدرون على سدِّه؛ فإنهم إذا سوَّغوا صرف القرآن عن دلالته المفهومة بغير دليل شرعي، فما الضابط فيما يسوغ تأويله وما لا يسوغ؟ فإن قالوا: ما دل القاطع العقلي على استحالته تأوَّلناه وإلاَّ أقررناه. قيل لهم: وبأي عقل نزن القاطع العقلي؟!. فإن القرمطي الباطني يزعم قيام القواطع على بطلان ظواهر الشرع، ويزعم الفيلسوف قيام القواطع على بطلان حشر الأجساد، ويزعم المعتزلي قيام القواطع على امتناع رؤية الله تعالى، وعلى امتناع قيام علم أو كلام أو قدرة أو سمع، أو نحو ذلك بذات الرب ﷻ، وباب التأويلات التي يدعي أصحابها وجوبها بالمعقولات أعظم من أن تنحصر في هذا المقام، وهذا فيه فتح أبواب الزندقة، وتحريف الكلم عن مواضعه، نسأل الله السلامة والعافية.

فهذه أهم اللوازم واللوازم كثيرة، لكن فيما ذكرته يكفي في ظهور بطلان مذهب هؤلاء المتأولة، وأنه من شر المذاهب وهو شر من التعطيل، يكشفه:

رابعاً: ومما يستفاد من هذه الدراسة أن التأويل شر من التعطيل(١)؛ فإنه يتضمن التشبيه، والتعطيل، والتلاعب بالنصوص، وإساءة الظن بها؛ فإن المعطل، والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات، وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص، وإساءة الظن بها، ونسبة قائلها بالتكلم بما ظاهره الضلال والإضلال، فجمعوا بين أربعة محاذير:

- **المحذور الأول**: اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله ﷺ محال باطل، ففهموا التشبيه أولاً، ثمَّ انتقلوا منه إلى:

---

(١) انظر: مختصر الصواعق(١/١٠١- ١٠٣).

- **المحذور الثاني**: وهو التعطيل، فعطلوا حقائقها بناء على ذلك الفهم الذي يليق بهم، ولا يليق بالرب سبحانه وتعالى.
- **المحذور الثالث**: نسبة المتكلم العالم، الكامل البيان، التام النصح، إلى ضد البيان والهدى الإرشاد، وأن المتحيرين المتهوكين أجادوا العبارة في هذا الباب، وعبروا بعبارة لا توهم الباطل ما أوهمته عبارة المتكلم بتلك النصوص، ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أو أفصحه، أو أنصح للناس.
- **المحذور الرابع**: تلاعبهم بالنصوص، وانتهاك حرمتها، بتلك التأويلات الفاسدة، وكانوا قد عزلوها عن سلطة اليقين، وجعلوها تحت حكم تأويل الجاهلين، وقعد هؤلاء النفاة على صراطها المستقيم بالدفع في صدروها والأعجاز، فلا إله إلا الله، كم هدمت هذه المعاول من معاقل الإيمان، وثلمت بها حصون حقائق السنة والقرآن.

خامسا: ومما يستفاد أيضا من دراسة هذه المسألة، أن هؤلاء الأشاعرة أهل التأويل والتحريف، جمعوا في طريقتهم التي سلكوها بين طريقة أهل التخييل، وطريقة أهل التجهيل، إضافة إلى طريقتهم طريقة أهل التأويل، فهم أهلها وخاصتها، وجمعهم بين هذه الطرق هو دليل تناقضهم واضطرابهم، وبطلان مذهبهم.

فطريقة أهل التخييل سلكها بعض أئمتهم الكبار، كما تقدم ذكره عن الغزالي، والرازي، ومن سلك طريقتهم، ومن لم يصرح بسلوكها، فقد وافقهم على مقصدهم الفاسد في باب معرفة الله وأسمائه وصفاته؛ لأن حقيقة قولهم أن الذي أخبرت به الأنبياء عن الله وصفاته وأفعاله لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به، بل خاطبوهم بما ظاهره الكفر والضلال والمحال

قال ابن تيمية: «ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله، أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق، وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر، ومنهم من يقول: بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله، كالصفات الخبرية من الاستواء،

والنزول وغير ذلك، ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر، كما يوجد في كلام طائفة»(1).

وقال ابن القيم: «وحقيقة الأمر عند هذه الطائفة أن الذي أخبرت به الرسل عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، وعن اليوم الآخر: لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به، ولكنه أمثال وتخييل، وتفهيم بضرب الأمثال، وقد ساعدهم أرباب التأويل على هذا المقصد في باب معرفة الله وأسمائه وصفاته، وصرحوا في ذلك بمعنى ما صرح به هؤلاء في باب المعاد، وحشر الأجساد، بل نقلوا كلماتهم بعينها إلى نصوص الاستواء والفوقية، ونصوص الصفات الخبرية، لكن هؤلاء أوجبوا أو سوغوا تأويلها، بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها، وظنوا أن الرسل قصدت ذلك من المخاطبين تعريضا لهم إلى الثواب الجزيل ببذل الجهد في تأويلها، واستخراج معان تليق بها، وأولئك حرموا التأويل، ورأوه عائداً على الشريعة بالإبطال، والطائفتان متفقان على إبطال حقائقها المفهومة منها في نفس الأمر»(2).

وأمَّا طريقة أهل التجهيل، وهي التي يسمونها بطريقة التفويض، فهذا المسلك الثاني الذي سلكها طوائف من الأشاعرة، والمسلك الأول وهو مسلك التأويل، وهو الذي سلكه جمهورهم من المتقدمين والمتأخرين، وهذان المسلكان تقدم شرحهما والكلام عليهما، وكل هذه الطرق باطلة في الشرع، مخالفة لصريح العقل.

سادساً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة أيضا، وهي فائدة عظيمة النفع، أنه لا يستقر للعبد قدم في الإسلام، حتى يعقد قلبه على أن الدين كُلَّه لله، وأن الهدى هدى الله، وأن الحق دائر مع الرسول ﷺ وجوداً وعدماً، وأن لا مطاع سواه، ولا متبوع غيره، وأن كلام غيره يُعرض على كلامه، فإن وافقه قبلناه، لا لأنه قاله، بل لأنه أخبر به عن الله تعالى ورسوله ﷺ، وإن خالفه رددناه، ولا يعرض كلامه على آراء القياسيين، ولا على

(1) درء التعارض(1/11)، وانظر: المصدر نفسه(1/203).

(2) مختصر الصواعق(1/158).

عقول الفلاسفة والمتكلمين، ولا أذواق المتزهدين، بل تعرضُ هذه كلها على ما جاء به القرآن الكريم، وأخبر به الرسول الكريم ﷺ، فما حكما بصحته فهو منها مقبول، وما حكم برده فهو المردود(١).

ولما كان أهل السنة والجماعة على هذا المنهج القويم والطريق المستقيم، استقام أمرهم واجتمعت كلمتهم، فكان من سماتهم الظاهرة انتحال نصوص القرآن والسنة، واتِّباع سلف هذه الأمة، فكان هذا شعارهم الظاهر وهذه نحلتهم البارزة، فسلموا من الاختلاف والتفرق، إلاَّ في بعض مسائل الدَّق، و لم يظهر فيهم التناقض والاضطراب، بل كانوا من أعظم الناس ائتلافا ومحبة، ومن أبعد الناس عن البدعة والهوى، فكان مذهبهم مذهباً بين مذهبين، وهدى بين ضلالتين، فأثبتوا له الأسماء الحسنى والصفات العليا بحقائقها، و لم يكيفوا شيئاً منها، ونفوا عنها مماثلة المخلوقات، فهداهم الله سواء السبيل، وكانوا بحق هم أهل الحق، وأهل الطريقة المثلى، ومن خالفهم كان من أهل الفرقة والضلالة، والله يهدي إلى الحق، وهو أرحم الراحمين.

---

(١) انظر: مختصر الصواعق(١٠٣/١).

المبحث الرابع

اختلافات الأشاعرة في نفي التشبيه والتجسيم، وما يستفاد من دراسة ذلك

نفي التشبيه عن الله ﷻ عند الأشاعرة ركن من أركان التوحيد، من أخل بواحد منها فلا توحيد له، ولا يستقيم التوحيد عندهم إلاَّ باعتقادها، فيجب اعتقاد أن الله واحد لا شبيه له، كما يجب اعتقاد أنه واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في أفعاله لا شريك له[1].

لكن معنى نفي التشبيه عند هؤلاء الأشاعرة ليس هو معناه عند أهل السنة والجماعة، فهؤلاء الأشاعرة لما أجملوا هذه الكلمة أدخلوا فيها نفي الصفات أو بعضها، فأدخلوا فيها ما لم يدل عليه الكتاب والسنة بل ينفيانه.

والتشبيه عندهم هو بمعنى التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان: وهما ما سدَّ أحدهما مسدَّ صاحبه، وقام مقامه، وناب منابه، وقد يفسِّرونه: بأنه ما يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له من الصفات.

يقول أبو المعالي الجويني: «اعلموا أرشدكم الله أن عبارات المتكلمين ومذاهبهم اختلفت في حقيقة المثلين: والذي صار إليه أهل الحق أن المثلين: كل شيئين سدَّ أحدهما مسدَّ الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات.

وربما عبَّر الأئمة عن ذلك فقالوا: المثلان: كل موجودين مستويين فيما يجوز من صفات الإثبات، وربما قالوا: هما الموجودان اللَّذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني.

وجملة العبارات راجعة إلى محصول واحد: وهي الاستواء في صفات النفس[2]، فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان»[1].

---

(١) أما اعتقاد أن الله واحد في ألوهيته وعبادته فلا يعرجون عليه لا من قليل ولا من كثير، وإن ذكروه فإنما يذكرونه تبعا لتوحيد الأفعال، ولا يعتنون بتقريره كما سبق شرح مذهبهم في ذلك.

(٢) الصفات النفسية عند هؤلاء: هي كل صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، ككون الجوهر جوهراً، وذاتاً وشيئاً وموجوداً، ويقابلها المعنوية: وهي كل صفة ثبوتية

فهؤلاء الأشاعرة جعلوا التمثيل والتشبيه بمعنى واحداً، ويقولون: أن ما دل عليه لفظ المثل مطلقاً ومقيَّداً يدل عليه لفظ التشبيه، ويقولون: يمتنع أن يكون الشيء يشبه غيره من وجه ويخالفه من وجه، ومن هنا قالوا: يمتنع أن يشبه الخالق المخلوق بوجه من وجوه المشابهة.

يقول الجويني: «فإن قال قائل: هل يجوز أن يتماثل الشيئان من وجه دون وجه، ويختلفان من وجه؟. قلنا: كل شيئين ثبت تماثلهما لم يصح اختلافهما بوجه من الوجوه، وكل شيئين ثبت اختلافهما لم يصح تماثلهما»(٢).

وهاهنا طريقة أخرى يسلكها هؤلاء الأشاعرة في نفي مماثلة الخالق للمخلوق، وهي نفي التجسيم عن الله ﷻ، كما هو الغالب على طريقة متأخريهم، الذين سلكوا مسلك الجهمية، كالجويني، والشهرستاني، والرازي، والآمدي، ومن سلك مسلكهم من متأخري الأشاعرة، كالسنوسي، واللَّقاني، ومن حذا حذوهم، ولهذا تجدهم يقولون: إن إثبات الصفات الخبرية الذاتية العينية، وكذا صفة العلو، والاستواء، ونحو ذلك، والتي كان أئمتهم يثبتونها، أنها توجب التجسيم والتركيب، وعندهم أن الأجسام متماثلة، فيلزم حينئذ التشبيه والتمثيل، وأصل كلام هؤلاء أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم، والأجسام متماثلة.

دالة على معنى زائد على الذات، ككون الجوهر حادثاً، ومتحيزاً، وقابلاً للأعراض.

انظر: الشامل للجويني(ص ٣٠٨)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٤٩/٢)، وشرح اللقاني لجوهرته(٣١٩/١).

(١) الشامل في أصول الدين للجويني(ص ٢٩٢)، وانظر: الإنصاف للباقلاني(ص ٣١)، وأبكار الأفكار للآمدي(٢٦٣/٣)، والمواقف للإيجي(ص ٨١)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٤٩/٢)، وعمدة التوفيق للسنوسي(ص ٨١)، ومن كتب ابن تيمية: مجموع الفتاوى(٦٩/٣)، وبيان تلبيس الجهمية(١٣٤/٣).

(٢) الشامل للجويني(ص ٣١٢).

يقول الرازي: «احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية -يعني آية الشورى- في نفي كونه جسماً مركباً من الأعضاء والأجزاء، وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا: لو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام[1]، فيلزم حصول الأمثال والأشباه، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[2]»[3].

ويقول السنوسي: «ومخالفته تعالى للحوادث: أي لا يماثله تعالى شيء منها مطلقاً لا في الذات، ولا في الصفات، ولا في الأفعال، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، فأول هذه الآية تنزيه، وآخرها إثبات، فصدرها رد على المجسمة وأضرابهم، وعجزها يرد على المعطلة النفاة»[4].

ويقول ابن تيمية: «وكذلك أيضا يقولون[5]: إن الصفات لا تقوم إلاَّ بجسم متحيز، والأجسام متماثلة، فلو قامت به للزم أن يكون مماثلاً لسائر الأجسام، **وهذا هو التشبيه،** وكذلك يقول هذا كثير من الصفاتية[6] الذين يثبتون الصفات، وينفون علوه على العرش، وقيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك، ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو على العالم فلا يصح إلاَّ إذا كان جسما، فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسماً، وحينئذٍ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه.

---

(١) وهذا بناءً على أصلهم الفاسد، وهو القول بتماثل الأجسام، وسيأتي بيان بطلانه في موضعه.

(٢) سورة الشورى الآية(١١).

(٣) تفسير الرازي(٢٧/١٥١).

(٤) شرح البراهين(ص ٢٢)، وانظر: شرح اللَّقاني لجوهرته(١/٣٣٠).

(٥) يعني المعتزلة، فالكلام متعلق بما سبق.

(٦) المراد بالصفاتية هنا: متأخرو الأشاعرة، لأن نفي العلو اشتهر عند المتأخرين، وأمَّا المتقدمون فكانوا يثبتونه -كما سيأتي التحقيق فيه إن شاء الله-، وإذا أطلق الصفاتية فالمراد بهم من يثبت الصفات كلها أو بعضها خلافاً للمعطلة المحضة الذين لا يثبتون شيئاً، أو الذين يثبتون الأسماء دون الصفات، ولهذا ذكر ابن تيمية في مجموع الفتاوى(٦/٤٠) أن الصفاتية هم السلف والأئمة، وجميع الطوائف المثبتة للصفات، كالكلابية، والكرامية، والأشعرية، والسالمية، وغيرهم من طوائف الأمة.

فلهذا تجد هؤلاء يسمون من أثبت العلو، ونحوه مشبها، ولا يسمون من أثبت السمع والبصر، والكلام، ونحوه مشبها، كما يقول صاحب «الإرشاد» وأمثاله»[(١)].

وهؤلاء -كما ذكر ابن تيمية- أصل اعتمادهم في نفي التشبيه هو على نفي التجسيم، فأصل نفيهم هو نفي الجسم، فهم يقولون: لو ثبت له كذا وكذا لكان جسماً، ثمَّ يقولون: والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكها فيما يجب، ويجوز، ويمتنع، وهذا هو معنى التشبيه والتمثيل عندهم، وهو ممتنع[(٢)].

وهذا مسلك آخر، لأن الكلام في نفي التشبيه غير الكلام في نفي التجسيم، فالأول دلَّ على نفيه الكتاب والسنة، وإجماع السلف والأمة، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة الذين يقولون: يد كيدي، وبصر كبصري، وقدم كقدمي، وأما الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله، ولا سنة رسوله ﷺ، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك نفيا ولا إثباتاً[(٣)].

والمقصود هنا: أن هؤلاء الأشاعرة لما اعتقدوا أن التشبيه هو بمعنى التمثيل، والمتشابهان هما المتماثلان، وهما ما سدَّ أحدهما مسدَّ الآخر، وقام مقامه، وناب منابه، أو نحو ذلك، قالوا: يمتنع أن يشبه الشيءُ الشيءَ من وجه دون وجه، وقالوا: لا يتصور إلاَّ التماثل من كل وجه، أو الاختلاف من كل وجه، فالمتماثلان لا يختلفان بحال، والمختلفان لا يشتبهان في شيء ألبتة، فالرب ﷻ عند هؤلاء الأشاعرة لا يشبه شيئاً من الحوادث، ولا يشبهه شيء، وقد جعلوا الكلام في هذه المسألة من أعظم أركان الدين[(٤)].
الدين[(٤)].

---

(١) مجموع الفتاوى(٧١/٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٧٣/٣)، وانظر: الصفدية(١٠٢/١).

(٣) انظر: درء التعارض(١٤٥/٤).

(٤) انظر: الإرشاد للجويني (ص ٣٤)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ١٠٣) والأسنى للقرطبي (٢٠/٢) -طبعة دار الصحابة-.

ومنشأ الغلط عند هؤلاء الموافقين للجهمية النفاة أنهم ظنوا أن اتفاق صفات الخالق والمخلوق في الأسماء والألفاظ يوجب التماثل والتشابه في المسميات والمعاني، فنفوا الصفات الاختيارية القائمة بذات الرب ﷻ المتعلقة بمشيئته، وعطلوا نصوصها، ومنهم من تعدى ذلك إلى نفي الصفات الخبرية الذاتية الواردة في القرآن، أو السنة، لتوهمهم أن كل صفة اتصف بها الرب ﷻ وقد أوقعها على بعض خلقه مما توهم التشبيه والتجسيم، فيجب عندئذ نفيها وتعطيلها عن معناها الحقيقي حذارٍ من التشبيه والتمثيل المنفي في القرآن والسنة، واعتقدوا بسلوكهم هذه الطريقة أنهم أهل التنزيه والتحقيق، ومن خالفهم ممن أثبت الصفات الواردة في القرآن والسنة كلها على حقيقتها هم من أهل التشبيه والتمثيل والتجسيم.

والحقيقة أن هؤلاء الأشاعرة هم جميعا متناقضون في هذا الأصل تناقضا ظاهرا، ومتنازعون فيه تنازعا بيِّناً، سواءً المتقدمون منهم أو المتأخرون، يوضح ذلك: أن متقدمي الأشاعرة، يقررون في ردودهم على المعطلة الجهمية، ومن شابههم ممن ينفى الصفات الثابتة في القرآن والسنة، كالصفات التي يسميها هؤلاء صفات المعاني، أو الصفات العقلية، يقررون أن أولئك النفاة المعطلة إنما غلطوا في ذلك حين توهموا أن الاتفاق في بعض الأسماء مما يقتضي التشابه، ويُغلِّطونهم في ذلك، ويقررون أن اتفاق المختلفين في كثير من الأسماء والأوصاف لا يقتضي تشابههما، ثمَّ هم مع ذلك لا يطردون هذه الحجة فيما توهموا فيه التشابه والتماثل، كالصفات الاختيارية، أو نحوها.

وكذلك متأخرو الأشاعرة يقررون أن الاشتراك في الأسامي لا يوجب الاشتراك في المعاني، ويثبتون القدر المشترك بين الخالق والمخلوق، مع نوع من التناقض والاضطراب، وذلك في ردودهم على غلاة المعطلة النفاة من الفلاسفة، والباطنية ونحوهم ، ثم هم مع ذلك ينفون عنه ما ثبت بالنصوص الشرعية، من الصفات الخبرية العينية الذاتية، والصفات الاختيارية، بحجة أن إثبات ذلك يلزم منه التجسيم والتمثيل، وهؤلاء المتأخرين هم أعظم تناقضا وتنازعا من متقدمي الأشاعرة، لبعدهم عن مشكاة النبوة، ولدخولهم في كثير من مقالات الجهمية والمعتزلة، ومن شابههم من المعطلة.

ولهذا سيكون الكلام في بيان تناقض هؤلاء واختلافهم وتنازعهم في هذا الأصل تحت مسائل ثلاث:

المسألة الأول

اختلاف متقدمي الأشاعرة وتناقضهم في نفي التشبيه

المسألة الثانية

اختلاف متأخري الأشاعرة وتناقضهم في نفي التشبيه

المسألة الثالثة

اختلاف الأشاعرة وتناقضهم في نفي التجسيم

المسألة الأول

اختلاف متقدمي الأشاعرة وتناقضهم في نفي التشبيه

قرر قدماء أئمة الأشاعرة أن الاتفاق في الأسماء والألفاظ بين الخالق والمخلوق لا يوجب التشابه والتماثل في الحقائق والمعاني المختصة بكل واحد منهما، ولأن الكلام في الذات كالكلام في الصفات، فكما أننا نثبت ذاتاً لا تشبه الذوات، فكذلك نثبت صفات قائمة بهذا الذات لا تشبه ولا تماثل صفات المخلوقين، فلم يمنع هؤلاء أن يشبه الشيء الشيءَ من وجه دون وجه، بل أثبتوا المشابهة من بعض الوجوه، وهو ما يسمى بالقدر المشترك، وهذه بعض النقول عن بعض أئمة الأشاعرة المتقدمين في هذه المسألة:

يقول أبو الحسن الأشعري: ((فلما كانت نفس الباري تعالى غير مشبهة لشيء من العالم بما ذكرناه آنفاً[1] لم يكن وصفه بأنه حي، وقادر، وعالم يوجب تشبهه لمن وصفناه بذلك منّا، وإنما يوجب اتفاقهما في ذلك اتفاقا في حقيقة الحي، والقادر، والعالم، وليس اتفاقهما في حقيقة ذلك يوجب تشابها بينهما، ألا ترى أن وصف الباري ﷻ بأنه موجود، ووصف الإنسان بذلك لا يوجب تشابها بينهما، وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود، ولو وجب تشابههما بذلك لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين، فلمّا لم يجب بذلك بينهما تشابه، وإن كان قد اتفقا في حقيقة الموجود، لم يجب أن يوصف الباري ﷻ بأنه حي، عالم، قادر، ووصف الإنسان بذلك تشابههما، وإن اتفقا في حقيقة ذلك))[2].

ويقول الباقلاني -مقررا أن صفات الخالق لا تشبه صفات المخلوق-: ((والدليل على هذه الجملة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

---

(١) يعني ما ذكره تحت الإجماع الثاني من أن الله ﷻ غير مشبه بالعالم. انظر: رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢١٠).

(٢) رسالة إلى أهل الثغر للأشعري(ص ٢١٣).

(٣) سورة الشورى الآية(١١).

﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[1]، فكما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، فكذلك علمه لا يشبه علم الخلق، ولا يوصف بصفة علم الخلق، وكذلك قدرته وإرادته لا تشبه قدرة الخلق ولا إرادتهم، ولا يوصف شيء من صفاته بصفات خلقه، فاعلم ذلك وتحققه توفق للصواب»[2].

ويقول الخطابي: «والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات يحتذى في ذلك حذوه وأمثاله، فإذا كان معلوماً أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف.

فإذا قلنا: يد، وسمع، وبصر، وما أشبهها فإنما هي صفات أثبتها لنفسه، ولسنا نقول: إن معنى اليد: القوة أو النعمة، ولا معنى السمع، والبصر: العلم، ولا نقول: إنها جوارح ولا نشبهها بالأيدي، والأسماع، والأبصار التي هي جوارح، وأدوات للفعل، ونقول: إنما وجب إثبات الصفات لأن التوقف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنه لأن الله ليس كمثله شيء، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات»[3].

ويقول ابن فورك: «فأمَّا ما قلنا إنه يجب أن تعلم أن المنفي عن الله ﷻ من التشبيه ليس هو نفي أن يُسمَّى باسم قد يُسمَّى به المحدث، فالمراد بذلك: أنَّا إذا أسميناه بما سمَّى به نفسه، ووصفناه بما وصفه به رسول الله ﷺ، وبما أجمعت عليه الأمة، خلافاً لمن قال من المبتدعة إنه لا يجوز أن يُسميَّ باسم يسمى به المحدث على وجه[4]؛ لأن ذلك تشبيه على دعواه، وذلك نحو ما سمى به أنه شيء واحد، حي، عالم، قادر، مريد، متكلم، سميع، بصير، وقد أجرى ذلك على المحدثات حقيقة، ولم يكن سبيل إلى منع ما أذن الله ﷻ من

---

(١) سورة الإخلاص الآية(٣- ٤).

(٢) الإنصاف للباقلاني(ص ٣٧).

(٣) نقلا من: الفتوى الحموية(ص ٣٦٣)، والعلو للذهبي(ص ١٧٢).

(٤) يشير إلى مذهب الجهمية، ومن وافقهم الذين نفوا أن يكون لله تعالى اسم تسمى به، وقد سبق ذكر مذهبهم.

تسمية به، وإطلاقه له، كما لم يكن سبيل إلى إطلاق اسم له لم يأذن في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، أو على لسان أمته.

وإنما غلط هؤلاء المانعون في ذلك حيث توهموا أن الاتفاق في بعض التسامي يقتضي التشبيه، والذي يوضح غلط هذا المتوهم أنه لا بد أن يكون مختلفين، وقد وصل إلى بعض ذلك حسًّا، وإلى بعض عقلاً، ثمَّ من الحكم اللازم لهما اتفاقهما في كثير من أسمائها، ولو لم يكن في ذلك إلاَّ أن كل واحد منهما يقال إنه مخالف لصاحبه، وحكمه حكم المخالفة معه، وإذا كان كذلك بان أن ليس شرط المختلفين أن لا يسمى أحدهما بما يسمى به صاحبه، ولا معنى المشتبهين أن يسمى أحدهما بما يسمى به صاحبه، فبان أن اتفاق المختلفات في كثير من الأسماء والأوصاف لا يقتضي تشابههما، واتضح بوضوح هذا الأصل ما أردنا أن نكشف عنه أن اتفاق القديم والمحدث في بعض الأسماء والأوصاف لا يقتضي التشابه بينهما؛ إذ كان قد استبد أحدهما بحكم أو أحكام يمتنع نحو ذلك على صاحبه.

واعلم أن الوقوف على هذا الأصل، والتبيين له على الحقيقة يكشف عن جميع شُبه المبتدعين فيما ادَّعوه من التشبيه على أهل الحق من أهل السنة والجماعة من أصحاب الحديث إذا وصفوا الله ﷻ بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، أو المسلمون.

وهذه المقدمة التي تذكر أولاً في الجواب عن هذه الأخبار، والآي المتشابهة[(١)]، وأن وصفنا الله ﷻ بأنه مستو على عرشه، وأنه خلق آدم بيديه، وأن له وجهاً، وعيناً، ونحو ذلك لا يوجب إطلاقه التشبيه، كما توهم المخالفون الطاعنون على هذه الطائفة برميهم التشبيه في نقل ذلك»[(٢)].

فهذه بعض النقول عن أئمة الأشاعرة المتقدمين في تقرير هذا الأصل العظيم، فيها بيان وإيضاح أن إثبات المشابهة من بعض الأوجه لا يقتضي المماثلة من كل وجه، وإثبات

---

(١) تقدم الكلام على تسمية هؤلاء لآي الصفات متشابها، ومناقشتهم في ذلك.

(٢) مشكل الحديث لابن فورك(ص ١٤- ١٥).

الصفات مع نفي المماثلة لا يوجب التمثيل والتشبيه المنفي في كتاب الله، بل هذا هو الواجب في هذا الباب، وهو الذي يوافق الأدلة الشرعية والعقلية.

فالأشعري يحتج على النفاة المعطلة الذين نفوا أن يتصف الرب ﷻ بصفات الكمال، كالوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، وأمثال ذلك، بأن الاشتراك في هذه الصفات بين الخالق والمخلوق لا يوجب التماثل والتشابه بينها، واحتج عليهم بحجة عقلية وهي أن المختلفين من الأعراض كالسواد والبياض قد اتفقا في مسمى الوجود، ومع ذلك لم يوجب اتفاقهما في حقيقة الوجود وتماثلهما وتشابههما، وهذه حجة عقلية صحيحة.

وكذلك ابن فورك احتج على المعطلة النفاة أن مجرد التشابه في الأسامي بين الخالق والمخلوق لا يوجب التشبيه والتمثيل الذي تسلق من خلاله هؤلاء المعطلة لنفي صفات الرب ﷻ، ونفي أن يتسمى باسم مما أوقعه على خلقه، وذكر ابن فورك أن منشأ الغلط عند هؤلاء هو توهمهم أن الاتفاق بين المختلفين في الأسماء مما يوجب التشبيه والتمثيل، وقد جعل الوقوف على هذا الأصل مما يكشف عن جميع شبه أهل البدع فيما ادعوه من التشبيه على أهل الحق، ممن وصف الله بصفاته الواردة في القرآن والسنة، فمن وصف الله ﷻ بالاستواء، وبأن له وجها، ويدين، وعينين، فليس بمشبه ولا ممثلٍ له بخلقه ممن قامت بهم هذه الصفات، وهذا فيه رد وإبطال لمذهب متأخريهم الذين عطلوا الرب ﷻ باتصافه بهذه الصفات بحجة نفي التشبيه والتمثيل.

وكذلك القاعدة العظيمة التي قررها الخطابي، والباقلاني، وهي أن الأصل في هذا الباب أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، يحتذى حذوه وأمثاله، فكما أننا نثبت ذاتاً لا تُشبَّه بذاوت الخلق، فكذلك نثبت صفاتاً لا تُشبَّه بصفات الخلق.

فلا بد إذاً كما قرر هؤلاء من إثبات القدر المشترك بين الخالق والمخلوق، فالاتفاق في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه الممتنع الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية،

وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق بوجوبه، أو جوازه، أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى[1].

ومِمَّا ينبه إليه أن القدر المشترك: وهو مسمى الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العالم، أو السمع أو البصر، أو السميع أو البصير، أو القدرة أو القدير، ونحو ذلك، إنما هو مشترك كلي، لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه، فلم يكن هناك في إثبات هذا القدر المشترك محذور أصلاً، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزم تعطيل وجود كل موجود، ولهذا لَمَّا اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة، فإذا نفى القدر المشترك مطلقاً لزم التعطيل العام[2].

لكن العجيب من هؤلاء يقررون هذا الأصل، ويحتجون به على الجهمية النفاة وغيرهم فيما ادعوه، ثُمَّ هم يخالفونه ويسلكون مسلك أولئك الجهمية المعطلة، وينفون كثير من الصفات بدعوى أنها مما توهم التشبيه والتجسيم، ولا أدل على ذلك من صنيع ابن فورك كما في كتابه «مشكل الحديث» والذي عطل كثيراً من آيات الصفات، وأحاديثها بدعوى أنها توهم التشبيه، وملأ كتابه بكثرة العناوين، والتي هي على منوال واحد تقريبا بقوله: ((ذكر خبر مما يقتضي التأويل ويوهم التشبيه))، فكيف يقرر هذا الأصل في أول كتابه، ثُمَّ هو يبني كتابه كله من أوله إلى آخر على هدم هذا الأصل، وهذا هو عين التناقض والاضطراب.

وكذلك الخطابي -وهو متقدم على ابن فورك- يقرر تلك القاعدة العظيمة، ثُمَّ تجده يخالفها وينقضها من أصلها، ففي كتابه «أعلام الحديث» أتى على الصفات الخبرية التي زعم أنها جاءت من طريق الآحاد، وأنها مما توهم التشبيه والتمثيل، كالساق، والقدم،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٢٣).

(٢) انظر: المصدر نفسه(٣/٧٥).

واليمين، والقبضة، ونحو ذلك، فأولها تأويلا أدى به إلى تعطيلها عن معناها الحق، وتعطيل نصوصها عن دلالتها الظاهرة، فأيُّ تناقض واضطراب أعظم من هذا؟! يؤصلون أصولا صحيحة ثمَّ ينقضونها ويهدمونها.

ولهذا تجد أئمة الأشاعرة المتأخرين الذين سلكوا طريقة هؤلاء ينسبون أئمتهم إلى التناقض، ويلزمونهم فيما نفوه وتأولوه نظير ما أثبتوه، بل حتى النفاة من المعتزلة الجهمية وغيرهم ألزموهم فيما أثبتوه نظير ما نفوه، ونسبوهم إلى التناقض إن لم يلتزموا ذلك.

يقول أبو المعالي الجويني: «ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء، والمجيء، والنزول، والجنب، من الصفات تمسكاً بالظاهر، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه»[1].

فالجويني يلزم أصحابه المتقدمين الذي أثبتوا الصفات الخبرية الذاتية، كالوجه، واليدين، والعينين، ونحو ذلك، أن يثبتوا الصفات الخبرية الفعلية، والتي هم متفقون على تأويلها في الجملة، تمسكا بظواهر نصوصها، كما تمسكوا بظواهر نصوص الصفات الخبرية الذاتية، وإلاَّ كانوا متناقضين، وليس لهم أن ينكروا على من تأول الصفات الخبرية الذاتية، كما هي طريقة الجويني في أحد قوليه، وطريقة جمهور متأخري الأشاعرة.

ويقول ابن تيمية: «فهؤلاء أوسط المتكلمين، وهم المتكلمة الصفاتية الموافقون لأهل السنة والجماعة في الأصول الكبار من الكلابية، والكرامية، والأشعرية، ومن دخل في شيء من ذلك من الفقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، وأهل الحديث، والصوفية، يقول نظراؤهم وأشكالهم إنهم متناقضون، كما يقول ذلك مخالفوهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية المحضة، وغيرهم.

وأمَّا تناقض هؤلاء وتهافتهم فأضعاف ذلك، دع تناقض المتفلسفة وتهافتهم، فإن ذلك لا يحصيه إلاَّ الله؛ فمتأخرو الأشاعرة يقولون: إن قدماءهم متناقضون في قولهم: إن

---

(١) الإرشاد للجويني (ص ١٥٧- ١٥٨).

الله تعالى فوق العرش، مع نفي كونه جسما، ويقولون: إنهم متناقضون في إثبات الصفات الخبرية مع نفي الجسم))[١].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣٥٢/٦).

المسألة الثانية

اختلاف متأخري الأشاعرة وتناقضهم في نفي التشبيه

متأخرو الأشاعرة كما هي طريقتهم دائما يكثر فيهم التناقض والاضطراب، والتنازع والاختلاف، فهم يقررون أصولاً باطلة في مواضع من كتبهم، ثمَّ ينقضونها في مواضع أخرى، ولا يلتزمون ما قرروه أولاً وأصلوه، ففي هذه المسألة التي معنا يقررون أنه يمنع التشابه من وجه دون وجه، ويمنعون أن يشبه الخالق المخلوق من وجه دون وجه، فيقولون: إن الله ﷻ لا يشبه أحدا من خلقه بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة[1]، لتوهمهم أن الاتفاق في الأسماء والألفاظ يوجب التماثل والتشابه المنفي في كتاب الله ﷻ، فينفون القدر المشترك لظنهم الخاطئ أن ذلك يوجب التشبيه الباطل، ويجعلون ذلك حجة لهم فيما ينفونه من الصفات حذراً من ملزومات التشبيه، وتارة يتناقضون فيثبتون التشابه من بعض الأوجه، ويثبتون القدر المشترك الكلي بين الخالق والمخلوق، ويتفطنون أنه لا بد من إثبات هذا على أي تقدير، فيجيبون به فيما يثبتونه من الصفات لمن احتج به من النفاة.

والقدر المشترك تارة يجعلونه عامًّا مقسوماً مشتركاً اشتراكا لفظيا ومعنوياً بين الأشياء الموجودات، وتارة يجعلونه مشتركاً اشتراكا لفظيا[2] فقط، وتارة يمنعون ثبوت

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني (ص ٣٤)، ونهاية الإقدام للشهرستاني (ص ١٠٣) والأسنى للقرطبي (٢٠/٢) -طبعة دار الصحابة-.

(٢) الألفاظ المشتركة: هي التي اختلفت معانيها واتحدت ألفاظها، كلفظ العين: والتي تطلق على عدة معان فتطلق على العين الباصرة، والعين الجارية، وعلى الذهب، وغير ذلك.

وكلفظ المشتري: فإنه يطلق على المبتاع وعلى الكوكب، ومثله لفظ سهيل المقول على الكوكب، وعلى الرجل، وأمثال ذلك. انظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي(ص ١١)، والمبين للآمدي(ص ٧٠)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٣٣١/٥)(٤٢٧/٢٠).

المسمى المشترك الكلي في الأذهان، بل وينفونه مطلقاً في مواضع، وتارة يجعلون ذلك ثابتاً في الخارج[(١)].

يقول **أبو المعالي الجويني**: ((اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفي التشبيه، وقد افتتن فيه فئتان، وابتلي عليه طائفتان، فغلت طائفة ونفت جملة صفات الإثبات، ظنا منهم أن المصير إلى إثباتها مفضٍ إلى التشبيه، وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة، وإليه مال بعض الباطنية، فزعموا أن الصانع لا يوصف بالوجود، ولكن يقال: إنه ليس بمعدوم، وكذلك لا يوصف بكونه حيًّا، عالماً، قادراً، بل يقال: ليس بميت، ولا عاجز، ولا جاهل، وطردوا ذلك في جملة صفات الإثبات التي ثبتت للمحدثات أسمائها، وقالوا: لو وصفنا الرب بشيء منها مع اتصاف الحوادث بها اقتضى ذلك تشبيهاً))[(٢)].

فهذا الذي ذكره الجويني في هذه المقدمة من أن نفي التشبيه من أعظم أركان الدين، هو أصل متفق عليه بين الطوائف، والذي ذكره عن النفاة من الفلاسفة والباطنية هو قول الجهم وشيعته، فإنهم ينفون الأسماء والصفات جميعاً، وحجة هؤلاء -كما ذكر ذلك الجويني- هو ظنهم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب التشبيه والتمثيل، ثمَّ هو بعد ذلك ذكر مذهب الغلاة في الإثبات، وهم المجسمة، وليس المقصود الكلام على هؤلاء بل المقصود ما ذكره عن النفاة، وما احتج به عليهم من الحجج والتي هي بنفسها حجة عليه وعلى أصحابه.

يقول الجويني في رده على هؤلاء: ((ومن أوضح ما نتمسك به عليهم أن نقول: إذا سُئلتم عن وجود الباري، قلتم: إنه ليس بمعدوم، ومعلوم أن نفي النفي إثبات، كما أن نفي الإثبات نفي، وهذا معلوم بأوائل العقول وبدائهها.

---

(١) انظر: درء التعارض(٤/٢٥٢)(٥/١٢٠، ١٧٩)، ومجموع الفتاوى(٣/٧٦).

(٢) الشامل للجويني(ص ٢٨٧- ٢٨٨).

فإذا قلتم: الرب تعالى ليس بمنفي، فقد صرحتم بكونه ثابتاً؛ إذ ليس بين الإثبات والنفي رتبة، ثمَّ إذا لزم الثبوت[1] من نفي النفي لوجب المماثلة على قضية أصلكم؛ فإن الثبوت متحقق فينا، فإمَّا أن تنقضوا أصلكم في التماثل، وإمَّا أن تقولوا إنه ليس بمنفي، وهذا لا ملخص لهم منه»[2].

فهذا أحد الأوجه التي احتج بها الجويني على هؤلاء، فقد احتج عليهم بأن الباري –سبحانه وتعالى– موصوف بالإثبات–أي بالوجود–، وهم يعبرون عن هذا بقولهم: إنه ليس بمعدوم، ومما هو معلوم ببداهة العقول أن نفي النفي إثبات، كما أن نفي الإثبات نفي، فمن قال هو ليس بموجود فقد وصفه بالنفي، ومن قال: هو ليس بمعدوم فقد وصفه بالثبوت، فإذا تقرر هذا وهو أنهم يصفون الرب بالثبوت، فكذلك المخلوق موصوف بالثبوت، وهو متحقق فينا، فإمَّا أن ينقضوا أصلهم في التماثل، وهو أن الاشتراك في صفات الإثبات لا يوجب التماثل والتشابه[3]، وإمَّا أن يصفوه بالوجود، ويقولون: إنه ليس بمنفي، وهذا لا مخلص لهم منه.

وقد احتج المتولي الشافعي بنحوٍ من هذه الحجة على هؤلاء المنكرين أن يوصف الله بالوجود؛ لأن فيه تشبيهه بالموجودات[4].

وهاهنا وجه آخر ذكره الجويني محتجا به على هؤلاء المعطلة الغلاة، فقال: «ومما نستدل به أيضا أن نقول: معاشر الفلاسفة خبرونا: أتزعمون أن الاشتراك في وصف

---

(١) معنى الثبوت عند الأشاعرة هو الوجود، فالمعدوم عندهم غير ثابت، ويخالفهم طوائف المعتزلة بأن الثبوت هو حقيقة الشيء القابلة للعدم والوجود، ويستدل عليهم الأشاعرة بأن الحقائق الثابتة تشترك في الثبوت، وتتخالف بحقائقها، فثبوتها غير ماهيتها وهو الوجود، والمقصود هنا أن الأشاعرة يعبرون بالثبوت عن الوجود. انظر: مصباح الأنوار للبيضاوي(ص ٨٦)، ونهاية الإقدام(ص١٥١).

(٢) المصدر نفسه(ص ٣١٩).

(٣) معنى المثلين عند الفلاسفة والباطنية: «هما المستويان في صفة من صفات الإثبات»، انظر: الشامل للجويني(ص ٢٩٤).فالاشتراك في صفة من صفات الإثبات عند هؤلاء يوجب التماثل والاشتباه.

(٤) انظر: الغنية للمتولي(ص ٧٠- ٧١).

واحد من أوصاف الإثبات، يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف، أم تزعمون أن الاشتراك في وصف لا يوجب الاشتراك في غيره؟.

فإن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر الصفات، كان ذلك باطلاً؛ لعلمنا باشتراك السواد والبياض في كونهما عرضين، مع اختلافهما في كون أحدهما سواداً، وكون الثاني بياضاً، فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفة لا يوجب الاجتماع في سائرها.

فإن اعترفوا بأن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها، فيقال لهم: ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود، مع اختصاص الرب بصفات الإلهية، ونعوت الربوبية، والاشتراك في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدث»[1].

ومضمون هذه الحجة التي ذكرها هاهنا الجويني: أن اشتراك الصانع والمخلوق في صفة من صفات الإثبات، لا يوجب الاشتراك في غيرها من الصفات، لحصول الاتفاق على أن السواد والبياض قد اشتركا في بعض صفات الإثبات كالعرضية ونحوها، ثم هما مختلفان في الحقيقة، فهذا سواد وهذا بياض، فإن أقروا بذلك علم أن اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات كالوجود لم يوجب التماثل والتشابه، ولأن الرب ﷻ اختص بصفات الألوهية، ونعوت الربوبية، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه، فلم يكن هناك في إثبات هذا القدر المشترك محذور أصلاً، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا.

فهذه بعض الحجج التي ذكرها الجويني في هذا المقام، وهناك حجج أخرى ذكرها أعرضت عن ذكرها، والمقصود من هذا كله أن الجويني القائل بامتناع التشابه من وجه دون وجه، قد سلَّم أن الأعراض المختلفة تشترك في أمور، وقد صرح بأن القديم والحادث يستويان في الثبوت، وأنه يشارك المحدث في أمور، والاشتراك في صفات الإثبات لا يكون

---

(١) الشامل للجويني(ص ٣٢٠).

تماثلاً، وهذا تصريح منه بأن المختلفين يستويان ويشتركان في بعض الصفات، فكيف يقال مع هذا إن المختلفين لا يشتبهان من بعض الوجوه، وقد صرح بتساويهما في بعض الأمور[1] ؟!.

فهذا هو عين التناقض والاضطراب، ولهذا قال ابن تيمية عن مثل هؤلاء: «ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس متناقضاً في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات حذراً من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على تقدير فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة»[2].

- وأمَّا عن **أبي حامد الغزالي** فإنه يقول: «فلا طريق في معرفة ذات الله تعالى أبين وأوضح من سلب صفات المخلوقات»[3].

إن هذه الطريق التي يذكرها الغزالي، وأمثاله يدخلون فيها نفي صفات الرب ﷻ التي نطق بها القرآن والسنة، فينفون الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله ﷻ، كالنزول، والاستواء، والمجيء، والغضب، والفرح، وأمثال ذلك، وكذا الصفات الخبرية الذاتية، كالوجه، واليدين، والعينين، والقدم، والساق، ونحوها، بحجة نفي المماثلة والمشابهة بين الخالق والمخلوق.

ثمَّ إن الغزالي يقرر بعد ذلك أن وصف الله ﷻ بالحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، وإن كان الإنسان متصفا بها، لا يقتضي التشبيه والتمثيل؛ لأن التشابه والتماثل إنما يكون في إثبات المشاركة في الخصائص، ويضرب لذلك مثالاً عقليا صحيحا بالسواد والبياض، فيقول: «فمن قال: إن الإنسان حي، عالم، قادر، سميع، بصير، متكلم، والله تعالى كذلك، لا يكون هذا القائل مشبها؛ فإن التشبيه: إثبات المشاركة في الوصف الأخص.

---

(١) انظر: درء التعارض(١٩٣/٥).

(٢) مجموع الفتاوى(٧٦/٣).

(٣) المضنون به على غير أهله للغزالي(ص ٦٤).

ومن قال إن السواد: عرض موجود وهو لون، والبياض: عرض موجود وهو لون، لا يكون مشبهاً السوادَ بالبياض؛ فإن الاشتراك في اللَّونية، والعرضية، والوجودية لا يكون تشبيهاً بينهما؛ فإن هذه أوصاف تعمها، والموجودات كلها مشتركة في الوجود العام، ولا تماثل بينهما، وكذلك لا تماثل بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللَّونية، والعرضية، والوجودية»[1].

فالحجة التي ذكرها الغزالي هاهنا هي حجة عقلية صحيحة؛ فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشبه في كونها ألواناً، مع أن السواد ليس مثل البياض، واشتراك السواد والبياض في بعض صفات الإثبات، كالوجود، والعرضية، واللونية، لا يوجب التماثل والتشابه في الحقائق، بل هما مختلفان حقيقة، وهكذا الموجودات كلها هي مشتركة في كونها موجودة الوجود العام، ولا تماثل بينها.

ومما ينبه عليه أن هؤلاء إنما يذكرون هذه الحجة ليجيبوا بها نفاة الصفات، من المعتزلة وغيرهم، ويخصون هذه الحجة بالصفات السبعة العقلية، ولا يلتزمونها فيما ينفونه من الصفات الأخرى، كالصفات الاختيارية، والصفات الخبرية العينية، ونحوها، بل يجعلون إثبات القدر المشترك فيها بين الخالق والمخلوق مما يوجب التشبيه والتمثيل، وهذا عين التناقض والاضطراب؛ إذ لا فرق بين ما نفوه بحجة أن القول به يوجب القول بالتماثل والتشابه، وبين ما أثبتوه بحجة أن القول به لا يوجب التماثل والتشابه، فليس لهم فرق مضبوط، وقاعدة مستمرة يسيرون عليها، بل إنما يحكمون أهواءهم وعقولهم، ولو أنهم التزموا تلك الحجة العقلية الصحية لسلموا من التناقض والاضطراب.

- **وأما عن الشهرستاني:** فهو مشهور بمناظرة الفلاسفة النفاة وكتابه «مصارعة الفلاسفة» هو من هذا الباب، وكذلك كتابه «نهاية الإقدام» ناظر فيه المعطلة النفاة من الفلاسفة والباطنية والشيعة، وهو دائما يحتج عليهم ويلزمهم بإلزامات

(١) المضنون به على غير أهله(ص ٦٦).

صحيحة لا مفر لهم منها، وإن كان كثيرا ما يدخل فيه مقالاتهم، كما هي حال الغزالي وأمثالهما، والمقصود هنا هو بيان تناقضهم واضطرابهم.

فيقول -تحت القاعدة الخامسة: في إبطال مذهب التعطيل-: ((أمَّا تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الأسماء والأحكام فذلك مذهب الإلهيين من الفلاسفة فإنهم قالوا: واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع...))[1].

ثم بعد أن شرح مذهبهم ألزمهم بعد ذلك بإلزامات ومناقضات، وكان مما ألزمهم به أن قال: ((ومن الإلزامات كونه: مبدأ وعلة، وعاقلاً ومعقولاً[2]، فإن اعتباره كونه واجب الوجود لذاته لا يفيد اعتبار كونه مبدأ وعلة، واعتبار كونه مبدأ وعلة لا يفيد اعتبار كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، فإن ساغ لكم الحكم بتكثير الاعتبارات، ساغ للمتكلم إثبات الصفات، وتعطيله عن الصفات تعطيله عن الاعتبارات))[3].

فما ألزمهم به الشهرستاني هو إلزام صحيح لا مفر لهم منه، فإن هؤلاء الفلاسفة يصفونه بتلك العبارات، مع أنها لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة، ثمَّ هم يدعون أن وَصفه بما ورد في الكتاب والسنة من الصفات والأسماء ينافي التوحيد والتنزيه، ويؤدي إلى التركيب والتجسيم والتشبيه، فكيف سوغوا لأنفسهم إطلاق مثل تلك العبارات على الله ﷻ ودعواهم أنها لا تنافي الوحدة، وإنكارهم على من يصف الله بما اتصف به في كتابه وفي سنة نبيه؟! فإن ساغ لهم الحكم بتكثير تلك الاعتبارات مع القول بأنها لا تؤدي إلى

---

(١) نهاية الإقدام(ص ١٢٧).

(٢) يدعي الفلاسفة أن ذات الإله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، فلا يصفونه إلاَّ بالسلوب، أو بالإضافة، أو بهما معاً، فيقولون أنه مبدأ: إشارة إلى أن وجود غيره منه، وهو سبب له، فهو إضافة له إلى معلولاته، وقولهم علة: يعني أنه علة لغيره، لا علة له، وقولهم عاقلاً ومعقول: فمعناه أن ذاته الذي هو عقل له معقول هو ذاته، فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه، فذاته معقول، وذاته عاقل، وذاته عقل. انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي(ص ١٦٥)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ١٢٧).

(٣) نهاية الإقدام(ص ١٢٨).

التركيب والتشبيه، ساغ لأهل الإثبات أن يصفوه بما وصف به نفسه مع القول بأنها لا تنافي التوحيد ولا تؤدي إلى التشبيه.

ثم إن الشهرستاني بعد ذلك ينتقل إلى محاجة طائفة أخرى من غلاة الشيعة والباطنية نفاة الأسماء والصفات الذين يسلبون عنه النقيضين، ويحتج عليهم بحجة عقلية إلزامية فيقول: ((ونقل عن بعض الحكماء أنهم قالوا: هوُ هو ولا نقول: موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، ولا مريد ولا كاره، ولا متكلم ولا ساكت، وكذلك سائر الأسماء والصفات، وينسب هذا المذهب إلى الغالية من الشيعة والباطنية، ولا شك أن من أثبت صانعاً لم يكن له بد من عبارة وذكر اسم له، ثمَّ الاشتراك في الأسامي ليس يوجب اشتراكاً في المعاني، فهؤلاء احترزوا عن إطلاق لفظ الوجود عليه وما أشبه من الأسماء لأحد أمرين:

- أحدهما: لاعتقادهم أن الاشتراك في الاسم يوجب الاشتراك في المعنى، فيتحقق له مثل ذلك الوجه.
- والثاني: لاعتقادهم أن كل اسم من الأسامي التي تطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد، مثل الموجود يقابله المعدوم، والعالم يقابله الجاهل، والقادر يقابله العاجز، فيتحقق له ضد من ذلك الوجه، فاحترزوا عن إطلاق لفظ وجودي لكيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل.

ونحن نعلم أن الأسامي المشتركة هي التي تختلف حقائقها من حيث المعاني، فإن أسماء الباري تبارك وتعالى إنما تتلقى من السمع، وقد ورد السمع أنه سبحانه عليم، قدير، حي، قيوم، سميع، بصير، لطيف، خبير،...))[1].

فهذا بعض ما احتج به الشهرستاني على هؤلاء الغلاة المعطلة، وليس المقصود هنا هو مناقشة هؤلاء المعطلة، إنما المقصود بيان أن هؤلاء الأشاعرة الذين سلكوا مسلك الجهمية في نفي كثير من الصفات التي وردت في القرآن والسنة يحتجون بحجج صحيحة

---

(١) نهاية الإقدام(ص ١٢٩).

على النفاة الغلاة، وهي في نفس الوقت حجة عليهم فيما نفوه بحجة أن إثباتها مما يوهم التشبيه والتمثيل، فالقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، والاتفاق في الأسامي بين الخالق والمخلوق لا يوجب شيئاً من التمثيل والتشبيه المنفي في كتاب الله ﷻ كما قرره هؤلاء من أمثال الشهرستاني وأصحابه، وهذا من أبلغ الحجج على هؤلاء الأشاعرة.

- وأمَّا عن **إمامهم الكبير الفخر الرازي:** فإنه كما ذكر عنه ابن تيمية كثيراً ما يقول الحق، ولكن تكون الحجج التي يقيمها عليه ضعيفة، وكثيراً ما يقول ما ليس بحق، وكثيراً ما يتناقض(١).

وفي هذه المسألة التي معنا مع أنه نصر قول أئمة أصحابه من أن الشيء لا يمكن أن يشبه الشيء بوجه من الوجوه، وأن الله ﷻ لا يشبه أحداً من خلق بوجه من الوجوه، وقد ادعى أن القول بالتجسيم يوجب إثبات المثل لله ﷻ في تمام ماهيته ، إلاَّ أنه اعترف وأقر أن إثبات المشابهة في بعض الأمور بين الخالق والمخلوق لا يوجب إثبات التمثيل والتشبيه المنفي في كتاب الله ﷻ، وقد جعل القول بإثبات المماثلة والمشابهة من كل وجه من الأقوال التي لا وجود لها، وأن أحد من العقلاء لم يذهب إلى ذلك، حتى القائلين بالتجسيم من الرافضة، والكرامية وغيرهم، وجعل القول بالمشابهة من بعض الأوجه مما اتفق عليه المسلمين.

يقول الرازي -تحت مسألة التكفير-: «ورابعها(٢): أن الأمة مجمعة على أن المشبه كافر، ثمَّ المشبه لا يخلو:

- إماَّ أن يكون هو الذي يذهب إلى كون الله تعالى مشبهاً لخلقه من كل الوجوه.
- أو ليس كذلك.

والأول: باطل؛ لأن أحداً من العقلاء لم يذهب إلى ذلك، فلا يجوز أن يجمعوا على من لا وجود له، بل المشبه: هو الذي يثبت الإله تعالى على صفة يشبهه معها بخلقه، والمجسم

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٢/٤٨٥).

(٢) يعني رابع الوجوه التي كفر بها الأشاعرة والمعتزلة: المشبهة، كما ينقل عنهم الرازي.

كذلك؛ لأنه إذا أثبته جسماً مخصوصا بحيز معين فإنه يشتبه عليه بالأجسام المحدث، فثبت أن المجسم مشبه، وكل مشبه كافر بالإجماع، فالمجسم كافر.

قوله[1]: المجسم مشبه، والمشبه كافر. قلنا:

- إن عنيتم بالمشبه من يكون قائلاً بكون الله تعالى وتقدس شبيها من كل الوجوه فلا شك في كفره، لكن المجسمة لا يقولون بذلك، فلا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك، ألا ترى أن الشمس، والقمر، والنمل، والبق أجسام، ولا يلزم من اعترافنا باشتراكهما في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق.
- وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله تعالى شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه، فهذا لا يقتضي الكفر؛ لأن المسلمين اتفقوا على أنه تعالى موجود، وشيء، وعالم، وقادر، والحيوانات أيضا كذلك، وذلك لا يوجب الكفر.
- وإن عنيتم بالمشبه من يقول: يكون الإله جسماً مختصاً بالمكان، فلا نسلم انعقاد الإجماع على تكفير من يقول بذلك، بل هو دعوى في محل الخلاف، فلا يلتفت إليه))[2].

فالذي قرره الرازي هو تسليم منه بكون الله شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه، وقد جعل ذلك مما هو متفق عليه بين المسلمين؛ لاتفاقهم على أن الله تعالى موجود، وشيء، وعالم، وقادر، والحيوانات كذلك، ولا يقتضي ذلك التشبيه والتماثل المنفي في كتاب الله، وعلى هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكهما في الوجود والشيئية.

ويقول أيضاً -تحت الفصل الثاني: في أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا؟-: ((قال المجسم: إنا وإن قلنا إنه جسم مختص بالحيز والجهة، إلاَّ أنَّا نعتقد أنه بخلاف سائر

---

(١) يعني به من كفر المشبه، فالرازي هاهنا يجيب على هؤلاء الذين كفروا المشبه.

(٢) نهاية العقول -مخطوط- لوحة(٢٩٣).

الأجسام في ذاته وحقيقته، وذلك يمنع من القول بالتشبيه، ويدل عليه: أنه تعالى صرح في كتابه بالمساواة في الصفات الكثيرة، و لم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه[1]:

- **فالأول**: قال في صفة نفسه: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾[2]، وقال في صفة الإنسان: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا﴾[3].
- **الثاني**: قال تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾[4]، وقال في الإنسان: ﴿تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ﴾[5].
- **والثالث**: قال تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾[6]، وفي الإنسان: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ﴾[7]، وقال في نفسه: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا﴾[8]، وفي الإنسان: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾[9].
- **والرابع**: قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[10]، وفي الإنسان: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾[11]....-إلى أن قال[12]-:

واعلم أنه لا نزاع في لفظ الموجود، والشيء، والشيء الواحد، والذات، والمعلوم، والمذكور، والعالم، والقادر، والحي، والمريد، والسميع، والبصير، والمتكلم، والباقي، واقع

---

(١) وهذه الأدلة التي سيوردها هي لمن سماهم بالمجسمة.

(٢) سورة طه الآية(٤٦).

(٣) سورة الإنسان الآية(٢).

(٤) سورة هود الآية(٣٧).

(٥) سورة المائدة الآية(٨٣).

(٦) سورة المائدة الآية(٦٤).

(٧) سورة الحج الآية(١٠).

(٨) سورة يس الآية(٧١).

(٩) سورة الفتح الآية(١٠).

(١٠) سورة طه الآية(٥).

(١١) سورة الزخرف الآية(١٣).

(١٢) أي من سماه بالمجسم، فالكلام متصل بأوله.

على الحق سبحانه وتعالى، وعلى خلقه، فثبت بما ذكرنا أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون قائله موصوفاً بأنه مشبه الله بالخلق، وبأنه مشبه، ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه إلاَّ في بعض الصور والصفات؛ إلاَّ أنا نعتقد أنه وإن كان جسماً إلاَّ أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته، فثبت أن إطلاق اسم المشبه على هذه الطائفة كذب وزور، هذا جملة كلامهم في هذا الباب.

واعلم أن حاصل هذا الكلام من جانبنا أنا قد دللنا في القسم الأول من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية، فلو كان الباري تعالى جسما لزم أن يكون مثلاً لهذه الأجسام في تمام الماهية(١)؛ وحينئذٍ يكون القول بالتشبيه لازماً، ولَمَّا لم يدل على أن الأشياء المتساوية في الموجودية، والعالمية، والقادرية فإنه لا يجب تماثلها في تمام الماهية، فظهر الفرق»(٢).

قال ابن تيمية معلقا على كلامه: «قلت: قد ذكر ما ذكره في حجج الذين سماهم مجسمة مع تقصير فيها؛ فإنها حجج كثيرة جداًّ، ومع هذا فلم يمكنه أن يمنعهم ثبوت التشبيه من بعض الوجوه كما قرره»(٣).

فهذا اعتراف الرازي، وما ذكره أيضا من اعتراف سائر الخلق بما قامت عليه الأدلة الشرعية والعقلية من ثبوت المشابهة من بعض الأمور، وأن ذلك لا يستلزم التماثل في الحقيقة، وهو حجة عليه وعلى أئمة أصحابه، ومن سلك سبيلهم من متأخري الأشاعرة في هذه الأزمنة وما يأتي بعد ذلك.

---

(١) انظر: أساس التقديس(ص ١٣) –تحت القسم الأول: وهو في الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه منزه عن الجسمية –، وسيأتي الكلام على هذا المسلك تحت المسألة الثالثة.

(٢) أساس التقديس(ص ٢٥١- ٢٥٦).

(٣)بيان تلبيس الجهمية(٢/٥١١).

المسألة الثالثة

اختلاف الأشاعرة في نفي التجسيم

هذا المسلك -كما تقدم الإشارة إليه- يقول أصحابه: إن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة، فيجب اشتراكها فيما يجب، ويجوز، ويمتنع، وهذا ممتنع على الرب ﷻ، فأصل اعتمادهم على نفي التشبيه عن الله ﷻ هو نفي التجسيم، وهذا المسلك يغلب استعماله عند المتأخرين منهم.

ويقول هؤلاء: ((إنه إذا كان هذا حيًّا عالماً، وهذا حيًّا عالماً، لم يجب أن يكون بينهما تشابه بوجه من الوجوه، بل قد يكونان مختلفين من كل وجه؛ لأنهما لم يتماثلا في ذاتهما ولكن في صفتهما، وذلك لا يوجب عندهم تماثلاً ولا اختلافاً، ولهذا قالوا: الأجسام متماثلة مع اختلاف صفاتهما، وزعموا أن الصفات التي اختلفت لأجلها ليست لازمة لشيء منها، بل يجوز أن تتبدل على كل جسم من الأجسام مع بقاء حقيقته))[1].

ولهذا تجد هؤلاء يجيبون أولئك الباطنية -كما تقدم في إجابة الجويني-: أن الخالق والمخلوق إذا سمي كل منهما فاعلاً، أو قادراً، أو غير ذلك، فإنما لم يتماثلا في ذاتيهما، وإنما يكون التماثل في الذات إذا كان هذا جسما أو جوهراً، والآخر كذلك، ولهذا تجدهم يقولون: كل من قال بأن الرب جسم كان مشبها، ومن نفى ذلك لم يكن مشبهاً[2].

يقول أبو عبد الله الرازي: ((احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية في نفي كونه جسماً مركباً من الأعضاء والأجزاء، وحاصلاً في المكان والجهة، وقالوا: لو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام، فيلزم حصول الأمثال والأشباه، وذلك باطل بصريح قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3]، ويمكن إيراد هذه الحجة على وجه آخر فيقال:

---

(١) انظر: الصفدية(٢/١٧).

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) سورة الشورى الآية(١١).

- إمَّا أن يكون المراد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]: في ماهيات الذات.
- أو أن يكون المراد ليس كمثله شيء في الصفات.

والثاني: باطل؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين، كما أن الله تعالى يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة: المساواة في حقيقة الذات، فيكون المعنى: أن شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية، فلو كان تعالى جسماً، لكان كونه جسما ذاتاً لا صفة، فإذا كان سائر الأجسام مساوية له في الجسمية، أعني في كونها متحيز، طويلة، عميقة، فحينئذٍ تكون سائر الأجسام مماثلة لذات الله تعالى في كونه ذاتاً، والنص ينفي ذلك، فوجب أن لا يكون جسماً»[2].

وهذا المسلك مبني على مقدمتين:

- المقدمة الأولى: أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم.
- المقدمة الثانية: أن الأجسام متماثلة.

والمثبتون -كما ذكر ابن تيمية[3]- يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى، وتارة بمنع المقدمة الثانية، وتارة بمنع المقدمتين، وتارة بالاستفصال، لكن مما لا ريب فيه أن القول بتماثل الأجسام قول باطل حتى مع الاستفصال، وأما إن فسروه بأنه المركب بالجواهر المفردة، فهو مبني على صحة هذا، وقد تقدم بيان بطلان ذلك.

والإجابة عن تلك المقدمتين سيكون ببيان تناقضهم وتنازعهم فيهما، وهو كاف في بطلان هذا المسلك.

- **فأمَّا عن المقدمة الأولى:** وهي قولهم: إن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، فهذه المقدمة مبنية على لفظ التجسيم، ومما هو متقرر أن لفظ الجسم من الألفاظ المجملة

---

(١) سورة الشورى الآية(١١).

(٢) تفسير الرازي(٢٧/١٥١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٣/٧٢).

المحدثة التي لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة، ولم يتكلم بها السلف لا نفيا ولا إثباتاً، والواجب في هذا المقام هو الاستفصال.

والقاعدة في هذا الباب عند السلف هي كما قال ابن تيمية: ((وأمَّا السلف والأئمة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات، بل اعتصموا بالكتاب والسنة، ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل، فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقًّا يجب الإيمان به، وإن لم تعرف حقيقة معناه، وكل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم: فإن كان مراده حقا موافقا لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة من نفي أو إثبات قلنا به، وإن كان باطلاً مخالفاً لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منعنا القول به، ورأوا أن الطريقة التي جاء بها القرآن هي الطريقة الموافقة لصريح المعقول وصحيح المنقول وهي طريقة الأنبياء والمرسلين))[1].

وهؤلاء الأشاعرة إنما سلكوا هذه الطريقة -أي نفي التجسيم عن الله تعالى- بناءً على أن إثبات الصفات عندهم يستلزم التجسيم، فيقولون: إن من أثبت الصفات الخبرية الذاتية كالوجه، واليدين، والعينين، والقدم، والساق، ونحو ذلك فهو مجسم؛ لأن هذه الصفات ونحوها لا تقوم عندهم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، ففسروا الجسم في حق الله ﷻ بأنه المتصف بالصفات التي أخبر الله بها في كتابه، ووصفه بها رسول الكريم ﷺ، فيكون حينئذٍ نفيهم للجسم عن الله بهذه الطريقة باطل عقلا وشرعاً، كيف وهم متناقضون ومضطربون في دعواهم هذه.

فإمامهم ابن فورك قد قرر أنه ليس من شرط المختلفين أن لا يتسمى أحدهما بما يتسمى به الآخر، وبين كذلك أن اتفاق الخالق والمخلوق في بعض الأسماء والأوصاف لا يقتضي التشابه والتماثل، وجعل الوقوف على هذا الأصل مما يكشف عن جميع شبه المبتدعة فيما ادعوه على أهل الإثبات من دعوى التشبيه بمجرد وصفهم لله ﷻ بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، فقال: ((وإذا كان كذلك بان أن ليس شرط المختلفين

---

(١) مجموع الفتاوى(٦/٣٦).

أن لا يسمى أحدهما بما يسمى به صاحبه، ولا معنى المشتبهين أن يسمى أحدهما بما يسمى به صاحبه، فبان أن اتفاق المختلفان في كثير من الأسماء والأوصاف لا يقتضي تشابههما، واتضح بوضوح هذا الأصل ما أردنا أن نكشف عنه أن اتفاق القديم والمحدث في بعض الأسماء والأوصاف لا يقتضي التشابه بينهما؛ إذ كان قد استبد أحدهما بحكم أو أحكام يمتنع نحو ذلك على صاحبه.

واعلم أن الوقوف على هذا الأصل، والتبيين له على الحقيقة يكشف عن جميع شُبه المبتدعين فيما ادَّعوه من التشبيه على أهل الحق من أهل السنة والجماعة من أصحاب الحديث إذا وصفوا الله ﷻ بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، أو المسلمون»[1]

وقد جعل ابن فورك بعد ذلك أن هذه المقدمة مما تذكر أولا في الجواب عن الأخبار التي ورد فيها إثبات الصفات الخبرية، كالاستواء، واليدين، والوجه، والعينين، وأمثال ذلك، فقال: «وهذه المقدمة التي تذكر أولاً في الجواب عن هذه الأخبار، والآي المتشابهة، وأن وصفنا الله ﷻ بأنه مستو على عرشه، وأنه خلق آدم بيديه، وأن له وجهاً، وعيناً، ونحو ذلك لا يوجب إطلاقه التشبيه، كما توهم المخالفون الطاعنون على هذه الطائفة برميهم التشبيه في نقل ذلك»[2].

فالذي قرره هنا هو حجة ظاهرة بينة على متأخري الأشاعرة الذين خالفوا أئمتهم في هذه الصفات ونفوه بحجة نفي التشبيه والتمثيل، وهو في نفس الوقت حجة على ابن فورك ومن مشى على طريقته في نفيهم لكثير من الصفات بحجة أن ظاهرها يوهم التشبيه والتمثيل.

- **وأما عن المقدمة الثانية**: وهي القول بتماثل الأجسام في تمام حقيقتها، فممن نقل هذا القول عن الأشاعرة البغدادي كما في كتابه «أصول الدين»، فقال: «وقال

---

(١) انظر: مشكل الحديث لابن فورك(ص ١٥).

(٢) مشكل الحديث لابن فورك(ص ١٥).

أصحابنا بتجانس الأجسام كلها، وقالوا: إن اختلافها في الصورة وفي سائر الأحكام، إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها))[1].

وكذلك الجويني جعل القول بتماثل الأجسام من أقوال أصحابه، فقال: ((الجواهر متجانسة عند أهل الحق، وإليه صار كافة المعتزلة))[2]، بل قد عدَّ القول بعدم تماثل الأجسام هو من أقوال أهل الإلحاد[3].

ثمَّ جاء بعدهما الآمدي فنقل اتفاق أصحابه على هذا القول، فقال: ((أمَّا التجانس فقد اتفقت الأشاعرة، وأكثر المعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة))[4].

وقد جعل الرازي هذه المسألة أصل عظيم في تقرير أصول الإسلام العظيمة، من إثبات الخالق ﷻ؛ أي الاستدلال عليه بطريقة إمكان الصفات المبنية على القول بتماثل الأجسام، وأصل لإثبات معجزات الأنبياء، ولإثبات الحشر والمعاد، فقال: ((اعلم أن هذه المسألة أصل عظيم في تقرير الأصول الإسلامية، وذلك لأن بهذا الطريق يمكن الاستدلال على وجود الإله الفاعل المختار، وبه أيضاً: يمكن إثبات معجزات الأنبياء، وبه أيضاً: يمكن إثبات الحشر والنشر والقيامة))[5].

وهذا القول مع أنه معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح، فقد خالفهم فيه جمهور الناس، من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم[6]، وهم أنفسهم يحكون النزاع فيه ويذكرون من خالفهم في هذه المسألة، وقد حكى الأشعري النزاع في هذه المسألة في «مقالات الإسلاميين»، وذكر أن في المسألة سبعة أقوال[7]، بل قد اعترف هؤلاء القائلون

---

(١) أصول الدين(ص ٧٤).

(٢) الشامل للجويني(ص ١٥٣).

(٣) انظر: درء التعارض(١/٣٠٣).

(٤) الأبكار للآمدي(٣/٣٦).

(٥) المطالب العالية(٦/١٨٩).

(٦) انظر: درء التعارض(٤/١٧٨).

(٧) انظر: مقالات الإسلاميين(٢/٩- ١٠).

به ببطلانه وفساده، وبيَّن حذَّاقهم فساد الحجج التي احتجوا بها عليه، وأقرُّوا بكون الأجسام مختلفة لا متماثلة[1].

- فالأشعري وهو إمام الطائفة جعل هذا القول من أقوال مخالفيه من المعتزلة التي أنكرها[2].

يقول أبو الحسن الأشعري وذلك في ضمن رده على من تأول اليدين بالنعمة-: ((وليس يخلوا النعمتان أن يكون عنى بهما بدن آدم عليه السلام، أو يكونا عرضين خلقا في بدن آدم، فلو كان عنى بدن آدم فالأبدان عند مخالفنا من المعتزلة جنس واحد، وإذا كانت الأبدان عندهم جنس واحد فقد حصل في جسد إبليس على مذاهبهم من النعمة ما حصل في جسد آدم عليه السلام!!))[3].

فالقول بتماثل الأجسام هو في الأصل من أقوال المعتزلة، وقد تلقفه هؤلاء الأشاعرة منهم[4]، وقد جعله الأشعري من أقوال مخالفيه من المعتزلة.

- وأما **الرازي** فكما هي عادته لا يستقر على رأي معين، فهو يقرر في مواضع من كتبه تماثل الأجسام في تمام ماهيتها وحقيقتها، كما في بعض مصنفاته[5] ، لكنه في مواضع أخرى ينقض هذا الأصل ويقرر أنها مختلفة مع اعترافه بأن هذا المطلوب صعب الإلزام.

يقول الرازي-تحت الكلام على طريقة إمكان الصفات في إثبات صانع العالم-: ((اعلم أن مدار هذا الدليل على إثبات أن الأجسام متساوية في تمام ماهياتها، وهذا مطلوب صعب الإلزام؛ فإن لقائل أن يقول: كما أن الصفات متساوية في كونها صفات، ثمَّ إنها مختلفة في ماهياتها المخصوصة، مثل كونها سواداً وبياضاً، وحلاوة وحموضة،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٧/٢٤٥).

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) الإبانة للأشعري(ص ٣٩- ٤٠).

(٤) انظر: درء التعارض(٥/١٩٢).

(٥) انظر: الأربعين للرازي(١/١٢١)، وأساس التقديس(ص ٣٣، ٣٦).

فكذلك لا يبعد كون الأجسام متساوية في عموم الحجمية والتحيز، ثمَّ إنها تكون مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة، فجسمية النار مخالفة لجسمية الأرض، وجسمية كل واحد منهما مخالفة لجسمية الفلك))[1].

ثم قال -بعد كلام له-: ((فيثبت بهذا البيان: أن إثبات كون الجسم متماثل في تمام حقائقه المخصوصة أمر في غاية الصعوبة))[2].

فالمقصود هنا هو اعترافه بأن القول بتماثل الأجسام في حقيقتها وتمام ماهياتها في غاية الصعوبة، وأنه مطلوب صعب الإلزام، وهو إقرار على نفسه بالعجز عن إقامة الحجة لهذا المطلوب؛ لأنه مخالف لما هو معلوم بالضرورة من الدين والعقل من اختلاف الأجسام في حقائقها، والدلائل العقلية تخالف ذلك، كما ذكر ذلك الرازي نفسه في اتفاق الصفات في بعض أعراضها، كاللونية، والعرضية، مع اختلافها في تمام ماهياتها وحقائقها.

وأمَّا في كتابه «محصل الأفكار» فإنه ذكر حجج أصحابه الأشاعرة على القول بتماثل الأجسام، وذكر على كل حجة منها اعتراضاً ولم يجب على واحد من تلك الاعتراضات[3]، ويظهر من طريقته أنه مقر ومعترف باختلافها، ومسلم لتلك الاعتراضات، وإلاَّ فما الذي يمنعه من الإجابة عنها وهو الذي جعل القول بتماثل الأجسام أصل عظيم لتقرير الأصول الإسلامية العظيمة.

ولهذا فإن ابن تيمية ذكر عنه أنه أبطل القول بتماثل الأجسام في غير موضع، وأبطل الحجج التي احتج بها القائلون بالتماثل، كما ذكر عنه أنه قرر في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة[4].

---

(١) المطالب العالية(١/١٧٧).

(٢) انظر: المصدر نفس (١/١٧٨).

(٣) انظر: محصل الأفكار(ص ١٣١- ١٣٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(١٧/٢٤٥)، ودرء التعارض(٣/٧٦، ٧٨).

- وأمَّا عن **الآمدي** فإنه لَمَّا ذكر الإشكال الوارد على هذا القول من جهة المعارض اعترف بالعجز عن الإجابة عنه، هذا مع رغبته الشديدة في نصرة هذا القول، واطلاعه على طرق القائلين بالتجانس.

يقول الآمدي: ((فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دلَّ على إبطال مأخذ القائلين بالاختلاف، فما دليلكم في التماثل والتجانس؟.

فلئن قلتم: دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر، وهي التحيز، وقبول الأعراض، والقيام بنفسه.

فنقول: وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها، وإن اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات، فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها، وإنما يثبت كون ما ذكرتموه من صفات نفس الجواهر، أن لو لم تكن الجواهر مختلفة، وهذه أعراض عامة لها، وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة، وأن هذه أعراض عامة لها أن لو كانت هذه الصفات من صفات نفس الجوهر، وهو دور ممتنع.

واعلم أن طرق أهل الحق في إثبات المجانسة، وإن اختلفت عبارتها فكلها آيلة إلى ما ذكر، وما قيل عليه من الإشكال فلازم لا مخلص منه إلا بأن يقال: نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات، وعند ذلك فحاصل النزاع يرجع إلى التسمية، لا إلى نفس المعنى))[(١)].

قال ابن تيمية متعقبا له: ((فهذا قوله مع اطِّلاعه على طرق القائلين بالتجانس ورغبته في نصرهم لو أمكنه، فذكر أن جميع ما ذكروه من الطرق يرجع إلى ما ذكره، وهو مما يعلم بالاضطرار أنه لا يدل على تماثلهما، بل يدل على اشتراكهما في معنى من المعاني، وليس جعل ما به الاشتراك هو الذات وما به الاختلاف من الصفات أولى من العكس، وهذا على سبيل التنزُّل، وإلا فنحن نعلم بالضرورة والحس اختلاف الأجسام المختلفة، كما نعلم اختلاف الأعراض المختلفة))[(٢)].

(١) أبكار الأفكار(٣/٣٦- ٣٧).

(٢) درء التعارض(٤/١٧٩).

فهذا القول كما بين ابن تيمية في مخالفة صريحة لما علم بالضرورة والمشاهدة من اختلاف الأجسام في حقيقتها، كما يعلم اختلاف الأعراض القائمة بالأجسام، وليس جعل ما به الاشتراك هو الذوات وما به الاختلاف من الصفات بأولى من العكس، فقد تختلف الذوات وتتفق الصفات، والاتفاق إنما هو في الأسماء والألفاظ لا في المعاني الخاصة، كما قرره هؤلاء، وهذا على سبيل التنزُّل، وإلاَّ فاختلاف الأجسام مما هو معلوم بضرورة العقل والحس.

يقول ابن تيمية: ((وهذا القول فيه من مخالفة الحسِّ والعقل ما يُستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى))[1].

وهؤلاء القائلين بتجانس الأجسام هم أنفسهم يذكرون حجة من ينازعهم في هذه المسألة، وهي أن القول بذلك مخالف لضرورة العقل، كما حكى ذلك الآمدي على لسان مخالفيه فقال: ((ولهذا فإنَّا ندرك الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء، والماء والتراب ضرورة، كما ندرك الاختلاف بين السواد والبياض، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وسائر الأعراض المختلفة))[2].

بل إن اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الإنسانيين مع اشتراكهما في أن كل منهما جسم حسَّاس، نام متحرك بالإرادة، ناطق ضحَّاك، بادي البشرة، قد لا يكون أحدهما مثل الآخر، فالقرآن ينفي كون الشيء مثل غيره، مع كون كل منهما جسماً، بل حيواناً، بل إنساناً، كما أخبر بنفي ذلك عن بعض الأعراض[3]:

---

(١) المصدر نفسه(١٩٢/٥).

(٢) أبكار الأفكار(٣٦/٣).

(٣) انظر: درء التعارض(١١٦/١)(١٩٤/٥)(١١٤/٧)، ومجموع الفتاوى(١١٣/٦).

- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم ﴾[1]؛ فقد بيَّن سبحانه وتعالى أنه يستبدل قوماً لا يكونون مثل المخاطبين، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكر من الإنسانية، والجسمية، ونحو ذلك[2].
- وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَيْسُواْ سَوَآءً ﴾[3].
- وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ﴾[4].
- وقَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَا يَسْتَوِيٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾[5].
- قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[6].

فقد أخبر الله في هذه الآيات بنفي تساوي بعض الأجسام وتماثلها، مع كون كل منها جسم، بل حيوانا، بل إنساناً، كما أخبر بذلك بنفي الأعراض[7].

- وقال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ﴿٧﴾ ٱلَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي ٱلْبِلَٰدِ ﴾[8]، فقد أخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد، وكلاهما بلد[9].

---

(١) سورة محمد الآية(٣٨).

(٢) انظر: درء التعارض(١/١١٦)(٥/١٩٤)(٧/١١٤)، ومجموع الفتاوى(٦/١١٣).

(٣) سورة آل عمران الآية(١١٣).

(٤) سورة فاطر الآية(١٩- ٢٢).

(٥) سورة الحشر الآية(٢٠).

(٦) سورة الواقعة الآية(٥٨- ٦١).

(٧) درء التعارض(١/١١٦)(٥/١٩٤)(٧/١١٤)، ومجموع الفتاوى(٦/١١٣).

(٨) سورة الفجر الآية(٦- ٨).

(٩) انظر: مجموع الفتاوى(٦/١١٣).

وهذا كذلك في لغة العرب كقول شاعرهم:

ليس كمثـــل الفتى زُهيرٍ خلقٌ يُوازيه في الفضائـــل[1]

وقول الآخر:

سَعدُ بن زيدٍ إذا أبصَرتَ فضلهم ما إن كَمِثلهم في الناس من أحد[2] .

.

و لم يقصد هذا أنه ينفي وجود جسم من الأجسام[3].

فإذا تقرر هذا فكيف يجوز مع هذا أن يستدل بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[4]، أو أو قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[5] على أن له صفة له، أو لا يرى في الآخرة، أو ليس فوق العرش، بناءً على تلك المقدمات، وهو أنه لو كان كذلك لكان جسماً، والأجسام متماثلة، والله قد نفى المثل؟![6].

لكن قد يقول هؤلاء: إن الأجسام إنما اختلفت بما عرض لها من الأعراض، ولا يلزم من اختلاف أعراضها اختلافها في نفسها؟.

وهذا عمدة ما عندهم في هذه المسألة كما ذكر ذلك الآمدي في جوابه عمن اعترض عليه بوجود الاختلاف بين الأجسام، وأن ذلك مدركٌ بضرورة العقل، فقال: ((وأمَّا ما ندركه من الاختلاف بين الجواهر كالأمثلة المضروبة، فلا نسلم أنه عائد إلى

---

(١) ذكره صاحب الدر المصون -أحمد بن يوسف-(٥٤٥/٩) عن أوس بن حجر وليس هو في ديوانه، وذكره أيضا الحسن بن قاسم المرادي في كتابه الجنى الدَّاني(ص ٨٩) دون أن يسمي قائله.

(٢) لم أعثر على قائله، وقد ذكره الطبري في تفسيره(٢٥/٨)، وذكره كذلك صاحب الدر المصون المصون (٥٤٥/٩)، والمرادي في كتابه الجنى الدَّاني(ص ٨٩) دون أن يسموا قائله.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(١١٣/٦).

(٤) سورة الشورى الآية(١١).

(٥) سورة الإخلاص الآية(٤).

(٦) انظر: درء التعارض لابن تيمية(١١٤/٧)، ومجموع الفتاوى(١١٣/٦).

اختلاف الجواهر في أنفسها، بل هو عائد إلى الأعراض القائمة بها، واختلاف الأعراض لا يدل على اختلاف المعروض له في نفسه»[1].

والجواب هو أن يقال لهم: «من الأعراض ما يكون لازماً لنوع الجسم، أو للجسم المعين، كما يلزم الحيوان أنه حسَّاس متحرك بالإرادة، ويلزم الإنسان أنه ناطق، وكما يلزم الإنسان المعيَّن ما يخصه من إحساسه، وقوة تحركه بالإرادة ونطقه، وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره[2]، فهذا لا يجوز أن يكون عارضاً له؛ إذ هو لازم له.

وما يعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد ذلك، فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها كان من لوازمها أن تكون مختلفة، وتمام هذا أن الأشياء تتماثل وتختلف بذواتها، لا نحتاج أن نقول: تتماثل في ذواتها، والذات تختلف بصفاتها، ولهذا كان الصواب أن الرب سبحانه غير مماثل لخلقه، بل هو مخالف لهم بذاته، لا نقول: إنه مساو لهم بذاته، وإنما خالفهم بصفاته»[3].

وهذا القول فيه مخالفة للحس؛ فإن نفس النار مخالفة للماء، ليس مجرد حرارة النار هي مخالفة لبرودة الماء، بل نحن نعلم أن النار تخالف الماء أعظم مما نعلم أن الحرارة تخالف البرودة؛ وذلك أن الحرارة والبرودة بينهما اشتراك في الكيفيات: مثل كون كل منهما قائما بغيره، وهو صفة محسوسة باللمس، وكذلك بين السواد والبياض من الاشتراك في العرضية واللونية، والقيام بالغير، والرؤية والبصر، وغير ذلك من الصفات أعظم من

---

(١) أبكار الأفكار(٣/٣٦).

(٢) ذكر الغزالي في كتابه «مقاصد الفلاسفة» تقسيم الأعراض باعتبارات مختلفة، ومنها ما أشار إليه ابن تيمية هنا، فذكر الغزالي أن العرض ينقسم إلى: ما هو لازم لا يفارق أصلاً: كالضحاك للإنسان، وكالزوجية للاثنين، ونحو ذلك، والقسم الثاني: ما لا يفارق، وهو على نوعين: ما هو بطيء المفارقة: ككونه صبيًّا وشاباً، وإلى ما هو سريع المفارقة: كصفرة الوجه عند الوجل، وحمرته عند الخجل. انظر: مقاصد الفلاسفة(ص ١٥).

(٣) انظر: درء التعارض لابن تيمية(٥/١٩٤).

الاشتراك بين الماء والنار، فإن الاشتراك بينهما هو في القدر ونحو ذلك من الكميات، والاشتراك في الكيفية أعظم من الاشتراك في الكمية، فإن كان ذلك لا يوجب التماثل فذاك بطريق أولى[1].

ويكفي في بطلان هذا المسلك، ورده من أصله: أنه مبني على القول بأن الأجسام المتماثلة مركبة من الجواهر المفردة، وقد تقدم بطلان هذا القول، وكيف أن أصحابه القائلين به قد توقفوا في ثبوت الجوهر الفرد وتحيروا في آخر أمرهم في وجوده، كما سبق النقل عن بعض أئمتهم الكبار الذين حاروا في ثبوته، كالجويني، والرازي، والآمدي، وغيرهم.

---

(١) انظر: درء التعارض(٤/١٧٩- ١٨٠).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: إن أول ما يستفاد من هذه الدراسة ظهور اختلاف الأشاعرة وتناقضهم في هذه المسألة، وتنازعهم فيما بينهم في إثبات المشابهة بين الخالق والمخلوق ونفي التشبيه المطلق بينهما، فقد ادعوا امتناع وجود التشابه بين المخلوق والخالق في الأسماء والصفات، وقرروا أن التشبيه والتمثيل بوجه من الوجوه منتف تماما بين الخالق والمخلوق، ثمَّ هم مع ذلك يخالفون هذا الأصل ويتناقضون فيه، ويظهر تناقضهم وتنازعهم فيه من وجهين رئيسيين:

أحدها: وذلك في إثباتهم للصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، كالصفات التي يسمونها صفات المعاني: كالعلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، فأثبتوا القدر المشترك بينهما ونفوا المماثلة والمشابهة بينهما، ولم يتوهموا أن الاتفاق الحاصل بين الخالق والمخلوق في هذه الصفات يوجب التشبيه والتمثيل والتجسيم، ونحو ذلك، وبهذه الحجة أجابوا نفاة تلك الصفات، وهي حجة عقلية شرعية صحيحة، لكن تناقضوا من جهة أخرى فظنوا أن إثبات القدر المشترك فيما نفوه من الصفات، كالصفات الاختيارية والصفات الذاتية الخبرية العينية، ونحوها يوجب التشبيه والتمثيل والتجسيم، وجعلوا ذلك حجة لهم فيما نفوه حذارٍ من ملزومات التشبيه والتجسيم، فأي تناقض واضطراب أعظم من هذا؟!.

الثاني: خالف متأخرو الأشاعرة أئمتهم المتقدمين في هذه المسألة، فأثبت أئمتهم السابقين المشابهة بين الخالق والمخلوق من وجه دون وجه، وهو ما يسمى بالقدر المشترك الكلي، فأثبتوا الصفات الخبرية التي تطلق على الخالق والمخلوق، كالاستواء، والوجه، واليدين، والعينين، ونحوها، ولم يوجب عندهم ذلك التشبيه والتجسيم الذي ادعاه متأخرو الأشاعرة في هذه الصفات، فنازعوا أئمتهم وادعوا أن إثبات هذه الصفات مما يوجب التجسيم والتشبيه، بل نسبوهم إلى التناقض في نفيهم الجسمية عن الله ﷻ مع إثباتهم لمثل هذه الصفات.

قال ابن تيمية: ((أيُّ المتكلمين سلم له في هذا الباب قانون واحد لم يتناقض فيه؟!، وأيُّهم الذي ما قيل عنه، أو ثبت عنه أنه متناقض في النفي والإثبات؟!...-إلى أن قال-: فمتأخرو الأشعرية يقولون: إن قدماءهم متناقضون في قولهم: إن الله تعالى فوق العرش، مع نفي كونه جسماً، ويقولون: إنهم متناقضون في إثبات الصفات الخبرية مع نفي الجسم أيضاً))[1].

وقال أيضاً: ((ومن أثبت الصفات الخبرية كالوجه، واليدين، مع نفي التجسيم والتشبيه هم متناقضون في ذلك عند من يخالفهم من الصفاتية وسائر النفاة والمثبتة، كما هو قول ابن كلاب والأشعري وغيرهما))[2].

ثانيا: إن هؤلاء دعاة نفاة التشبيه والتمثيل بين الخالق والمخلوق كثيراً ما يستندون في دعواهم إلى أدلة شرعية وعقلية صحيحة، كما تقدم ذكر بعض الأدلة الشرعية على تقرير هذه المسألة في أول المبحث، وهذه الأدلة هي أدلة صحيحة دالة على المقصود والمطلوب، لكنهم يموهون بها على الجهال من الناس الذين لا يعرفون مقصودهم وغايتهم الفاسدة، فيجعلون من وصف الله بما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله الكريم ﷺ مشبها ممثلاً، فيحتجون بها على نفي الصفات، ويجعلون من أثبتها هو المشبه، وهذه من حجج الجهمية وتمويهاتهم كما نبه على ذلك أئمة السلف رحمهم الله .

فقد ذكر الإمام أحمد -رحمه الله تعالى- في كتابه «الرد على الجهمية» أن جهما احتج من القرآن بثلاثة آيات تشتبه معانيها على من لا يفهما، ومنها: آية الشورى، وهي آية نفي المثل عن الله، فاحتج بها لينفي بها الصفات، ويجعل من أثبتها مشبها[3].

كما ذكر الإمام ابن خزيمة أيضا أن احتجاج الجهمية بآية الشورى على أهل السنة من تمويهاتهم على الجهال، فقال: ((فأمَّا احتجاج الجهمية على أهل السنة والآثار في هذا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(٦/٣٥٢).

(٢) المصدر نفسه(٦/١٣١).

(٣) انظر: الرد على الجهمية لأحمد(ص ٩٥).

النحو بقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[1] فمن القائل أن لخالقنا مثلاً، أو أن له شبيهاً، وهذا من التمويه على الرعاع والسفل، يموهون بمثل هذا على الجهال، يوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله، أو على لسان نبيه ﷺ فقد شبه الخالق بالمخلوق، وكيف يكون يا ذوي الحجا خلقه مثله))[2].

وقد تلقف هذه الحجة جمهور الأشاعرة محتجين بها على من يثبت صفات الرب ﷻ بأنه مشبه وممثل للخالق بالمخلوق، فلا تكاد تجد أحدا منهم يتكلم على نفي المماثلة عن الله ﷻ إلاَّ وهو يحتج بها على من يسمونهم بالمشبهة والمجسمة، على حد زعمهم، ودعواهم أن أهل السنة مشبهة مجسمة دعوى باطلة يوضحه:

ثالثاً: إن أهل السنة والجماعة ينازعونهم فيه هذه الدعوى، وذلك أن أئمة السنة متفقون على إنكار التشبيه، وذم المشبهة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه، ويجعلون الخالق من جنس شيء من المخلوقات، وهذا منتف عندهم، كما أقر بهم بعض أئمتهم كما سبق النقل عن إمامهم الرازي، وأقوالهم في ذمهم للمشبهة معلومة لدى العام والخاص.

من ذلك قول نعيم بن حماد الخزاعي المشهور: ((من شبه الله بشيء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، فليس ما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيه))[3].

وقال إسحاق بن راهويه: ((من وصف الله فشبه صفاته بصفات أحد من خلق الله فهو كافر بالله العظيم؛ لأنه وصف لصفاته، إنما هو استسلام لأمر الله، ولما سن الرسول ﷺ))[4].

ومما هو معلوم أن كل من نفى شيئاً من الصفات سمَّى المثبت لها مشبهاً، وهذه الكلمة كما ذكر بعض أئمة السلف هي من محنة الجهمية التي ينبزون بها المؤمنين الذين

---

(١) سورة الشورى الآية(١١).

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة(ص ٦٥).

(٣) أخرجه اللالكائي في شرح السنة(٥٨٧/٢) رقم(٩٣٦).

(٤) المصدر نفسه(٥٨٨/٢) رقم(٩٣٧).

يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه رسوله الكريم ﷺ، ولهذا كان السلف -رحمهم الله- إذا رأوا الرجل يكثر من ذم المشبهة عرفوا أنه جهمي معطل؛ لعلمهم بأن هذا الاسم قد أدخلت الجهمية فيه كل من آمن بأسماء الله تعالى وصفاته.

يقول الإمام الدرامي: «وكيف استجزت أن تسمي أهل السنة وأهل المعرفة بصفات الله المقدسة مشبهة؛ إذ وصفوا الله بما وصف به نفسه في كلامه بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم بلا تكييف...-إلى أن قال-: فلولا أنها كلمة هي محنة الجهمية التي ينبزون المؤمنين ما سمَّيت مشبها غيرك لسماجة ما شبهت وما مثلت، ويلك! إنما نصفه بالأسماء لا بالتكييف ولا بالتشبيه كما يقال: إنه ملك، كريم، عليم، حليم، رحيم، لطيف، مؤمن، عزيز، جبار، متكبر، وقد يجوز أن يدعى ببعض هذه الأسماء[1] وإن كانت مخالفة لصفاتهم، فالأسماء متفقة والتشبيه والكيفية مفترقة، كما يقال: ليس مما في الجنة إلاَّ الأسماء؛ يعني في الشبه والطعم والذوق والمنظر واللون، فإذا كان كذلك فالله أبعد من التشبيه وأبعد»[2].

وقال الإمام أبو زرعة الرازي: «المعطلة النافية الذين ينكرون صفات الله التي وصف الله بها نفسه في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ ويكذبون بالأخبار الصحيحة التي جاءت عن رسول الله ﷺ في الصفات، ويتأولونها بآرائهم المنكوسة على موافقة ما اعتقدوا من الضلالة وينسبون رواتها إلى التشبيه، فمن نسب الواصفين ربهم تبارك وتعالى بما وصف به نفسه في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ من غير تمثيل ولا تشبيه إلى التشبيه فهو معطل ناف، ويستدل عليهم بنسبتهم أنهم معطلة نافية، كذلك كان أهل العلم يقولون، منهم عبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجراح»[3].

---

(١) قيَّد -رحمه الله- ذلك ببعض الأسماء؛ لأن من الأسماء ما لا يجوز أن يتسمى بها المخلوق ولا يتصف بها، كاسم الجبار والمتكبر

(٢) رد الدارمي على بشر(ص ٤٢- ٤٣).

(٣) انظر: المحجة في بيان المحجة(١/١٨٧).

فعندئذ يقال لهؤلاء: فوصفكم لأهل السنة بأنهم مشبهة هو مما يستدل به عليكم بأنكم معطلة نفاة، وإن عظم عليكم الأمر فليس عليكم إلا أن تكفوا عن مثل هذه الألقاب، وتلزموا طريقة السلف، والأمر في ذلك يسير على من يسره الله عليه.

ثمَّ الذي يقال لهؤلاء: إن وصفتم كل من يثبت الصفات الخبرية الذاتية التي دل عليها القرآن والسنة بأنه مشبه مجسم، فأنتم بذلك تذمون كل من أثبت هذه الصفات، ومما هو معلوم أن هذا مذهب عامة السلف -رحمهم الله-، ومذهب أئمة الدين، بل هو مذهب أئمة أصحابكم المتقدمين، فإذا كنتم تذمون جميع أهل الإثبات من سلفكم وغيرهم، لم يبقى معكم إلاَّ الجهمية والمعتزلة، ومن وافقكم على نفي الصفات الخبرية، فلم يبق معكم حتى أصحابكم الذين تقرون لهم بالفضل والإمامة، ومن ذم من يقر لهم بالفضل والإمامة وأنهم خيار الأمة وأفضلها، كان له نصيب من الخوارج الذين قال النبي ﷺ لأولهم: «لقد خبت وخسرت إن لم أعدل»[١]، يعني: إذا كنت مقرا بأني رسول الله، وأنت تزعم أني أظلم، فأنت خائب خاسر، وهكذا من ذم من يقر بأنهم خيار الأمة وأفضلها -سواء كانوا أئمة السلف، أو كانوا من أئمتهم المتقدمين-، وأن طائفته إنما تلقت العلم والإيمان منهم، هو خائب خاسر في هذا الذم، وهذه حال الرافضة في ذم الصحابة[٢].

رابعاً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة أن دعوى هؤلاء أن إثبات الصفات الواردة في القرآن، كالصفات الاختيارية وكذا الصفات الذاتية الخبرية هو معنى التشبيه والتمثيل يلزم عليه القول بأن الله ﷻ هو أول المشبهين -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-، وكذا رسول الكريم ﷺ الذين أخبرنا بتلك الصفات، وهذا في غاية الضلال والفساد.

يقول الإمام الدارمي: ((فإن كنَّا مشبهة عندك إذ وحدنا الله إلها واحداً بصفات أخذناه عنه من كتابه، فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه، فالله في دعواكم أول

---

(١) أخرجه البخاري برقم(٣٦١٠)(كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام)، ومسلم برقم(١٠٦٣)(كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١٤٨/٤) وابن تيمية يخاطب بذلك العز بن عبد السلام الأشعري، وهو ينطبق عليهم جميعا.

المشبهين نفسه، ثمَّ رسوله الذي أنبأنا ذلك عنه، فلا تظلموا أنفسكم ولا تكابروا العلم إذ جهلتموه؛ فإن التسمية من التشبيه بعيدة؛ إذا لزم الاشتراك في الأسماء ما يلزم الاتحاد في الذوات المحدثة، والذات القديمة فيما تقدروا انتفى القياس))[1].

ويلزم على هذا القول أيضا أن كل من وصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام، من أهل العلم وغيرهم بأنهم مشبهة، وكان كل من قرأ القرآن من أهل القبلة فآمن به، وصدق به، ووصف الله بما وصف به نفسه مشبهاً، وهذا يلزم عليه الكفر بالقرآن وتكذيبه بالقلوب، وإنكاره بالألسن، وترك الإيمان به، وهذا من أعظم البهتان والضلال.

يقول الإمام ابن خزيمة: ((فإن كان علماء الآثار الذين يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما جاء على لسان نبيِّه ﷺ مشبهة على ما يزعم الجهمية المعطلة، فكل أهل القبلة إذا قرؤوا كتاب الله فآمنوا به إقرارا باللسان، وتصديق القلب، وسموا الله بهذه الأسماء التي أخبر بها أنها له أسامي، وسموا هؤلاء المخلوقين بهذه الأسامي التي سماهم الله بها مشبهة.

فعود مقالتهم هذه توجب أن على أهل التوحيد الكفر بالقرآن، وترك الإيمان به، وتكذيب القرآن بالقلوب، والإنكار بالألسن، فأقذر بهذا من مذهب، وأقبح بهذه الوجوه عندهم))[2].

خامساً: يدَّعي هؤلاء دائماً أنهم حماة الإسلام، وأنصار دين الله، وقد يكون الأمر كذلك لكن ليس ذلك في جميع أبواب الدين، بل هو في بعض الأمور التي هي من أصول الإسلام الظاهرة، كما يكون ذلك في إبطال مذاهب الباطنية والفلاسفة، وغيرهم من الطوائف المنحرفة عن الإسلام، ولكنهم كثيرا ما يفتحون على أنفسهم وعلى غيرهم أبوابا من الشرور لا يستطيعون ردها، ويجعلون أعداء الله يتسلطون عليهم، وعلى غيرهم بسبب تلك الأصول الفاسدة التي تسلموها من النفاة المعطلة كالجهمية وغيرهم، ففي هذه المسألة استطال عليهم نفاة الأسماء والصفات من الغلاة، كالجهمية والباطنية

(١) رد الدارمي على بِشر(ص ٤٣).

(٢) التوحيد لابن خزيمة(ص ٨١).

والفلاسفة، فأخذوا لفظ التشبيه بالاشتراك والإجمال، كما أن هؤلاء الأشاعرة وغيرهم من المعتزلة فعلوا ذلك بأهل السنة والجماعة مثبتة الصفات، فلما جعلوا إثبات الصفات من التشبيه الباطل، ألزمهم أولئك بطرد قولهم فألزموهم نفي الأسماء والصفات، فتناقضوا واضطربوا، و لم يستطيعوا أن يجيبوا هؤلاء بجواب يقطع باطلهم، ويبطل حجتهم؛ إذ هم موافقون لهم في بعض ذلك، بل أولئك النفاة طردوا حجتهم في جميع الصفات و لم يفرقوا بين بعضها البعض، ولهذا كان مذهبهم مستقر على النفي والتعطيل، وهذا بخلاف هؤلاء فقد وقعوا في التناقض والاضطراب، وفرقوا بين المتماثلات، فأقروا ببعض الصفات، ونفوا أكثرها، ولا سبيل لهم إلى الخلاص من هذا التناقض والاضطراب إلا لزوم طريقة القرآن والسنة، وسلوك سبيل السلف الصالح، وإثبات الجميع.

وقد ذكر ابن تيمية عن ابن النفيس المتطبب(1) أنه كان يقول: ليس إلاَّ مذهبان: مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف، يعني أن أهل الحديث أثبتوا ما جاء به الرسول ﷺ، وأولئك جعلوا الجميع تخييلاً وتوهيماً، ومعلوم بالأدلة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، فتعيَّن أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة(2).

سادسا: مما يستفاد من هذه الدراسة وهي فائدة عظيمة النفع هو أن مذهب السلف مذهبٌ بين مذهبين، وهدى بين ضلالتين وهو: إثبات الصفات ونفي مماثلة المخلوقات، فقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (3) ردٌّ على أهل التشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ردٌّ على أهل النفي والتعطيل، فالممثل أعشى، والمعطل أعمى، الممثل يعبد

---

(1) هو: علي بن أبي الحزم القرشي علاء الدين الملقب بابن النفيس أعلم أهل عصره بالطب، من مصنفاته «فاضل بن ناطق». توفي سنة(٦٨٧هـ). انظر: شذرات الذهب(٥/٤٠١)، وطبقات الشافعية(٥/١٢٩)، والأعلام للزركلي(٥/٨٧).

(2) انظر: درء التعارض(١/٢٠٣).

(3) سورة الشورى الآية(١١).

صنما، والمعطل يعبد عدما[1]، فمذهبهم إثبات الصفات الواردة في القرآن والسنة من غير تمثيل ولا تشبيه، ولا تكييف، ولا تعطيل، فهم وسط بين أهل التعطيل والتمثيل، فجمعوا بين الحسنيين اللتين عند الطائفتين، وسلموا من الإساءتين اللتين عند الطائفتين.

فالنفاة أحسنوا في تتريه الخالق سبحانه عن التشبيه بشيء من خلقه، ولكن أساؤوا في نفي المعاني الثابتة لله تعالى في نفس الأمر، والمشبهة أحسنوا في إثبات الصفات، ولكن أساؤوا بزيادة التشبيه[2]، فالإحسان الذي عند الطرفين عندهم، وليس عندهم ما عند كل منها من الإساءة.

يقول الخطيب البغدادي: «أمَّا الكلام في الصفات فإن ما روي منهما في السنن الصحاح مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، والقصد إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والمقصر»[3].

ويقول ابن تيمية: «ومذهب السلف بين التعطيل وبين التمثيل، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسول ﷺ فيعطلون أسماءه الحسنى وصفاته العلى ويحرفون الكلم مواضعه، ويلحدون في أسماء الله وآياته»[4].

ويقول الإمام ابن القيم: «وهدى الله أصحاب سواء السبيل للطريقة المثلى، فأثبتوا حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنها مماثلة المخلوقات، فكان مذهبهم مذهبا بين مذهبين، وهدى بين ضلالتين، يثبتون الأسماء الحسنى والصفات العليا بحقائقها، ولا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٥/١٩٦).

(٢) انظر: شرح الطحاوية(١/٦٤).

(٣) رسالة الخطيب في الصفات(ص١٩).

(٤) الفتوى الحموية لابن تيمية (ص ٢٦٧).

يكيفون شيئا منهما، فإن الله أثبتها لنفسه، وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها، فإن الله تعالى لم يكلف عباده، ولا أراده منهم، ولا جعل لهم إليه سبيلا»[1].

(١) مختصر الصواعق (١/١٦١).

الفصل الثاني

اختلافات الأشاعرة في الأسماء والصفات

ويشتمل على خمسة مباحث

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في الأسماء، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في الصفات العشرين، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الرابع

اختلاف الأشاعرة في الصفات الخبرية الذاتية، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الخامس

اختلاف الأشاعرة في رؤية الله تعالى، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في الأسماء، وما يستفاد من دراسة ذلك

ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في أسماء الله هل هي توقيفية أم لا؟

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في الاسم والمسمى، مع الرد والمناقشة

المطلب الثالث

ما يستفاد من دراسة ذلك

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في أسماء الله ﷻ هل هي توقيفية أم لا؟

ينقل بعض أئمة الأشاعرة الاتفاق على جواز إطلاق الأسماء على الباري ﷻ إذا ورد بها الإذن من الشارع، وعلى امتناعها إذا ورد المنع، وحيث لا إذن ولا منع في جواز إطلاق ما كان متصفا بمعناه، ولم يكن في إطلاقه موهما للنقص، بل كان مشعرا بالمدح فيذكرون النزاع فيه(١)، والأقوال الممكنة في ذلك أربعة:

القول الأول: وهو الذي ذهب إليه إمام الطائفة أبو الحسن الأشعري، وتبعه على ذلك طوائف من أئمة الأشاعرة المتقدمين، واختاره جمهور متأخريهم، وهو أن ذلك موقوف على التوقيف، وإذن الشارع، فلا يتجاوز فيها التوقيف، ولا يستعمل فيها القياس، وقد منع هؤلاء من تسميته مما لم يرد فيه إذن ولا منع من الشارع.

يقول أبو الحسن الأشعري: «ولا يجوز أن نسمِّي الله تعالى باسم لم يسمِّ به نفسه، ولا سمَّاه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه»(٢).

ويقول ابن فورك: «وكذلك كان لا يفرق بين العلم، والدراية، والفقه، والفهم، والفطنة، والعقل، والحسن، والمعرفة، وكان لا يجيز أن يوصف الله تعالى بشيء من ذلك إلا بالعلم فقط، وكان أصله في طريق منعه من ذلك أن السمع لم يرد به، ولا أجمعت الأمة عليه، وكذلك كان يمنع وصفه بأنه عازم، أو قاصد، وإن كان ذلك معنى الإرادة، وقد وصفه بها على الحقيقة لأجل فقد التوقيف فيه»(٣).

وقال أيضا: «واعلم أن كثيرا من ألفاظ الأوصاف مما يستعمل فيه لفظ فعل، ويفعل، ولا يستعمل لفظ فاعل؛ لأجل أن التوقيف ورد بذلك فقط، فمن ذلك ما يقال: إنه يستهزئ، ويمكر، ويخدع، ويقضي فلا يتجاوز من مطلق ذلك إلى ما لم يطلق، ألا

---

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(٥٠١/٢)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٣٤٤/٤)، وهداية المريد للقاني(٤٧٧/١)، وشرح الصاوي على الجوهرة(ص ٢١٣)، وتحفة المريد(ص ١٠٢).

(٢) اللمع لأبي الحسن الأشعري(ص ٢٤).

(٣) مقالات الأشعري لابن فورك(ص ٤٥).

ترى أن كثيرا منه مما أجمعوا عليه، ودخل في هذا الإجماع من أخذ الاسم عن التوقيف، ومن لا يأخذه عن التوقيف.

فعلم أن الأمر على ما قلناه في أنه لا يجب أن يجري كل ذلك على ألفاظ الأوصاف والأفعال قياسا، وهذا أحد ما يدل على ما يذهب إليه أن طريقة أسمائه التوقيف»[1].

ويقول الغزالي: «والذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري -رحمة الله عليه- أن ذلك موقوف على التوقيف، فلا يجوز أن يطلق في حق الله تعالى ما هو موصوف بمعناه إلاَّ إذا أذن فيه»[2].

ويقول الآمدي: «فكل ما ورد به الإذن من الشارع به جوَّزناه، وما ورد المنع منه منعناه، وما لم يرد فيه إطلاق ولا منع: فقد قال بعض أصحابنا بالمنع منه»[3].

وهذا القول هو الذي حكاه البغدادي عن أصحابه الأشاعرة -وقد وصفهم بأهل السنة- خلافا للمعتزلة، فقال -تحت بيان مأخذ أسماء الله ﷻ-: «زعم البصريون من القدرية[4] أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس، وقال أهل السنة: إنها مأخوذة من التوقيف، وقالوا: لا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس، وإنما يطلق من أسمائه ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة أو أجمعت الأمة عليه»[5].

---

(١) المصدر السابق(ص ٥٧).

(٢) المقصد الأسنى(ص ١٥٤).

(٣) أبكار الأفكار للآمدي(٢/٥٠١).

(٤) هم معتزلة البصرة نسبة إلى البصرة، ويقابلهم معتزلة بغداد، ومعتزلة البصرة هم الأسبق في الظهور والانتشار، بل هم الأصل؛ إذ يعتبر واصل بن عطاء الغزال(١٣١هـ) رئيس المعتزلة الأول من أشهر أعلامهم، فلهذا كان من أشهر فرقهم الواصلية أتباع واصل الغزال، وعقائدهم هي نفس عقائد المعتزلة القدرية النفاة، لكن بينهم وبين معتزلة بغداد نزاع طويل، وهم أخف بدعة منهم. انظر: مقالات الإسلاميين(١/٢٣٥، ٢٤٣)، والتبصير في الدين للإسفراييني(ص٨٤)، ودرء التعارض(١/١٥٧)، ومجموع الفتاوى(١٣/٣٠٠).

(٥) أصول الدين للبغدادي(ص ١٣٨).

وقد رجح هذا القول طائفة من متأخري الأشاعرة، ونقلوا في ذلك اتفاق جمهور الأشاعرة، وعلى رأس هؤلاء إبراهيم اللقاني، وتبعه على ذلك شُرَّاح الجوهرة، كابنه عبد السلام، والصاوي، والباجوري، وغيرهم[(١)].

القول الثاني: وهو أن ذلك غير موقوف على الإذن الشرعي، فما لم يرد فيه إذن ولا منع، وصح معناه في اللغة، وكان يقتضي التعظيم والإجلال والمدح، ولم يوهم نقصا ولا شبهة ولا اشتراك، فقد نص ابن الباقلاني على جوازه كما نقله عنه جمهور أصحابه[(٢)] واختاره أبو بكر ابن العربي[(٣)].

يقول أبو بكر الباقلاني فيما نُقل عنه: «ليس في القرآن ولا في السنة نص مقطوع به يوجب ما قاله الشيخ أبو الحسن، فالواجب إقرار ذلك على حكم العقل، فمن سمَّاه[(٤)] الله تعالى بتسمية له فيها تعظيم، لم يقل له أطعت ولا عصيت، ولا أتيت محظورا ولا مباحاً»[(٥)].

وهذا المذهب الذي ذهب إليه ابن الباقلاني هو المشهور عنه، وهو الذي يحكيه عنه جمهور أصحابه، لكن وقفت على كلام له في «الإنصاف» يمنع من تسميته بما لم يثبت في الكتاب والسنة، وإن كان معناه صحيحا، فهو يرى كما يرى جمهور أصحابه أنه لا مدخل للقياس في أسمائه ﷻ.

---

(١) انظر: هداية المريد للقاني(١/٤٧٧)، وحاشية ابن الأمير على إتحاف المريد لعبد السلام(ص ١٧٩)، وشرح الصاوي على الجوهرة(ص ٢١٣)، وتحفة المريد(ص ١٠٢).

(٢) انظر: المقصد الأسنى للغزالي(ص ١٥٤)، والمحرر الوجيز لابن عطية(٢/٤٨٠)، ولوامع البيِّنات للرازي(ص ١٨)، والأسنى للقرطبي(ص ٧)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٤/٣٤٣)، وهداية المريد للقاني(١/٤٧٩).

(٣) انظر: الأسنى للقرطبي -تحقيق: عرفان بن سليم-(ص ٧) -المكتبة الحضرية-.

(٤) هكذا هي في الأصل، ولعلها محرفة، والصواب والله أعلم أن يقال: «فمن سمَّى الله تعالى» حتى يستقيم الكلام.

(٥) انظر: المصدر السابق(ص ٢٩).

يقول الباقلاني: ((فإن قيل: هل يجوز أن يوصف بالشهوة ؟ قيل له: إن أراد السائل بوصفه بالشهوة: إرادته لأفعاله، فذلك صحيح من طريق المعنى، غير أنه أخطأ وخالف الأمة في وصف القديم بالشهوة؛ إذ لم يرد بذلك كتاب ولا سنة؛ لأن أسماءه تعالى لا تثبت قياساً، وهو معنى قول الشيخ رضي الله عنه: لا مدخل للعقل والقياس في إيجاب معرفته وتسميته، وإنما يعلم ذلك بفضله من جهته؛ يعني: إما بنص كتاب أو سنة...))(1).

فهذا الرأي الذي صرح به ابن الباقلاني هنا هو مخالف تماما للمشهور من مذهبه، على ما نقله عنه أصحابه

وتبعه ابن العربي فيما هو المنقول والمشهور من مذهبه، وأجاز تسمية الرب ﷻ بما لم يرد به الخبر، إن كان من أسماء التعالي والتقديس؛ حيث يقول: ((ما كان من الأسماء يقتضي التعالي والتقديس، ولم يرد به خبر فأكثرهم على أنه لا يجوز أن يسمى به، ومنهم من قال يجوز، وهو الصحيح))(2).

وقد جعله ابن فورك من أقوال مخالفيهم فقال: ((وزعم مخالفونا أن أسماء الله تعالى يجوز أن تؤخذ من جهة القياس إذا صح معناه، حتى قالوا: يجوز أن يقال الله سبحانه يستطيع: بمعنى قادر، ويجوز أن يقال «دارٍ» بمعنى أنه عالم))(3).

ونسبه البغدادي إلى البصريين من المعتزلة فقال: ((زعم البصريون من القدرية أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس))(4).

وهذا القول أبطله جمهور الأشاعرة وردوه على قائله، وذلك من ثلاثة أوجه:

- أحدها: أن باب الأسماء توقيفي فلا يدخله القياس.
- الثاني: أن ما يطلق على الله ﷻ من طريق القياس مما قد يوهم النقص.

---

(1) الإنصاف للباقلاني(ص ٣٩).

(2) انظر: الأسنى للقرطبي(ص ٢٦) -المكتبة الحضرية-.

(3) انظر: المصدر نفسه(ص ٩).

(4) أصول الدين للبغدادي(ص ١٣٨).

- الثالث: سدّاً للذريعة من إطلاق أسماء على الله ﷻ مما قد تدخل تحت الممنوع إجماعاً.

يقول الخطابي: ((ومن علم هذا الباب أعني: باب الأسماء والصفات، ومما يدخل في أحكامه، ويتعلق به من شرائط أنه لا يتجاوز فيها التوقيف، ولا يستعمل فيها القياس، فيلحق بالشيء نظيره في ظاهر وضع اللغة ومتعارف الكلام.

فالجواد لا يجوز أن يقاس عليه السَّخي، وإن كانا متقاربين في ظاهر الكلام؛ وذلك أن السَّخي لم يرد به التوقيف كما ورد بالجواد، ثمَّ إن السَّخاوة موضوعة في باب الرخاوة واللِّين، يقال أرض سخية وسخاوية: إذا كان فيها لين ورخاوة.

وكذلك لا يقاس عليه السَّمح لما يدخل السماحة من معنى اللين والسهولة، وأمَّا الجود فإنما هو سعة العطاء من قولك: جاد السحاب: إذا أمطر فأغزر، ومطر جود، وفرس جواد : إذا بذل))[1].

فذكر الخطابي هاهنا الوجه الأول والثاني، وأما عن الوجه الثالث من أوجه الرد، فيقولون: ((هذه الشريطة التي في جواز إطلاقه من أن تكون مدحا خالصا لا شبهة ولا اشتراك، أمر لا يحسنه إلاَّ الأقل من أهل العلوم، فإذا أبيح ذلك تسوَّر عليه من يظن نفسه الإحسان وهو لا يحسن فأدخل في أسماء الله ما لا يجوز إجماعا))[2].

وقد حاول بعضهم تأويل مذهبهم بأن حمل كلامهم على عدم القصد بتسميته تعالى بذلك، ولا أن يضعها سمة له، وذلك مثل ما يجري في كلام المصطفى ﷺ من غير قصد بتسميته سبحانه وتعالى، كقوله ﷺ: «اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل»[3]، وكقوله: «اللهم أنت عضدي ونصيري، بك أحول وبك أصول، وبك أقاتل»[4] وأمثال ذلك مما قد جرى على لسانه ﷺ في حالة تدل على مراده من إبداء

---

(١) شأن الدعاء للخطابي(ص ١١٢).

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز(٤٨٠/٢).

(٣) أخرجه مسلم برقم(١٣٤٢)(كتاب الحج، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه برقم(٢٦٣٢)، والترمذي برقم(٣٥٨٤). قال عنه الترمذي: ((هذا

افتقاره وتضرعه وابتهاله، وليس مقصوده ذكر أسماء الله الحسنى، ولا أن يجعل هذا سمة له، ويقول هذا القائل: إن ما نسب لهؤلاء كابن الباقلاني وغيره محمول على جوازه للعلماء دون غيرهم؛ فإن من ليس بعالم قد يجري على خالقه أوصافاً لا يحل وصفه بها، وهو لا يعلمها[1].

وقد اعترض القرطبي على كلام هذا الأخير، فقال: ((وإذا كانت الأسماء توقيفا، فما جاز للعالم أن يطلقه على لفظ الصاحب، والخليفة، جاز لغير العالم، وإنما الممنوع ما لم يأذن فيه، ولا أطلقه أحد من أئمة أهل السنة، ولا ورد في ذكره في الحديث، والله أعلم))[2].

ثم إن الذي يقال لهذا المتأول لمذهبهم: ليس الكلام هاهنا في المقاصد والنيات، وإنما الكلام هو في تشريع الأحكام، والواجب في هذا الباب وغيره من أبواب الدين هو الاتباع لا الابتداع، والعبادات مبناها على التوقيف، وتسمية الرب ﷻ بما لم يسم به نفسه من أعظم البدع وأخطرها؛ إذ هي افتراء على الله ورسوله ﷺ ، كيف وجمهور الأشاعرة على إنكار مقالة هؤلاء، وعدها من بدع المعتزلة، ومذهب هؤلاء قد حملهم على تسمية الرب ﷻ بأسماء كثيرة ليست في الكتاب والسنة، ولا مما أجمعت عليها الأمة، وهذا المتأول نفسه قد أقر بذلك، فقال معترضا على ابن العربي: ((تجويزه هذا حمله على إدخاله عدة من الأسماء لم يرد بها قرآن ولا سنة في جملة أسماء الله تعالى...-إلى أن قال-: والذي يجب أن يعتمد عليه أن العلماء مجمعون على أنه لا يجوز أن يسمي الخالق غيره، ولا أن يناديه بغير ما أذن فيه))[3].

حديث حسن غريب))، والحديث صححه الألباني كما في صحيح أبي داود(٣٨٣/٧) برقم(٢٣٦٦).

(١) انظر: الأسنى للقرطبي -تحقيق: عرفان بن سليم-(ص ٢٦- ٢٧).

(٢) المصدر نفسه(ص ٢٧).

(٣) انظر: المصدر نفسه(ص ٢٦).

ثم الذي يقال: إن ابن الباقلاني -فيما هو المنقول عنه- وابن العربي قد خالفا أصلا من أصولهم الكبيرة التي يدَّعون منازعتهم فيها للمعتزلة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فالمشهور من مذهب الأشاعرة أن العقل لا يُحسِّن ولا يُقبِّح، فالحَسن ما حسَّنه الشرع، والقبيح ما قبَّحه الشرع، فلا حكم للعقل عندهم في التحسين والتقبيح، فما بالهم يجوزن تسمية الله ﷻ بما حسنته عقولهم ولم تستقبحهم، ويخالفون أصلهم الذي أصلوه في هذا الباب، مع ما في أصلهم هذا من الأمور الباطلة التي خالفوا بها الشرع والعقل -كما سيأتي بيان ذلك في موضعه إن شاء الله-، فهذا إن دل فإنما يدل على اضطراب أئمة القوم وتناقضهم، فكيف باضطراب وتناقض من هو دونهم!.

القول الثالث: وهو ما وصفه بعضهم بأوسط المذاهب، وهو الذي ذهب إليه الغزالي، واختاره الرازي: من التفريق بين ما كان من باب التسمية، فلا يتجاوز فيه الإذن الشرعي، وما كان من باب الأخبار والأفعال والأوصاف فلا يتوقف في نسبته إليه -سبحانه وتعالى- على الإذن الشرعي[1].

ودليلهم كما ذكره الغزالي[2]: أن ما يرجع إلى الوصف فإنه لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب، ففي حق الرسول ﷺ مثلا: قد ثبت عنه ﷺ أنه قال: « لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، وأنا الماحي الذي يمحوا الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يُحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»[3] فعدَّ هنا رسولنا الكريم ﷺ أسمائه التي تسمى بها، فليس لأحد أن يزيد على ذلك في معرض التسمية، ولكن في معرض الإخبار

---

(١) انظر: المقصد الأسنى للغزالي(ص ١٥٤)، ولوامع البيِّنات للرازي(ص ١٨)، والأسنى للقرطبي -تحقيق: عرفان بن سليم-(ص ٣٠)، وشرح المقاصد(٣٤٣/٤)، وهداية المريد(٤٧٩/١)، وشرح الصاوي على الجوهرة(ص ٢١٤)، وتحفة المريد(ص ١٠٢).

(٢) انظر: المقصد الأسنى(ص ١٥٤- ١٥٦).

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري برقم(٣٥٣٢)(كتاب المناقب، باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ)، ومسلم برقم(٢٣٥٤)(كتاب الفضائل، باب في أسمائه ﷺ).

عن وصفه فيجوز أن يقال: إنه عالم، ومرشد، ورشيد، وهاد، وما يجري مجراه، كما يقال لزيد -مثلا-: إنه أبيض، وطويل لا في معرض التسمية بل في معرض الإخبار عن صفته.

فكذلك الله سبحانه وتعالى -ولله المثل الأعلى-، فلا يجوز تسميته إلا بما سمى به نفسه، لكن يباح وصفه في معرض الإخبار عن أوصافه؛ لأن الخبر ينقسم إلى صدق وكذب، والشرع قد دلَّ على تحريم الكذب أصلاً، فالكذب حرام إلاَّ لعارض دل على إباحته، والصدق حلال إلا لعارض، فكما يجوز أن يقال في زيد: إنه موجود لأنه موجود، فكذلك في حق الله تعالى ورد به الشرع أو لم يرد، ويقال: إنه قديم، وإن قدر أن الشرع لم يرد به، فلا يتوقف في نسبة الأوصاف إليه إلى إذن وارد فيه على الخصوص، بل الإذن قد ورد شرعا في الصدق إلا ما يستثنى منه لعارض، والله تعالى هو الموجود والمُوجد، والمُظهر والمُخفي، والمُسعد والمُشقي، ونحو ذلك وكل ذلك يجوز إطلاقه وإن لم يرد فيه توقيف، فهذا ملخص ما ذكره الغزالي.

وهذا القول الذي ذهب إليه الغزالي ورجحه الرازي لم يرتضه طوائف من الأشاعرة، فمن ذلك قول القرطبي -وذلك بعدما ساق مذهبه-: ((قلت: وقد خالف في هذا أبا حامد ذا المآثر والمحامد ابن الحصار وغيره من النظار، وذهبوا إلى ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن، وهو أصوب وأحسن))[(١)].

ويقول إبراهيم اللَّقاني: ((وأشار بقوله: كذا الصفات[(٢)]: يعني أن إطلاق الصفات عليه تعالى، والمراد بها: ما دل على معنى زائد على الذات كما مر آنفا، مثل إطلاق الأسماء في احتياجه في الجواز إلى الإذن الشرعي عند الجمهور لما مرَّ إلى الرد[(٣)] على الغزالي؛ حيث جوز إطلاقها عليه من غير إذن، محتجا بإباحة الصدق واستحبابه، والصفة

---

(١) الأسنى للقرطبي(ص ٣١).

(٢) يشير إلى ما جاء في نظمه: وَاختِيرَ أن اسمَاهُ توقيفية   كذا الصفاتُ فاحفَظ السَّمعية

انظر: هداية المريد (٨٧٧/١).

(٣) متعلق بما سبق في قوله ((وأشار)).

لتضمنها النسبة الخبرية راجعة إليه[1] ، بخلاف الاسم، ولأنه إنما هو للأبوين ومن يجري مجراهما بخلافها؛ إذ لا يتوقف إلا على تحقق مدلولها، وأجيب: بأن ذلك حيث لا مانع من استعمال اللفظ الدال على تلك النسبة»[2].

والذي يظهر -والله أعلم- أن هؤلاء الذين أبطلوا قول الغزالي لم يفهموا مراد الغزالي؛ إذ فهموا من تقريره هذا أنه لا يرى الرجوع إلى النقل في إثبات الصفات شرطا، وهؤلاء لم يفرقوا بين باب الإخبار وباب الصفات، فالغزالي إنما يتكلم على باب الإخبار وهو أوسع من باب الأسماء والصفات، وقد يقال أنهم علموا مراده لكنهم يرون أن الكل مما يدخل تحت باب واحد، فلا فرق عندهم بين الأسماء والصفات والأخبار فلابد فيها كلها من الإذن الشرعي.

وقد يقال إن الغزالي لا يشترط التوقيف حتى في باب الصفات أيضا، وقد حمل الرازي كلامه على هذا فقال: «واختيار الشيخ الغزالي إلى أن الأسماء موقوفة على الإذن، أما الصفات فغير موقوفة على الإذن، وهذا هو المختار»[3].

لكن الغزالي في كتابه «الاقتصاد» يرى أن باب الأسماء والصفات توقيفي، ولهذا لم يجوز إطلاق لفظ الجوهر على الله ﷻ من حيث الشرع؛ لأنه إن كان يوهم الخطأ في صفات الله ﷻ فإنه يحرم إطلاقه، وإن لم يكن يوهم الخطأ فيحرم إطلاقه كذلك؛ لأنه لم يرد فيه إذن، وباب الأسماء والصفات توقيفي، كذا ذكر الغزالي[4].

فعلى كل حال فتقرير الغزالي سابقا إنما هو منصب على باب الإخبار، فقد يكون له كلام آخر لم أقف عليه يرى هذا الرأي الذي نسب إليه، ومما ينبه عليه أن اختيار الرازي لقول الغزالي إنما هو بناء على فهمه، فهو يعتقد أن الغزالي لا يرى الصفات موقوفة على

---

(١) يعني راجعة إلى الصدق.

(٢) هداية المريد(١/٤٨١).

(٣) لوامع البيِّنات(ص ١٨).

(٤) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد -تحقيق: إنصاف رمضان-(ص ٥٢).

الإذن الشرعي، فكأن الرازي لا يفرق بين باب الإخبار وباب الصفات، سواء عن علم منه بالفرق أو عن غير علم.

والذي ذهب إليه الغزالي من التفريق بين باب الأسماء والإخبار هو الصواب في هذه المسألة، ولهذا فإن ابن تيمية لما ذكر نزاع الناس في هذه المسألة رجح قول من فرق بين ما يُدعى به من الأسماء الحسنى، وبين ما يخبر به عنه ﷻ عند الحاجة، فالأول موقوف على الشرع، والثاني لا يشترط فيه الإذن الشرعي.

يقول ابن تيمية: ((وذلك أن المسلمين في أسماء الله تعالى على طريقتين: فكثير منهم يقول: إن أسماءه سمعية شرعية، فلا يسمى إلا بالأسماء التي جاءت بها الشريعة؛ فإن هذه عبادة والعبادات مبناها على التوقيف والاتباع، ومنهم من يقول: ما صح معناه في اللغة، وكان معناه ثابتا له، لم يحرم تسميته به؛ فإن الشارع لم يحرم علينا ذلك فيكون عفواً، والصواب القول الثالث: وهو أن يفرق بين أن يدعى بالأسماء، أو يخبر بها عنه، فإذا دعي لم يدع إلا بالأسماء الحسنى كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾[1]، وأمَّا الإخبار عنه فهو بحسب الحاجة، فإذا احتيج في تفهيم الغير المراد إلى أن يُترجم أسماؤه بغير العربية، أو يعبر عنه باسم له معنى صحيح لم يكن ذلك محرما))[2].

وفي موضع آخر نقل عن عامة النظار أنهم يطلقون على الله ﷻ ما لا نص فيه ولا إجماع، فقال: ((والناس متنازعون هل يسمى الله بما صح معناه في اللغة والعقل والشرع، وإن لم يرد بإطلاقه نص ولا إجماع، أم لا يطلق إلا ما أطلق نص أو إجماع على قولين مشهورين: وعامة النظار يطلقون ما لا نص في إطلاقه ولا إجماع كلفظ القديم، والذات ونحو ذلك.

ومن الناس من يفصل بين الأسماء التي يدعى بها، وبين ما يخبر به عنه للحاجة، فهو سبحانه إنما يدعى بالأسماء كما قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾.

---

(١) سورة الأعراف الآية(١٨٠).

(٢) الجواب الصحيح(٥/٧- ٨).

وأما إذا احتيج إلى الإخبار عنه بمثل أن يقال: ليس هو بقديم، ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، ونحو ذلك، فقيل في تحقيق الإثبات: بل هو سبحانه قديم، موجود، وهو ذات قائمة بنفسها، وقيل ليس بشيء، فقيل: بل هو شيء، فهذا سائغ، وإن كان لا يدعى بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح، كقول القائل: يا شيء؛ إذ كان هذا لفظا يعم كل موجود، وكذلك لفظ ذات وموجود، ونحو ذلك؛ إلا إذا سمى بالموجود الذي يجده الذي يجده من طلبه كقوله: ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾[1] فهذا أخص من الموجود الذي يعم الخالق والمخلوق»[2].

القول الرابع: وهو مذهب التوقف فيما لم يرد فيه عن الشرع إذن ولا منع، وهذا القول هو الذي صرح به الجويني، ونسبه إليه عامة النظار من متكلمي الأشاعرة[3]، وذكر الآمدي أنه الحق في المسألة؛ بحجة أن الحكم على الشيء بحل أو حرمة إنما هو من موارد الشرع، فلو قضينا بتحليل أو تحريم من غير الشرع لكان في ذلك إثبات حكم دون السمع.

يقول الجويني: «ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاقه منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم؛ فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنَّا مثبتين حكما دون السمع.

ثمَّ لا نشترط في جواز الإطلاق ورود ما يقطع به الشرع، ولكن ما يقتضي العمل وإن لم يوجب العلم فهو كاف[4]، غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه فاعلم»[5].

---

(١) سورة النور الآية(٣٩).

(٢) مجموع الفتاوى(٩/٣٠٠).

(٣) انظر: شرح المقاصد(٤/٣٤٣)، وهداية المريد للقاني(١/٤٧٩)، وتحفة المريد(ص ١٠٢).

(٤) يشير بذلك إلى مسألة خبر الآحاد، وقد سبق الكلام عليها.

(٥) الإرشاد للجويني(ص ١٤٣).

ويقول الآمدي: ((فكل ما ورد به الإذن من الشارع به جوَّزناه، وما ورد المنع منه منعناه، وما لم يرد فيه إطلاق ولا منع: فقد قال بعض أصحابنا بالمنع منه، وليس القول بالمنع مع عدم ورود المنع منه، أولى من القول بالجواز مع عدم ورود التجويز؛ إذ المنع والتجويز حكمان، وليس إثبات أحدهما مع عدم دليله أولى من الآخر، بل الحق في ذلك الوقف، وهو أنا لا نحكم بجواز ولا منع))[1].

فالجويني، والآمدي وغيرهما يرون أن ما لم يرد فيه إذن ولا منع فإنه يتوقف فيه للحجة المذكورة سابقا، لكن هم يمنعون القياس في تسمية الرب ﷻ كما صرح بذلك الجويني بقوله: ((غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه فاعلم))[2].

ويقول الآمدي: ((وليس مأخذ الجواز في ذلك دليلا عقليا، ولا قياسا لفظيا، وإلا كان تسمية الرب تعالى بكونه فقيها وعاقلا، مع صحة هذه معاني هذه التسميات في حقه، وهي العلم، والعقل، والفقه؛ أولى من تسميته بالمكر، والخديعة، والكيد[3]، والوكيل مع إشكالها في ظواهرها[4]، بل مأخذ ذلك إنما هو الإطلاق والإذن من الشارع))[5].

---

(١) أبكار الأفكار للآمدي(٢/٥٠١).

(٢) الإرشاد للجويني(ص ١٤٣).

(٣) لا يجوز تسمية الله ﷻ بالماكر، ولا المخادع، ولا الكائد، بل إنما تطلق على سبيل المقابلة والجزاء، فيقال: يمكر بالماكرين، ويخادع المخادعين، ويكيد بالكائدين، وغيرها من الأفعال التي وردت في القرآن على سبيل المقابلة والجزاء والعدل. انظر: مختصر الصواعق المرسلة(٢/٧٤٥)، ومعارج القبول(١/١٤٧).

(٤) الإشكال في ظواهرها بالنسبة لهم فيما يتبادر لعقولهم القاصرة في فهم مراد الله ﷻ، وفهم مراد رسوله ﷺ، فهو سبحانه أثبت لنفسه هذه الأفعال على سبيل المقابلة والجزاء، فنحن نثبتها له سبحانه على ما يليق بجلاله وعظمة سلطانه، لا نتجاوز ذلك بزيادة ولا نقصان.

(٥) أبكار الأفكار(٢/٥٠١).

فهم بذلك يتفقون مع جمهور أصحابهم في شرط الإذن الشرعي في تسمية الرب ﷻ، ومما يدل على أن الجويني يوافق أئمة أصحابه في الوقوف عند الشرع قوله في أول الكلام: ((ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاقه منعناه))، وكذلك كلام الأنصاري فيه ما يدل على ذلك، وكلام الآمدي صريح في ذلك.

إلا أن توقفهم فيما لا إذن فيه ولا منع فلا وجه له؛ فإنه حينئذٍ يلحق بباب الإخبار، فإن كان باسم حسن أو باسم ليس بسيئ وإن لم يحكم بحسنه[1] فإنه لا يتوقف فيه، بل يخبر به عند الحاجة الشرعية إليه.

وما احتج به الآمدي على أصحابه الذين منعوا من تسميته بما لم يرد فيه إذن ولا منع، بأن القول بالمنع مع عدم ورود دليل المنع ليس بأولى من القول بالجواز مع عدم ورود دليل الجواز: غير متوجه؛ إذ تسميته بما لم يسم به نفسه هي من القول على الله ﷻ بغير علم، وقد حرم الله سبحانه وتعالى القول عليه بلا علم، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[3]؛ فثبت بدليل الشرع أن تسميته بما لم يسم به نفسه قفوٌ على الله بغير علم، فالله ﷻ أعلم بنفسه، وبما يستحقه من الأسماء الحسنى، فالقول بالمنع إذاً دليله ما ذُكر، وليس كما ذكر الآمدي من أنه لا دليل على المنع، لكن إذا كان من باب الإخبار عنه، فيخبر عنه للحاجة، ولا يكون ذلك إلا باسم حسن، أو باسم ليس بسيِّئ وإن لم يحكم بحسنه، ولا يكون باسم سيئ، مثل اسم شيء، وذات، والمريد، والمتكلم، وأمثال ذلك، فلا يكون هناك وجه عندئذٍ للمنع من ذلك، كما لا وجه للتوقف في ذلك.

---

(١) أشار إلى هذه القيود عند الإخبار عنه سبحانه وتعالى ابن تيمية في مجموع الفتاوى(١٤٢/٦).

(٢) سورة الأعراف الآية(٣٣).

(٣) سورة الإسراء الآية(٣٦).

والذي ظهر لي -والله أعلم- أن الفرق بين مذهب الأشعري ومن قال بقوله من جمهور أصحابه وقول الغزالي وقول الجويني هو: أن الذين قالوا بالتوقيف في باب الأسماء -وهم جمهور الأشاعرة- منعوا أن يسمى الله باسم لم يرد فيه إذن أو منع حتى ولو كان من باب الإخبار عنه سبحانه وتعالى، فجعلوا الجميع تحت باب واحد، فجاء الجويني ومن تبعه فتوقفوا فيما لم يرد فيه إطلاق ولا منع، فلم يحكموا فيها بمنع أو تجويز حتى ولو كان من باب الإخبار، ثم جاء بعدهم الغزالي فاختار القول بجواز إطلاق الأسماء التي لم يرد فيها منع ولا إذن إذا كان من باب الإخبار فكان أصوب المذاهب، مع أن الجميع متفقون على إطلاق ما أطلقه الشرع، والمنع مما منع منه الشرع.

فتحصل بذلك من أقوالهم المذكورة: أن أصوب المذاهب هو ما ذهب إليه الغزالي ومن وافقه، وأبعدها عن الحق والصواب مذهب الباقلاني وابن العربي فقولهم باطل ومردود عليهم، وأقرب المذاهب إلى الحق مذهب الأشعري وجمهور أصحابه، وكذا مذهب الجويني ومن تبعه، لكن مع ذلك كله فلم تخلوا أقوالهم تلك -مع ما فيها من حق- من باطل كدَّر صفاء ونقاء الحق الذي فيها.

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في الاسم والمسمى، مع الرد والمناقشة

قد كثر الخائضون في الاسم والمسمى، وتشعبت بهم الطرق وزاغ عن الحق أكثر الفرق، والخلاف فيها طويل الذيل، قليل النيل[1]، وقد عدَّ الإمام ابن جرير الطبري القول فيها من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيُتَّبع، ولا قول من إمام فيُستمع، فالخوض فيها شين، والصمت عنها زين[2]؛ إذ النزاع فيها إنما اشتهر في ذلك بعد الأئمة بعد أحمد وغيره، والذي كان معروفا عند أئمة السنة أحمد وغيره هو الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة، فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق، وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وأغلظوا فيهم القول[3].

وكان الأشاعرة ممَّن خاضوا في هذه المسألة فاختلفت أقوالهم، وتشعبت آراؤهم، وتفرقت مناهجهم، وتباينت مداركهم، فحصل لهم بذلك تناقض واضطراب؛ إذ تجدهم في بعض ظاهر أقوالهم موافقون لأهل السنة، وفي باطنها مخالفة ظاهرة لمنهج أهل السنة، وموافقة للجهمية المعتزلة، فكانوا بذلك موسومين بالتناقض والاضطراب، والتنازع والاختلاف، كما هي طريقتهم وعادتهم، وترجع أقوالهم في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو المشهور عند طوائف من أئمة الأشاعرة أن الاسم هو المسمى نفسه أي عينه وذاته، وأن التسمية غير الاسم؛ إذ التسميات عبارات عن الأسماء، وهي ترجع إلى الأقوال والألفاظ[4].

---

(١) انظر: المقصد الأسنى(ص ٢٧، ٣٣).

(٢) انظر: صريح السنة(ص ٣٩).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(١٨٥/٦)(١٦٩/١٢)، وانظر بعض مقالات أئمة السلف في الإنكار على الجهمية: شرح أصول اعتقاد أهل السنة(٢٣٨/١- ٢٤٠).

(٤) انظر: الإنصاف للباقلاني(ص ٥٧)، وأصول الدين للبغدادي(١٣٧)، والجامع لشعب الإيمان للبيهقي(٢٤٨/١)، والاعتقاد له(ص ٦٧)، ولوامع البيِّنات للرازي(ص ٣)، والأسنى للقرطبي(ص

وسبب قولهم هذا: هو أنهم لما رأوا أن من مذهب الجهمية والمعتزلة أنهم يقولون: إن الاسم غير المسمى وقد توسلوا بذلك إلى أن يقولوا: أسماء الله غيره، ثمَّ قالوا: وما كان غير الله فهو مخلوق بائن عنه، فلا يكون الله تعالى سمى نفسه باسم ولا تكلم باسم من أسمائه، ولا يكون له كلام تكلم به، فلا يكون له اسم ولا صفة في الأزل؛ لأن الأسماء عندهم -وهي عند الأشاعرة تسميات وعبارات- حادثة مخلوقة ليست بقديمة[1]: تكلف هؤلاء الأشاعرة في الرد عليهم وإبطال مقالتهم، فقالوا: الاسم عين المسمى، فاسم الله عندهم هو الله، فالاسم عندهم هو الذات، وليس هو الدَّال عليها، ليقولوا: إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم أن الله غير مخلوق، وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة، فادعوا أن لفظ اسم الذي هو: «ألف سين ميم» معناه ذات الشيء ونفسه، وأن الأسماء التي هي الأسماء مثل: زيد، وعمرو هي التسميات، ليست هي أسماء المسميات، ففرقوا بين التسمية والاسم، فجعلوا الألفاظ للتسميات، وجعلوا الاسم هو الأعيان المسماة بالألفاظ[2]، والتسميات عندهم مخلوقة لأنها من ألفاظ القرآن الحادثة، فوافقوا من قال من أهل السنة: «الاسم هو المسمى» في اللفظ فقط[3]، ووافقوا الجهمية والمعتزلة بالقول بخلق الأسماء.

فتركب قولهم من ادِّعاءين باطلين:

- **أحدهما**: ادعاؤهم أن لفظ اسم الذي هو «ألف سين ميم» معناه ذات الشيء.
- **الثاني**: وادعاؤهم أن الأسماء التي هي الأسماء كزيد، وعمرو هي التسميات، ليست هي أسماء المسميات.

---

٣٤).

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٢/١٧٠)، وأصول الدين للبغدادي(ص ١٣٧)، وبدائع الفوائد لابن القيم(١/٣٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٦/١٩١)(١٢/١٦٩)، وانظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١٣٧)، والإرشاد للجويني(ص ١٤١).

(٣) قال بهذا القول جمع من المنتسبين إلى السنة الذين كانوا بعد الأئمة الأربعة، كاللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة(١/٢٢٨)، وأبو القاسم التيمي في الحجة(٢/١٦٢)، والبغوي في شرح السنة(٥/٢٩)، وفي تفسيره(١/٥٠)، وغيرهم.

وقد احتج هؤلاء الذاهبون إلى هذا المذهب بحجج من القرآن واللغة:

- **أما من القرآن:**

الحجة الأول: قالوا: قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[1]، وقوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[2] دليل على أن المسبَّح المتبارك هو الله تعالى، وهذا يقتضي أن اسم الله هو المسمى نفسه[3].

الحجة الثانية: قالوا: قال الله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[4] وقد علمنا أنهم ما كانوا يعبدون الأقوال والتسميات، وإنما كانوا يعبدون الأصنام التي هي المسميات، فدل على أن الاسم هو المسمى نفسه وذاته[5].

الحجة الثالثة: قالوا: قال تعالى: ﴿يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ﴾[6] فأخبر أن اسمه يحي ثمَّ قال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾[7]؛ فنادى اسمه فعلم أن المنادى هو يحي، وهو المسمى نفسه، فالاسم هو المسمى ذاته وعينه[8].

- **وأمَّا ما احتجوا به من اللغة وهي: الحجة الرابعة**: التمسك بقول لبيد[1]:

---

(١) سورة الأعلى الآية(١).

(٢) سورة الرحمن الآية(٧٨).

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني(ص ٥٧)، وأصول الدين للبغدادي(ص ١٣٧)، ولوامع البيِّنات للرازي(ص ٥). والأسنى للقرطبي -تحقيق: عرفان بن سليم-(ص ٣٩)، و الأبكار للآمدي(٤٩٦/٢).

(٤) سورة يوسف الآية(٤٠).

(٥) انظر: الإنصاف للباقلاني(ص ٥٨)، وأصول الدين للبغدادي(ص ١٣٧)، والاعتقاد للبيهقي(ص٦٨)، والجامع لشعب الإيمان له(٢٤٨/١)، و الأبكار للآمدي(٤٩٦/٢).

(٦) سورة مريم الآية(٧).

(٧) سورة مريم الآية(١٢).

(٨) انظر: الجامع لشعب الإيمان (٢٤٨/١)، والاعتقاد له (ص ٦٨)، ومجموع الفتاوى (١٩٠/٦).

.(١٩٠/٦)

إِلى الحَولِ ثمَّ اسم السلامِ عليكما ومن يَبكِ حولاً كَاملاً فَقَد اعتَذَر[٢]

قالوا: المعنى ثم السلام عليكما؛ فإن اسم السلام هو السلام، فأراد باسم السلام نفس السلام، فكان الاسم هو المسمى[٣].

والحجة الخامسة: وهي تمسكهم بقول سيبويه[٤]: «وأمَّا الفعل فأمثلة أُخذت من لفظ الأحداث»[٥] ومما هو معلوم أن الأحداث التي هي المصادر صادرة عمن يصح أن يفعلها وهي المسميات، لا عن الألفاظ، فدل هذا على أن قوله من «لفظ حادث الأسماء»؛ أي من لفظ أحداث المسميات، فدل على أن سيبويه إمام اللغة ممن يرى هذا الرأي[٦].

---

(١) هو: لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة الكلابيُّ الجعفريُّ أبو عقيل الشاعر المشهور، أسلم فحسن إسلامه، عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كلُّ شيء ما خلا الله باطل» - البخاري(٤٢/٥) برقم(٣٨٤١)-، عاش لبيد مائة وستين سنة، وقيل أنه مات سنة(٤٢هـ). انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم(٢٤٢١/٥)، والاستيعاب لابن عبد البر(ص ٦٣٩)، والإصابة لابن حجر(٣٧٧/٩).

(٢) انظر: ديوان لبيد -مع الشرح للطوسي- (ص ٢١٤).

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني(ص ٢٥٨)، ولوامع البيِّنات(ص ٦)، والجامع لشعب الإيمان للبيهقي(٢٤٩/١)، والاعتقاد له(ص ٧٥)، ومجموع الفتاوى(١٩٠/٦).

(٤) هو: عمرو بن عثمان بن قَنبَر -وقيل قُنبَر- أبو بشر الفارسي ثمَّ البصري المشهور بلقبه سيبويه، وهي كلمة فارسية معناها: «رائحة التفاح»، وقيل لقب بذلك: لأن وجنيته كانتا كالتفاحتين، كان يطلب الآثار والفقه، ثم صحب الخليل بن أحمد فأخذ عنه، فبرع في النحو والعربية، فألف كتابه المشهور الكبير الذي لا يُدرك شأوه فيه. قيل أنه مات سنة(١٨٠هـ). انظر: تاريخ بغداد(٩٩/١٤)، والسير للذهبي(٣٥١/٨)، وبغية الوعاة للسيوطي(٢٢٩/٢).

(٥) الكتاب لسيبويه(١٢/١).

(٦) انظر: التمهيد للباقلاني(ص ٢٥٩)، ولوامع البيِّات للرازي(ص ٦)، ومجموع الفتاوى(٢٠٢/٦)، وبدائع الفوائد(٢٩/١).

فهذه أهم الحجج التي ذكرها هؤلاء في هذه المسألة، وستأتي الإجابة عنها في موضعها إن شاء الله تعالى.

القول الثاني: وهو ما ذهب إليه الغزالي وتبعه على ذلك الرازي من أن الاسم، والتسمية، والمسمى ثلاثة أمور متغايرة متباينة، وأن الاسم غير المسمى وغير التسمية.

يقول الغزالي: «والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة»(1).

ويقول الرازي: «واختيار الشيخ الغزالي رضي الله عنه أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة وهو الحق عندي»(2).

وقد أبطل الغزالي والرازي مذهب أصحابهم الذاهبين إلى أن الاسم هو المسمى نفسه وعينه، وفي ذلك أبلغ الحجة على هؤلاء الأشاعرة أنفسهم، لكن هم يقررون أن الاسم غير المسمى من جهة أصل وضع اللغة، كما يدل على ذلك صنيعهم، وهذا لا ينازع فيه أحد من العقلاء، حتى أصحابهم الذاهبين إلى أن الاسم هو المسمى لا ينازعون فيه، مع تناقضهم واضطرابهم فيما يقررونه.

يقول ابن تيمية: «وأمَّا الذين قالوا: إن الاسم غير المسمى، فهم إذا أرادوا أن الأسماء التي هي أقوال ليست نفسها هي المسميات، فهذا أيضا لا ينازع فيه أحد من العقلاء، وأرباب القول الأول لا ينازعون في هذا، بل عبروا عن الأسماء هنا بالتسميات، وهو أيضا لا يمكنهم النزاع في أن الأسماء المذكورة في الكلام، مثل قول: يا آدم، يا نوح، يا إبراهيم، إنما أريد نداء المسمين بهذه الأسماء»(3).

والذي قرره الغزالي وتبعه على ذلك الرازي هو نافع في معرفة معاني تلك الألفاظ في أصل وضع اللغة، لأنها تساعد على تصور هذه المسألة وفهمها، لكن ليس بنافع في معرفة

---

(1) المقصد الأسنى للغزالي(ص ٢٨).

(2) لوامع البيِّنات(ص ٣).

(3) مجموع الفتاوى(٦/٢٠٣).

وجه الحق والصواب فيها؛ لأنهم قد وافقوا أصحابهم في بعض أصولهم الفاسدة، مع ما اشتملت عليه تقريراتهم من الألفاظ المجملة التي تحمل حقا وباطلا، ومن الأمور الباطلة التي هي ظاهرة الفساد.

فممَّا وافقوهم عليه هو القول بخلق الأسماء، والتي هي التسميات عندهم يقول الغزالي: ((فإن قيل: إنما اضطر القائلين بأن الاسم هو المسمى إلى القول به الحذر من أن يقول: الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح، فيلزمهم القول بأن الله تعالى لم يكن له اسم في الأزل؛ إذ لم يكن لفظ ولا لافظ؛ فإن اللفظ حادث[1].

فنقول: هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها؛ إذ يقال: معاني الأسماء كانت ثابتة في الأزل، ولم تكن الأسماء؛ لأن الأسماء عربية أو عجمية، وكلها حادثة، فهذا كله في اسم يرجع في معنى الذات أو صفة الذات، مثل القدوس: فإنه كان بصفة القدس في الأزل، ومثل العالم: فإنه كان عالما في الأزل))[2].

فما قرره الغزالي هنا فيه تسليم وتصريح منه بالقول بحدوث الأسماء التي هي عندهم الأقوال المؤلفة من الحروف، سواء كانت عربية أو عجمية، وقوله أن معاني الأسماء كانت ثابتة في الأزل، والأسماء لم تكن كذلك فيه تناقض عجيب؛ إذ معاني الأسماء هي من الأسماء، فكيف يحكم بأزلية المشتق منه وهي الصفات، ولا يحكم بأزلية المشتق وهي الأسماء!.

والحقيقة أن هؤلاء إذا قالوا بقدم الأسماء والتي ترجع عندهم إلى الذات، أو إلى صفة الذات، فهي عندهم قديمة باعتبار مدلولها، ومدلولها كما صرح به الغزالي هي معنى الذات أو صفة الذات، والمعتزلة تعترف بقدم الذات، وأما الصفات فلا تثبتها أصلاً، فيكون جواب الغزالي لا معنى له، بل قد سلم لهم كون الأسماء لم تكن في الأزل، وكونها حادثة، وهذا فيها موافقة ظاهرة لهم.

---

(١) وقد تقدم ذكر نحواً من هذا السبب في مقدمة المطلب.

(٢) المقصد الأسنى(ص ٣٦).

وأما الأسماء التي ترجع إلى الأفعال فقد اختلف فيها هؤلاء[1]:

- فقال قوم منهم: يوصف بأنه خالق في الأزل.
- وقال قوم بإزائهم: لا يوصف بذلك، وهذا هو الذي عليه جمهورهم.

وذكر الغزالي أن الخلاف في هذه المسألة لا أصل له؛ إذ الخالق يطلق لمعنيين[2]:

- أحدهما: ثابت في الأزل قطعاً.
- والآخر: منفي قطعاً.

فلا وجه للخلاف فيهما عند الغزالي؛ إذ السيف يسمى قاطعا وهو في الغمد، ويسمى قاطعا حال حزِّ القربة، فهو في الغمد قاطع بالقوة، وعند الحز قاطع بالفعل، فالباري سبحانه في الأزل خالق بالمعنى الأول، وهو بالمعنى الثاني غير خالق؛ أي الخلق غير صادر منه.

فما قرره الغزالي مبني على أصلهم الفاسد، الأصل الجهمي، وهو امتناع حوادث لا أول لها، فيلزم على قوله بأن الله كان معطلا عن الفعل والخلق بالمعنى الأول الذي ذكره، ثم صار فاعلا وخالقا على المعنى الثاني، فليس هناك شيء جديد أتى به إمامهم الغزالي، فالجميع متفقون على تعطيل أسمائه الحسنى المشتقة من أفعاله المتعلقة بمشيئته وقدرته، وهذا من أبطل الباطل كما سبق بيان ذلك.

القول الثالث: وهو المنقول عن أبي الحسن الأشعري، وهو أنه قسَّم الأسماء إلى ثلاثة أقسام على نحو مذهبه في الصفات[3]:

---

(١) انظر: المصدر نفسه(ص ٣٦).

(٢) انظر: المقصد الأسنى(ص ٣٧).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني(ص ١٤٣)، والجامع لشعب الإيمان للبيهقي(١/٢٤٧)، والمقصد الأسنى للغزالي(ص ٢٧).

القسم الأول: ما يقال فيه أن الاسم هو المسمى؛ وهو ما دلت التسمية به على وجوده دون معنى زائد عليه، كقول القائل: الله موجود، وذات، وقديم، وإله، ومالك، وأمثال ذلك.

القسم الثاني: ما يقال فيه أن الاسم غير المسمى؛ وهو ما دلت التسمية به على فعل، كاسم الخالق، والرازق، فهما يدلان على الخلق والرزق وهما غيره.

القسم الثالث: ما لا يقال فيه هو المسمى ولا هو غير المسمى، وهو ما كان صفة قائمة بالمسمى، كالقول بأنه عالم، وقادر، فإنهما يدلان على صفتي: العلم، والقدرة، وهما حيث لا يقال هو المسمى نفسه ولا غيره، وهذا مبني عندهم على مسألة الصفات حيث يقولون: إن صفات الله لا يقال هي الله، ولا غيره.

وهذا المذهب وإن كان هو المشهور من مذهب الأشعري، وهو الذي يحكيه عنه جمهور أصحابه، إلا أن ابن فورك يذكر عنه في مقالاته أن المعروف من مذهبه أنه يقول إن الاسم ليس هو المسمى، وأنه هو الذي نص عليه في كثير من كتبه، على خلاف ما ذهب إليه أصحابه من الاسم هو المسمى.

يقول ابن فورك: «أمَّا المعروف من مذهبه في معنى الاسم، والذي نص عليه في كثير من كتبه منها: "نقض أصول الجُبَّائي[1] والبلخي[2]" أن الاسم ليس هو المسمى على

---

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ معتزلة البصرة وكبيرهم، فإليه انتهت رئاسة المعتزلة في البصرة في زمانه، وهو الذي تربى في حجره أبو الحسن الأشعري وتتلمذ عليه، إذ كان زوج أمه، لخص طرق أصحابه المعتزلة، وكان رأسا في الفلسفة والكلام. توفي سنة(٣٠٣هـ). انظر: الفهرست لابن النديم(٢١٧/٥)، وتاريخ الإسلام للذهبي(١٢٧/٢٣)، والأنساب للسمعاني(١٧/٢).

(٢) لعل المقصود به هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، رأس الطائفة الكعبية، وهم من معتزلة بغداد، وكان الكعبي من رؤوس معتزلة بغداد، إليه انتهت رئاسة الاعتزال في وقته في بغداد، كان متصلبا في التجهم والاعتزال. توفي سنة(٣١٩هـ). انظر: الفهرست لابن النديم(٢١٩/٥)، وتاريخ الإسلام للذهبي(٥٨٤/٢٣)، والأنساب للسمعاني(٨٠/٥).

خلاف ما ذهب إليه المتقدمون من أصحاب الصفات...-إلى أن قال-: ونقض في كتاب التفسير على الجُبَّائي إنكاره على من ذهب من قدماء أصحاب الصفات إلى أن الاسم هو المسمى، وقال في عقب ذلك: إني لم أنكر عليه ذلك لأجل أني أذهب إلى أن الاسم هو المسمى، وإنما أنكرت ذلك لأنه قصد أن يفسد ذلك مما لا يصح على مذهبه، ولا يطرح على قواعده... ››[1].

فهذا ما حكاه عن ابن فورك وقد جعل مذهبه هذا هو المشهور عنه فيما نص عليه في كثير من كتبه، وهذا بخلاف ما يحكيه عن جمهور أصحابه من التفصيل الذي ذكره، بل هناك من أصحابه من حكى عنه أن ذهب إلى القول الأول، فمن ذلك ما حكاه عنه البغدادي فقال -تحت المسألة الأول في معنى الاسم وحقيقته-: ‹‹اختلفوا في الاسم: فقال أكثر أصحابنا: إنه المسمى، والعبارات عنه تسميات له، وقد نص أبو الحسن الأشعري على هذا القول في كتاب تفسير القرآن››[2].

لكن ذكر عقبه أن ذهب إلى التفصيل على نحو مذهبه في الصفات فقال: ‹‹وذكر في كتاب الصفات أن الاسم هو الصفة وقسمه تقسيم الصفات››[3].

والذي يظهر -والله أعلم- أنه قد تعددت طريقة الأشعري في هذه المسألة في كتبه، وقد يكون الذي استقر عليه هو مذهب التفصيل.

وأصحاب هذا القول الثالث قد ذكر ابن تيمية أنهم شاركوا أصحابهم في أصلهم الفاسد في أن الأسماء الحسنى هي التسميات، والتعبير عنها بالأسماء إنما هو توسعا في العبارة، كما وافقوهم في أن المراد بالاسم الذي هو ‹‹ألف سين ميم›› هو مسمى الأسماء.

يقول ابن تيمية: ‹‹فأما اسم هذه الأسماء ‹‹ألف سين ميم›› فلا هو المسمى الذي هو الذات، ولا يراد به المسمى الذي هو الذات، ولكن يراد به مسماه الذي هو الأسماء،

---

(١) مقالات الأشعري لابن فورك(ص ٣٨).

(٢) أصول الدين للبغدادي(ص ١٣٧).

(٣) المصدر نفسه.

كأسماء الله الحسنى في قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[1] فلها هذه الأسماء الحسنى التي جعلها هي التسميات، وجعلوا التعبير عنها بالأسماء توسعا، فخالفوا إجماع الأمم كلهم من العرب وغيرهم، وخالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول.

والذين شاركوهم في هذا الأصل وقالوا: الأسماء ثلاثة قد تكون هي المسمى، وقد تكون غيره، وقد تكون لا هي هو ولا غيره، وجعلوا الخالق والرازق ونحوها غير المسمى، وجعلوا العليم والحكيم ونحوهما للمسمى: غلطوا من وجه آخر؛ فإنه إذا سلم لهم أن المراد بالاسم الذي هو «ألف سين ميم» هو مسمى الأسماء؛ فاسمه الخالق هو الرب الخالق نفسه، ليس هو المنفصلة عنه، واسمه العليم هو الرب العليم الذي العلم صفة له، فليس العلم هو المسمى، بل المسمى هو العليم، فكان الواجب أن يقال على أصلهم: الاسم هنا هو المسمى وصفته، وفي الخالق الاسم هو المسمى وفعله، ثمَّ قولهم إن الخلق هو المخلوق وليس الخلق فعلا قائما بذاته قول ضعيف، مخالف لقول جمهور المسلمين»[2].

---

(١) سورة الأعراف الآية(١٨٠).

(٢) مجموع الفتاوى(٦/٢٠١).

الرد والمناقشة

أولاً: الحق في هذه المسألة أن يقال: أن الاسم للمسمى، وهذا الذي عليه جمهور أهل السنة، وهو الذي أرشد إليه الإمام ابن جرير الطبري بقوله: ((وحسب امرئٍ من العلم به والقول فيه أن ينتهي إلى قول الله ﷻ ثناؤه الصادق وهو قوله: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾[2]))[3].

قال ابن تيمية عقبه: ((وهذا القول بأن الاسم للمسمى، وهذا الإطلاق اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيره))[4].

ودل على هذا القول أيضا من السنة: قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً»[5]، وقوله ﷺ: «لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، وأنا الماحي الذي يمحوا الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يُحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»[6].

وإذا قيل لهم: الاسم أهو المسمى أم غيره؟ فصَّلوا؛ فقالوا: ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى[7]، وإذا قيل: إنه غيره، قالوا: لفظ غير من الألفاظ المجملة، وهي تحتمل حقا وباطلا، والواجب في هذا الباب هو الاستفصال حتى يزول الإشكال.

---

(١) سورة الإسراء الآية(١١٠).

(٢) سورة الأعراف الآية(١٨٠).

(٣) صريح السنة للطبري(ص ٢٦).

(٤) مجموع الفتاوى(١٨٧/٦).

(٥) أخرجه البخاري برقم(٢٧٣٦)(كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثُّنيا في الإقرار والشروط التي يتعارفها الناس بينهم) ، ومسلم برقم(٢٦٧٧)(كتاب الذكر والدعاء، باب في أسماء الله تعال وفضل من أحصاها).

(٦) تقدم تخريجه(ص٦١٣).

(٧) انظر: مجموع الفتاوى(٢٠٧/٦).

يقول ابن أبي العز الحنفي: ((وكذلك قولهم: الاسم عين المسمى أو غير؟. وطالما غلط كثير من الناس في ذلك وجهلوا الصواب فيه:

- فالاسم يراد به المسمى تارة.
- ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى.

فإذا قلت: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حمده، ونحو ذلك: فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحمن من أسماء الله تعالى، ونحو ذلك: فالاسم هاهنا للمسمى، ولا يقال غيره؛ لما في لفظ الغير من الإجمال:

- فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق.
- وإن أريد أن الله سبحانه وتعالى كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه أسماء، أو حتى سمَّاه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى))[1].

ثانيا: في الجواب عن حججهم:

- **فأما عن الحجة الأولى:** فيقال لهم: إن هذا وأمثاله حجة عليكم، وللناس فيه قولان معروفان[2]:

القول الأول: قول من قال أن الاسم هنا صلة، والمراد: سبح ربك، وتبارك ربك، وإذا قيل هو صلة فهو زائد لا معنى له، فيبطل قولهم إن مدلول لفظ اسم ((ألف سين ميم)) هو المسمى، فإنه لو كان له مدلول مراد لم يكن صلة[3].

---

(١) شرح الطحاوية(١/١٠٢)، وانظر: بدائع الفوائد لابن القيِّم(١/٣١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٦/١٩٨)، وتفسير الطبري(١٥/٣٠)، ومعالم التتريل للبغوي(٨/٣٩٩)، وزاد المسير لابن الجوزي(٩/٨٧)، والتسهيل لابن جُزيّ(٢/٥٦٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٦/١٩٩).

والعجيب أن بعض أئمة الأشاعرة يجعلون الاسم هاهنا صلة، وهم مع ذلك يقررون بأن الاسم هو المسمى عينه وذاته، كما قرر ذلك ابن عطية[١] في تفسيره، وكذا أبو عبد الله القرطبي في جامعه.

يقول ابن عطية -تحت تفسيره لسورة الأعلى-: ((والاسم الذي هو: ((ألف سين ميم)) يأتي في مواضع من الكلام الفصيح يراد به المسمى، ويأتي في مواضع يراد به التسمية نحو قوله عليه السلام: «إن لله تسعة وتسعين اسماً»، وغير ذلك، ومتى أريد به المسمى فإنما هو صلة كالزائد، كأنه قال في هذه الآية: سبح ربك؛ أي نزِّهه))[٢].

فهذا الذي وقع فيها هؤلاء هو عين التناقض والاضطراب؛ إذ كيف يقولون الاسم هو المسمى عينه وذاته، ثمَّ يجعلون الاسم هاهنا صلة زائدة لا معنى لها.

يقول ابن تيمية: ((ومن قال إنه المسمى وأنه صلة، كما قاله ابن عطية فقد تناقض فإن الذي يقول هو صلة لا يجعل له معنى، كما يقوله من يقول ذلك في الحروف الزائدة التي تجيء للتوكيد))[٣].

القول الثاني: قول من قال إن الاسم ليس بصلة، أي أنه مقصود بالذكر، فيكون المعنى تسبيح الاسم نفسه، وهذا مناقض لقولهم مناقضة ظاهرة[٤].

فإذا كان الاسم ليس بصلة؛ أي مقصود بالذكر، وهو الحق، فهو حينئذٍ يحتمل معان ذكرها أهل التفسير[٥] أهمها:

---

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب بن تمام بن عطية المحاربي الأندلسي الغرناطي المالكي، صاحب التفسير المشهور بـــ: «المحرر الوجيز»، كثيرا ما يذكر فيه قول المتكلمين، ويزعم أنه قول المحققين. توفي سنة(٥٤١هـ). انظر: السير للذهبي(٥٨٧/١٩)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٣٦١/١٣).

(٢) المحرر الوجيز(٤٦٨/٥)، وانظر ما ذكره كذلك القرطبي في تفسيره(٢١٩/٢٢).

(٣) مجموع الفتاوى(١٩٩/٦).

(٤) انظر: المصدر نفسه.

(٥) انظر: جامع البيان للطبري(٣٦٥/٢٤)، ومعالم التنزيل للبغوي(٣٩٩/٨)، وزاد المسير لابن

- أن يكون المراد بتسبيح الاسم هو تسبيح المسمى نفسه وذِكره، فإن المُسبِّح والذاكر إنما يسبح اسمه ويذكر اسمه، فيقول: سبحان ربي الأعلى، والمراد به المسمى، فالتسبيح واقع على الاسم ولكن المقصود به المسمى، وهذا هو الذي رجحه الإمام ابن جرير الطبري لورود الأخبار عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا إذا قرؤوا ذلك قالوا: سبحان ربي الأعلى[١]، ونسبه ابن الجوزي لجمهور العلماء[٢]، ومال إليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[٣].
- أن يكون المراد بتسبيح الاسم هو أن لا يسمى به غير الله ﷻ المستحق له، فيكون المعنى: نزه يا محمد اسم ربك الأعلى أن تسمي به شيئاً سواه، كما فعل ذلك المشركون من تسميتهم آلهتهم بأسماء الإله.
- أو أن يكون المراد بذلك تتريه اسمه عن الإلحاد فيه؛ لأن هذا مما يستحقه اسم الله، وهذا المعنى والذي قبله هو تابع للمراد بالآية ليس هو المقصود بها القصد الأول[٤].

فهذه أهم المعاني المذكورة هنا، والمقصود من هذا أن على كلا التقديرين من أن يكون الاسم صلة -وهو مرجوح-، أو ليس بصلة -وهو الحق-، فليس لهؤلاء الأشاعرة مستمسك فيما ادعوه من أن لفظ اسم الذي هو «ألف سين ميم» هو المسمى عينه وذاته، فلا هو المسمى الذي هو الذات، ولا يراد به المسمى الذي هو الذات، ولكن يراد به مسماه الذي هو الأسماء[٥].

الجوزي(٩/٨٧)، والتسهيل لابن جُزيّ(٢/٥٦٢).

(١) انظر: جامع البيان(٢٤/٣٦٥).

(٢) انظر: زاد المسير(٩/٨٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٦/١٩٩)، وبدائع الفوائد(١/٣٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(٦/١٩٩).

(٥) انظر: المصدر نفسه(٦/٢٠١).

- **وأما الجواب عن الحجة الثانية:** فيجيب عن استدلالهم بالآية إمام من أئمتهم الكبار وهو الرازي -وهو حجة عليهم- فيقول: «إن الآية تدل على أن اسم الإله كان حاصلاً في حق الأصنام، ومسمى الإله ما كان حاصلاً في حقهم، وهذا يوجب المغايرة بين الاسم والمسمى، ويدل على أن الاسم غير المسمى[1].

ثمَّ نقول: المراد بالآية أن تسمية الصنم بالإله كان اسما بلا مسمى، كمن يسمي نفسه باسم السلطان، وكان في غاية القلة والذِّلة، فإنه يقال: إنه ليس له من السَّلطنة إلاَّ الاسم، فكذا هنا»[2].

وقد أبطل استدلالهم بهذه الآية كذلك الغزالي إمامهم المقدم[3] ومضمون هذا الرد الذي ذكره الغزالي و الرازي: أن هؤلاء المشركين سموا أصنامهم بأسماء لا حقيقة لها ولا وجود لها إلا في أذهانهم وألسنتهم، فلا وجود لها في الأعيان، فإنهم سموها آلهة وعبدوها لاعتقادهم حقيقة الإلهية فيها، وليس لها من الإلهية شيء إلا مجرد الأسماء، فما عبدوا إلا أسماء لا حقيقة لمسمياتها[4].

- **والجواب عن الحجة الثالثة:** إن الاسم الذي هو يحي هو هذا اللفظ المؤلف من (يا و حا و يا) هذا هو اسمه، ليس اسمه هو ذاته، بل هذا مكابرة، ثمَّ لما ناداه فقال: ﴿يَـٰيَحۡيَىٰ﴾ فالمقصود المراد بنداء الاسم هو نداء المسمى، لم يقصد نداء اللفظ، لكن المتكلم لا يمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر اسمه وندائه، فيعرف حينئذٍ أن قصده نداء الشخص المسمى[5].

---

(١) وهذا القول الثاني في المسألة من أقوالهم، وسيأتي ذكره بعد قليل.

(٢) لوامع البيِّنات(ص ٩).

(٣) انظر: المقصد الأسنى(ص ٣٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(١٩٤/٦)، وبدائع الفوائد(٣٤/١).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى(١٩٢/٦).

- **وأما الجواب عن استدلالهم بقول لبيد:** فمن وجهين[1]: أحدهما: إلزامي، والثاني: توجيهٌ لقول لبيد.

أما عن الأول: فيقال لهم: أتستجيزون في العربية أن يقال: أكلت اسم العسل، يعني بذلك أكلت العسل، كما جاز عندكم: اسم السلام عليك وأنتم تريدون السلام عليك؟. فإن قالوا: نعم، فقد خرجوا من لسان العرب، وأجازوا في لغتها ما تخطئه جميع العرب في لغتها، وإن قالوا: لا، سئلوا الفرق بينهما، فلن يقولوا في أحدهما قولا إلاَّ ألزموا في الآخر مثله.

فإذاً لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأولوه: لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، و شربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب على إحالة ذلك ما ينبئ عن فساد تأويلهم ذلك، وهذا الجواب الإلزامي هو الذي أجابهم به الإمام ابن جرير الطبري[2].

وأمّا عن الثاني: وهو توجيه لقول لبيد، فيحتمل ثلاثة أوجه، كلها غير الذي قاله هؤلاء، وهي حجة عليهم لا لهم:

- **أحدهما:** أن السلام اسم من أسماء الله، فجائز أن يكون لبيد عنى بقوله: ثمَّ اسم السلام عليكما: ثمَّ الزما اسم الله وذكره بعد ذلك، ودعا ذكري؛ إذ الذي يبكي حولا كاملا فقد اعتذر، وقد جعل ابن جرير الطبري هذا القول هو الأشبه بالصواب[3].
- **الثاني:** ثمَّ تسميتي الله عليكما، كما يقول القائل للشيء يراه فيعجبه: اسم الله عليك، يعوذه بذلك من السوء، فكأنه قال: ثم اسم الله عليكما من السوء؛ أي بركة اسمه، وهذا الوجه والذي قبله مبني على أن السلام هو اسم من أسماء الله[4].

---

(١) انظر: جامع البيان لابن جرير(١/١١٩)، ومجموع الفتاوى(٦/٢٠٢).

(٢) انظر: جامع البيان لابن جرير(١/١١٩).

(٣) انظر: المصدر نفسه(١/١٢١).

(٤) انظر: المصدر نفسه(١/١٢١).

- **الثالث**: أن يكون المقصود بالسلام: التحية والتسليم؛ أي المعنى المدلول من لفظ السلام، وباسمه لفظه الدال عليه، فكأنه يقول لهم: ثمَّ سلام عليكم، فيكون مراده ثم النطق بهذا الاسم وذكره وهو التسليم المقصود، وليس مراده أن السلام يحصل عليهما بدون أن ينطق به ويذكر اسمه؛ فإن نفس السلام قول؛ فإن لم ينطق به ناطق ويذكره لم يحصل[1].

وفائدة ذكر لفظ الاسم في البيت هي: أن لبيداً أراد إيقاع التحية عليهما بعد حلول الحول، فلو قال ثم السلام عليكما كان مسلِّما لوقته الذي نطق به فيه بالبيت، والسلام دعاء وهو لا يتقيد بالزمان المستقبل، بل يقع في حينه، لكن لبيدا لَّما لم يرد إيقاع التسليم لحينه جاء بلفظ الاسم حتى يكون التسليم واقع بعد الحول، أي إنما اللفظ بالتسليم بعد الحول، فبعد الحول هو ظرف للتسليم[2].

- **وأما الجواب عما تمسكوا به من قول سيبويه فيقال**[3]: إن سيبويه إنما يتكلم باصطلاح النحويين واللغويين، فكلامه إنما هو في الألفاظ، ولهذا فهم يقسمون الكلام إلى: اسم وفعل وحرف، والاسم عندهم هو: اللفظ الدال على المسمى، فالاسم كلمة، فكيف تكون الكلمة هي المسمى، والمسمى إنما هو شخص؟!.

وكذلك إذا قالوا: اسم معرب ومبني، فمقصودهم اللفظ، ليس مقصودهم المسمى، وإذا قالوا: هذا الاسم فاعل، فمرادهم أنه فاعل في اللفظ، ومتى ذكر الخفض أو النصب أو التنوين، أو جميع ما يلحق الاسم من زيادة ونقصان، وتصغير وتكسير، وإعراب وبناء، فذلك كله من عوارض الاسم، لا تعلق لشيء من ذلك بالمسمى أصلا، فسيبويه لم يرد بلفظ الأسماء المسميات كما زعم هؤلاء، ولو أراد بذلك لفسدت صناعته.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٦/٢٠٢)، وبدائع الفوائد(١/٣٦).

(٢) انظر: بدائع الفوائد(١/٣٧) باختصار، وهذا الجواب نقله ابن القيم عن السُّهيلي، وجعله من أحد أعاجيبه وبدائعه.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٦/٢٠٢)، و بدائع الفوائد(١/٢٩).

هذا وقد جعل الرازي -إمامهم المقدم- تمسكهم بقول لبيد، وبقول سيبويه مما لا يلتفت إليه ولا يعول عليه[1]، وهذا فيه حجة عليهم.

ثالثا: دعواهم أن الأسماء التي هي الأسماء كزيد، وعمرو هي التسميات، ليست هي أسماء المسميات، فهذا باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه[2]:

فالتسمية: عبارة عن فعل المسمى، ووضعه الاسم للمسمى، كما أن التحلية: عبارة عن فعل المحلَّى، ووضع الحلية على المحلَّى[3].

والتسمية نطق بالاسم وتكلم به، ليست هي الاسم نفسه، وأسماء الأشياء هو الألفاظ الدالة عليها، ليست هي أعيان الأشياء[4].

وهذا الأمر معلوم متقرر في لغة العرب، ومما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم، وقد قرره إمام من أئمتهم وهو الغزالي فقال: «فاعلم أن كل موضوع للدلالة فله: واضع، ووضع، وموضوع له، يقال للموضوع له: مسمى، وهو المدلول عليه من حيث إنه يدل عليه، ويقال للواضع: المسمِّي، ويقال للوضع: التسمية.

يقال: سمَّى فلان ولده: إذا وضع لفظا يدل عليه، ويسمى وضعه تسمية، وقد يطلق لفظ تسمية على ذكر الاسم الموضوع؛ كالذي ينادي شخصاً، ويقول: يا زيد، فيقال: سماه، وإن قال: يا أبا بكر، يقال: كناه، وكان لفظ التسمية مشتركة بين وضع الاسم وبين ذكر الاسم، وإن كان الأشبه أنه أحق بالوضع منه بالذكر»[5].

فانظر -رحمك الله- كيف خالف هؤلاء ما هو معلوم بالضرورة من لغة العرب، ومما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم، ثم لا يقفون عند هذا الحد، بل يدعون أن الألفاظ التي هي الأقوال المؤلفة من الحروف مثل الرحمن، والرحيم، وغير ذلك أنها مخلوقة، وهي

---

(١) انظر: لوامع البيِّنات(ص ١٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١٩١/٦).

(٣) انظر: بدائع الفوائد لابن القيِّم(٣٠/١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(١٩٥/٦).

(٥) المقصد الأسنى(ص ٣٠).

التسميات عندهم، فوافقوا الجهمية بالقول بخلق الأسماء، وخرقوا إجماع السلف، وما دل عليه الكتاب والسنة، وكلام العرب، وكفى بذلك ضلالا مبينا.

رابعاً: وأما مذهب التفصيل الذي ذهب إليه الأشعري ومن وافقه، فقد حكم عليه الغزالي بأنه أبعد المذاهب عن السداد، وأجمعها بقبول الاضطراب؛ فقال: ((وأما المذهب الثالث المُقسِّم للاسم إلى ما هو المسمى، وإلى ما هو غيره، وإلى ما هوَ هو ولا هو غيره، فأبعد المذاهب عن السداد، وأجمعها بقبول الاضطراب))[1].

فهذا إمام من أئمة الأشاعرة يحكم على مذهب شيخه بالفساد، وأنه أجمع الأقوال بقبول الاضطراب، لكن الغزالي يرى أنه لو تأولنا الاسم على أن المراد به مفهومه أي مدلول الاسم -والمراد به الصفة- فإنه قد يكون هذا التقسيم صحيح، ويجوز التعبير عن ذلك كما فصل الأشعري، فيكون إطلاق ما أطلقه الأشعري وغيره على سبيل المساهلة في الإطلاق، فيجوز أن يقال أن الاسم غير المسمى والمراد به مفهوم الاسم غير المسمى؛ أي مدلول الاسم غير الدال.

فحينئذٍ يكون قول الأشعري -على حدِّ قول الغزالي-[2]: الاسم قد يكون ذات المسمى فيه خللان ويحتاج فيه إلى إصلاحين:

- أحدهما: أن يبدل الاسم بمفهوم الاسم.
- أن يبدل الذات بماهية الذات، فيقال مفهوم الاسم قد يكون حقيقة الذات وماهيتها، وقد يكون غير الحقيقة.

والحقيقة أن الغزالي قد جرنا إلى مسألة أخرى وهي مسألة الصفة هل هي الموصوف أو هي غير الموصوف، أو لا يقال هي هو أو لا هي هو، وهذا الذي دفع بعض هؤلاء النظار أن يجعل قول الأشعري مبنيا على مسألة الصفات، وهذه المسألة هي كسابقتها -أعني مسألة الاسم والمسمى-، فمنشأ الغلط فيهما هو من إطلاق ألفاظ مجملة محتملة

(١) المقصد الأسنى(ص ٣٣).

(٢) انظر: المقصد الأسنى(ص ٣٤).

لمعنيين حق وباطل، فلا يفصل في النزاع إلا بالاستفصال عن تلك المعاني، وإنزال ألفاظها عليها، وسيأتي بعد قليل ذكر الحق في هذا الباب.

المطلب الثالث

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولا: أول ما يستفاد من دراسة هذه المسألة: ظهور اختلاف الأشاعرة وتنازعهم في باب الأسماء، ويظهر ذلك من وجهين رئيسين:

أحدهما: اختلافهم في اشتراط التوقيف في باب الأسماء، فجمهورهم على أن أسماء الله ﷻ توقيفية لا مدخل للعقل فيها، ولا تدرك بالقياس، ونازعهم في ذلك إمام من أئمتهم الكبار، وهو ابن الباقلاني فوافق المعتزلة في عدم اشتراط الإذن الشرعي في هذا الباب العظيم، وأحال ذلك على حكم العقل القاصر، وتبعه على ذلك ابن العربي المالكي، فلا أدري هل سيعتذرون لهما في هذا الباب العظيم الذي لا يكاد يخفى على أحد، أم سيقولون: إن هذا اجتهاد منهما، ولا إنكار في مسائل الاجتهاد؟.

فكما يقال: أحلاهما مرٌّ، فلا وجه للعذر لهما؛ لأن باب الأسماء كأصل الصفات لا مدخل للعقل فيهما، ولا تدرك بالقياس، ومسائل الاعتقاد لا مجال للاجتهاد فيها، إنما هو الإيمان والتسليم، على ما قرره أئمة السلف رحمهم الله تعالى.

والحق أنِّي لم أجد في حدود اطلاعي إماما من أئمتهم تجرَّأ على الإنكار عليهما، وشدد عليهما القول، بل -كما سبق ذكره- أن بعضهم حاول تأويل مذهبهم فلم يفلح في ذلك.

ثم إن الذين اشترطوا التوقيف اختلفوا وتنازعوا في أخبار الآحاد: هل تُثبت بها أسماء الله الحسنى أم لا؟ فاتفقوا على أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم والقطع، لكن اختلفوا في الاستناد إليها في إثبات أسماء الله الحسنى، وهذا مما يدلنا دلالة واضحة على اضطراب مذهب هؤلاء وتناقضهم وتنازعهم في هذه المسألة والتي قد استقر عند كثير من الناس أنهم موافقون فيها لأهل السنة والجماعة، والأمر على خلاف ذلك.

الثاني: وهي مسألة الاسم والمسمى، فمع أن هذه المسألة طويلة الذيل، قليلة النيل كما وصفها بذلك إمامهم الغزالي؛ إلا أنهم تنازعوا فيها واضطربوا في تقريرها، فجمهورهم على أن الاسم هو عين المسمى، مع ما في قولهم هذا من مخالفة ظاهرة لما

تعرفه العرب من لغتها؛ وذلك في قولهم أن لفظ «ألف سين ميم» هو ذات الشخص وعينه، إلا أن الغزالي حجتهم الكبيرة، والرازي فخرهم المقدم، خالفوهم في هذه المسألة ونازعوهم في هذا الباب، وأبطلوا حججهم التي استدلوا بها على مذهبهم، فكان في ذلك أبلغ الحجة عليهم، وعلى من جاء بعدهم، وأما عن قول شيخهم الأول ومن وافقه فقد جعله الغزالي من أبعد الأقوال عن الصواب، وأجمعها بقبول الاضطراب، وهذا التنازع والاختلاف فيما بينهم هو من علامات الفساد والبطلان -كما تقرر في غير ما موضع-.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة أن هؤلاء الأشاعرة دائما يدَّعون منازعة المعتزلة ومخالفتهم، ثمَّ هم مع ذلك يتناقضون ويوافقونهم فيما ذهبوا إليه، ففي هذا الباب -أعني باب الأسماء- وافقوا المعتزلة في أربعة مسائل:

المسألة الأولى: وهي مسألة خلق الأسماء، وقد صرحوا بحدوثها وخلقها؛ لأنها من ألفاظ القرآن، وألفاظ القرآن هي عندهم حادثة، إلا أنهم عبروا عنها بالتسميات تمويها وتلبيسا على من لا يعرف حقيقة مذهبهم.

المسألة الثانية: موافقتهم للمعتزلة في أن الله كان في الأزل ولا اسم له ولا صفة، وذلك في الأسماء المشتقة من أفعاله ﷻ، فأين دعواهم إبطال مذهب المعتزلة في هذه المسألة، وهم قد نصروا قولهم فيها، هذا عين الاضطراب والتناقض.

المسألة الثالثة: وهي نفيهم لمعاني الأسماء التي زعموا أنها مما توهم النقص المخالف للتعظيم والإجلال؛ حيث جعلوا الواجب عندهم هو تأويلها وتحريفها عن معانيها الحقيقية دفعا للإيهام، وذلك كالصبور، والشكور، والحليم، والرحيم، وأمثال ذلك.

المسألة الرابعة: وهي خاصة بمن سمى الله من طريق القياس العقلي، كما ذهب إلى ذلك الباقلاني وتبعه على ذلك ابن العربي، فهؤلاء وافقوا المعتزلة في إحالة ذلك على حكم العقل، ويلزم على قولهم هذا كذلك القول بالتحسين والتقبيح العقلي موافقة للمعتزلة، وإلا كانوا متناقضين.

فعندئذ فلم يبق معهم وجه ألبتة في دعواهم منازعة المعتزلة ومخاصمتهم في هذا الباب، إلا الدعاوى الظاهرة التي لا تغني من الحق شيئا.

ثالثا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة أن هؤلاء الأشاعرة دائما يشنعون على من يرموهم بالحشوية وهم يقصدون بذلك أهل السنة والجماعة، وأئمة أتباع السلف، ويرموهم بالقبائح والعظائم، وتجدهم في المقابل يبرؤون أصحابهم، ويسعون جهدهم في خلق المعاذير لهم إن رأوا في أقوالهم ما يخالف العقل والسمع، ففي هذه المسألة التي معنا – وهي مسألة الاسم والمسمى– رأى بعضهم أن من أهل السنة والجماعة من أطلق القول بأن الاسم هو المسمى عينه وذاته، فظن أن مرادهم بذلك: هو أن اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص المسمى به، بل جعلوا هذا صريح قولهم واعتقادهم، حتى زعموا أنه يلزم على قولهم أن من قال: نار: احترق، ومن قال سم: مات، فجعلوا هذه من الحماقات التي قال به أولئك الأئمة والأعلام، وفي المقابل يبرِّؤون أصحابه من هذه الحماقة، وهم قد وقعوا في حماقات وضلالات من جنس هذه الحماقة، أو أشد منها.

وكان الذي نسب هذه الشناعة إلى أولئك الأئمة هو أبو عبد الله القرطبي قائلا على لسان علمائه: «قالوا: وقد غلط من قال: إن الاسم هو المسمى حقيقة، كما قالته طوائف من جُهَّال الحشوية؛ فإنهم صرحوا بذلك واعتقدوه، حتى أُلزموا على ذلك أن من قال: سم: مات، ومن قال: نار: احترق، ومن قال: حلو: امتلأ فمه حلاوة.

وأمَّا من قال من النحويين والمتكلمين: الاسم هو المسمى فحاشاهم أن يريدوا هذه الحماقة، وإنما أرادوا أنه هو من حيث إنه لا يدل إلا عليه، ولا يفيد إلا هو»[1].

فانظر –رحمك الله– كيف نسبوا هذه الحماقة إلى من وصفوهم بجهَّال الحشوية، وهم يريدون بذلك قطعا أولئك الأئمة، لأنهم هم الذين اشتهر عنهم القول بذلك، وبرَّؤوا أئمة أصحابهم منها، وهم قد وقعوا في حماقات وضلالات قد خالفوا فيها اللغة و العقل والسمع.

يقول الإمام ابن تيمية مُبرِّأً أولئك الأئمة من هذه الشناعة، ومُبيِّناً مقصودهم ومرادهم: «وهؤلاء الذين قالوا: إن الاسم هو المسمى لم يريدوا بذلك أن اللفظ المؤلف

(١) الأسنى للقرطبي –ت: عرفان بن سليم–(ص ٣٧).

من الحروف هو نفس الشخص المسمى؛ فإن هذا لا يقوله عاقل، ولهذا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال: نار: احترق لسانه، ومن الناس من يظن أن هذا مرادهم، ويُشنِّع عليهم، وهذا غلط عليهم، بل هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ، بل هو المراد باللفظ؛ فإنك إذا قلت: يا زيد، يا عمر، فليس مرادك دعاء اللفظ، بل مرادك دعاء المسمى باللفظ، وذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو المراد بالاسم هو المسمى.

وهذا لا ريب فيه إذا أخبر عن الأشياء فذكرت أسماؤها، فقيل: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾[(١)]، ﴿ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[(٢)]، ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾[(٣)]، فليس المراد أن هذا اللفظ هو الرسول، وهو الذي كلمه الله، وكذلك إذا قيل: جاء زيد، وأشهد على عمرو، وفلان عدل، ونحو ذلك، فإنما تذكر الأسماء، والمراد المسميات، وهذا هو مقصود الكلام))[(٤)].

فأولئك الأئمة الأعلام لما أطلقوا القول بأن الاسم هو المسمى، كان أصل مقصودهم صحيح، وهو أنه يراد به المسمى، وأنه إذا ذكر الاسم فالإشارة إلى مسماه، وإذا قال العبد: حمدت الله، ودعوت الله، وعبدت الله، فهو لا يريد إلا أنه عبد المسمى بهذا الاسم[(٥)].

وأما هؤلاء الأشاعرة الذين قالوا: إن الاسم هو المسمى، فلم يقتصروا في كلامهم على أن أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام فالمراد بها المسميات، كما قرروه في بعض المواضع؛ إذ لا يمكن أن ينازعهم في ذلك أحد؛ لأن معنى ذلك واضح بين، لكن لم يقتصروا على ذلك، ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم؛ لما في قولهم

---

(١) سورة الفتح الآية(٢٩).

(٢) سورة الأحزاب الآية(٤٠).

(٣) سورة النساء الآية(١٦٤).

(٤) مجموع الفتاوى(١٨٨/٦).

(٥) انظر: المصدر نفسه(١٦٩/١٢).

من الأمور الباطلة: مثل دعواهم أن لفظ اسم الذي هو «ألف سين ميم» معناه ذات الشيء ونفسه، وأن الأسماء التي هي الأسماء مثل: زيد وعمرو هي التسميات، ليس هي أسماء المسميات، وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه، ومثل دعواهم القول بخلق التسميات، ومثل نفيهم لمعاني الأسماء التي هي مشتقة من أفعاله، وأمثال ذلك[1].

فإذا تبين ذلك، فمن هو الأولى بالتشنيع والتقبيح، أهم أولئك الأئمة الأعلام، أم هؤلاء الأشاعرة؟! فالفرق بين قول أولئك الأئمة الأعلام وبين قول هؤلاء الأشاعرة كما هو الفرق بين الثرى والثريا، وقول هؤلاء الأشاعرة هو الأولى بالتشنيع والتقبيح والتضليل، لما في قولهم من الأمور الباطلة المخالفة لصريح العقل، وصحيح النقل.

رابعاً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة سلامة منهج أهل السنة والجماعة من الاضطراب والاختلاف في هذا الباب العظيم، وذلك راجع لتمام وقوفهم عند نصوص القرآن والسنة، فسموا الله بما سمى به نفسه، وبما سماه به رسوله ﷺ، وأثبتوا معاني أسمائه ولم يلحدوا فيها بتحريفها عن معانيها الحقيقية، ولم يفرقوا بين ما جاء في الأخبار المتواترة وبين أخبار الآحاد، فالباب عندهم واحد، والسنة عندهم يدخل فيها المتواتر والآحاد، فقبلوا ما جاء في أحاديث الآحاد الثابتة عن رسول الله ﷺ، ولم يردوها كما ردها هؤلاء، بل آمنوا بها وصدقوا بما فيها.

وأما عن مسألة الاسم والمسمى فجعلوا القول فيها من البدع المحدثة التي لم يتكلم فيها السلف الصالح، ووقفوا عند النصوص الشرعية، وقالوا كما قال الله ﷻ: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[2]، وكما قال أيضا: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[3]، وقالوا كما قال رسوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً»[4].

---

(١) انظر: المصدر السابق(٦/١٩١) بتصرف.

(٢) سورة الإسراء الآية(١١٠).

(٣) سورة الأعراف الآية(١٨٠).

(٤) سبق تخريجه(ص٦٣١).

لكنهم مع ذلك فإنهم لا يسكتون عن الأقوال المنكرة، بل يردونها على أصحابها، متمسكين في ذلك بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وبما قاله الصحابة والأئمة، فسلموا بذلك من البدعة والفرقة، وكانوا بحق هم أهل السنة والجماعة، والله يهدي من يشاء إلى صراطه المستقيم.

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في الصفات العشرين، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

ويشتمل على تمهيد وأربعة مطالب

تمهيد

اختلاف الأشاعرة في تقسيم الصفات في الجملة

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في الصفات النفسية

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في الصفات السلبية

المطلب الثالث

اختلاف الأشاعرة في الصفات العقلية

المطلب الرابع

ما يستفاد من دراسة ذلك

تمهيد

اختلاف الأشاعرة في تقسيم الصفات في الجملة

اختلاف الأشاعرة وتنازعهم في تقسيم الصفات مبني على اختلافهم في ثبوت الصفات أو عدم ثبوتها، فالمتقدمون منهم لمَّا كان من مذهبهم في الجملة هو إثبات الصفات الخبرية الذاتية السمعية كالوجه واليدين، والعينين، وأمثال ذلك، ونحو ذلك، فقد اصطلحوا على تقسيم للصفات لم يرتضه أصحابهم المتأخرين ممن نازعوهم في ثبوت مثل هذه الصفات، وإن كانوا جميعا قد اشتركوا في ثبوت الصفات السبع والتي يسمونها بصفات المعاني أو المعنوية، مع تنازعهم في طرق ثبوت بعض هذه الصفات، هل هي ثابتة بالسمع فقط دون العقل، أم بهما جميعا؟ وذلك كالصفات التي يطلقون عنها أنها من صفات الكمال، كالسمع، والبصر، والكلام، بل وقد تنازعوا حتى في طرق ثبوت باقي الصفات -والتي جعل جمهور متأخريهم ثبوت السمع ومعرفة صدق الرسول ﷺ متوقف على ثبوتها ومعرفتها، كالصفات الأربعة الباقية وهي العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة - هل هي ثابتة بالعقل دون السمع، أم بهما جميعا، أم بالضرورة والبديهة؟ وهناك منازعات وقعت فيما بينهم في ثبوت بعض المعاني كالأحوال والتي يطلق عليها بعضهم بالصفات المعنوية، كما تنازعوا في بعض الصفات في أيٍّ قسم من الأقسام تندرج، ونحو ذلك مما سأفصل الكلام فيه -إن شاء الله ﷻ-.

فالتقسيم الذي درج عليه متقدمو الأشاعرة في الصفات -في الجملة- ينقسم إلى قسمين رئيسين:

أحدهما: الصفات الذاتية: وهي ما استحقه سبحانه فيما لم يزل ولا يزال.

الثاني: الصفات الفعلية: وهي ما استحقه فيما لا يزال دون الأزل.

والصفات الذاتية قسموها باعتبار الدليل إلى قسمين:

- **أحدهما**: صفات دليلها العقل، مع ورود السمع بها، كالصفات السبع: الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والبقاء -على اختلاف فيه --، ويقولون عن هذه الصفات: هي زائدة على مسمى الذات،

وأما الصفات الذاتية الأخرى التي دليلها العقل مع ورود السمع بها، فلا يطلقون عنها أنها زائدة على الذات، بل هي تدل على الذات نفسها، وذلك كوصف الواصف له بأنه شيء، وذات، وموجود، وقديم -على اختلاف فيه-، وإله، وملك، وقدوس، ونحو ذلك.

- **الثاني**: صفات خبرية محضة لا مجال للعقل فيها، كالوجه، واليدين، والعينين، والقدمين، وأمثال ذلك، فهذه دليلها السمع والخبر فقط.

والصفات الفعلية هي كذلك منقسمة عندهم باعتبار الدليل إلى قسمين:

- **أحدهما**: صفات دليلها العقل، مع ورود السمع بها، وذلك كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، والعفو، والإحسان، والعقوبة، ونحو ذلك.
- **الثاني**: صفات فعلية خبرية محضة، لا مجال للعقل فيها، وذلك مثل صفة الاستواء، والنزول، والإتيان، والمجيء، وأمثال ذلك.

فهذا ملخص تقسيمهم في هذا الباب، وهذا التقسيم بهذه الطريقة قد صرح به البيهقي كما في كتابيه: «الاعتقاد»، و«الأسماء والصفات»(١)، ومعنى ذلك هو موجود ضمن كلام وتقريرات متقدمي الأشاعرة(٢).

ويذكر ابن تيمية أن متقدمو الكلابية والأشعرية اصطلحوا على تقسيم آخر للصفات وهو قريب من التقسيم الأول من حيث المعنى، وإن اختلفت العبارات.

فقسموا الصفات اللازمة إلى قسمين(٣):

- **أحدهما**: الصفات الذاتية -ويسميها بعضهم بالنفسية-: وهي ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، وذلك كوصفه بأنه شيء، وموجود -على

---

(١) انظر: الاعتقاد(ص٦١)، والأسماء والصفات(١/٢٧٦).

(٢) انظر: مقالات الأشعري لابن فورك(ص ٤٠)، والإنصاف للباقلاني(ص ٢٥)، والتمهيد له (ص٢٩٨)، وأصول الدين للبغدادي(ص ١٤٣)، ولمع في الاعتقاد -ضمن ثلاث رسائل في العقيدة- للقشيري(ص ١٦٨).

(٣) انظر: درء التعارض(٣/٣٢٩)، وانظر: المصدر نفسه(٣/٢١، ٢٥، ٣٢١، ٣٢٤).

اختلاف فيما بينهم فيه-، والقدم -على اختلاف فيه فيما بينهم-، وكونه قائما بنفسه، وأمثال ذلك، فلا يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس، وموجودة، ونحوها.

- **الثاني**: الصفات المعنوية: وهي ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، وذلك كالحياة، والعلم، والقدرة، ونحو ذلك، فإنه يمكن تصور الذات مع عدم تقدير هذه الصفات.

وقد يوافقهم على بعض تلك الأقسام بعض أئمة الأشاعرة المتأخرين، كما نجد ذلك عند الرازي وغيره؛ فإنه قسم الصفات إلى ثلاثة أقسام[1]:

- **القسم الأول**: صفات ذاتية: وهي عنده الألقاب الدالة على الذات كالموجود، والشيء، والقديم، ويذكر الرازي أن أئمته ربما جعلوا الألفاظ الدالة على السلوب من هذا الباب، كقولهم: واحد، وغني، وقدوس، ونحو ذلك.

وهذه طريقة الجويني؛ حيث يقول بعد تقريره للوحدانية: ((وهذه جمل كافية في إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية، وقد ضمناها وأدرجناها فيما يستحيل على الباري تعالى؛ حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض، ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الأجسام، وما ذكرناه يغني عن كثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على الباري تعالى..- إلى أن قال -: وكل ما ذكرناه أحد قسمي الصفات الواجبة، وهي النفسية منها، فأما المعنوية فها نحن نبتديها...))[2].

فالجويني يقرر أن كل ما يدل على نفي ما يستحيل على الرب ﷻ فهو أحد قسمي الصفات الواجبة، وهي الصفات النفسية، والقسم الآخر: وهي الصفات المعنوية وهي عند الرازي القسم الثاني كما يأتي:

---

(١) انظر: لوامع البيِّنات(ص ٢٤).

(٢) الإرشاد للجويني(ص ٥٩-٦٠).

- **القسم الثاني**: الصفات المعنوية: والمراد بها الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى، كقولهم: عالم، وقادر، وحيّ، وأمثال ذلك.
- **القسم الثالث**: الصفات الفعلية: والمراد بها الألفاظ الدالة على صدور أثر من الآثار عن قدرة الله -هكذا يقول الرازي-.

فهذا مجمل تقسيم الرازي، و لم يذكر الصفات الخبرية الذاتية؛ لأن من مذهبه التوقف فيها نفيا وإثباتا، كما هو مذهب الآمدي كذلك -وسيأتي التفصيل فيها في مبحث خاص بها -، وله تقسيمات أخرى هي قريبة من هذا التقسيم، كما أن له تقسيم آخر قد وافق فيه تقسيم الفلاسفة[(١)].

والتقسيم الذي ذكره الرازي يشبه تماما تقسيم البغدادي؛ حيث أن البغدادي لما تكلم على أقسام الأسماء من طريق المعنى قسمها إلى ثلاثة أقسام[(٢)]:

- قسم منها يستحقه لذاته: كوصفه بأنه شيء، وموجود، وذات، ونحو ذلك.
- وقسم منها يستحقه لمعنى قائم به: كالحي، والعالم، والقادر، والمريد، والمتكلم، والسميع، والبصير.
- وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله: كالخالق، والغافر، ونحو ذلك، وهذا إنما يستحقه فيما لا يزال دون الأزل -كما هو مذهب متقدميهم-.

وأما عن متأخري الأشاعرة فقد اصطلحوا على تقسيم الصفات إلى أربعة أقسام، ومجموعها عشرون صفة[(٣)]:

- **أحدها**: الصفات الذاتية -ويسمونها بالصفات النفسية-: وهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، وبعضهم عرفها

---

(١) انظر: الرازي وآراؤه الكلامية للزركان(ص ٢٢٤).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١٤٣).

(٣) انظر: شرح أم البراهين للسنوسي(٢٤)، وهداية المريد للقاني(١/٣١٤)، ورائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة(ص ٤٥)، وجامع زبد العقائد التوحيدية لولد عدلان(ص ٤)، وشرح الصاوي على الجوهرة(ص ١٤٣)، وتحفة المريد للباجوري(ص ٦٢).

بقوله: هي الواجبة للذات مدة وجودها غير معللة بعلة، وهي عندهم صفة واحدة: وهي صفة الوجود.

- **الثاني**: الصفات السلبية: وهي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق بالله ﷻ، وهي مقابل الصفات الثبوتية، وهي خمسة: القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، وقيامه تعالى نفسه، والوحدانية.

ويذكرون أن الصواب عدم انحصار جزئياها، وأن الاقتصار في ذكر هذه الخمسة لأنها من أمهاها، وليس الحصر فيها دليل عقلي ولا نقلي[1].

- **الثالث**: صفات المعاني: وهي الصفات العقلية السبعة، ويسموها بالصفات الثبوتية الوجودية: وهي القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، ويطلقون على هذه الصفات أنها زائدة على الذات، ردًّا على النفاة من المعتزلة وغيرهم.

- **الرابع**: الصفات المعنوية: وهي فرع عن الصفات العقلية السبعة، وهي: كونه قادرا، وكونه مريدا، وكونه عالما، وكونه حيا، وكونه سميعا، وكونه بصيرا، وكونه متكلماً، وهذا القسم مبني على ثبوت الأحوال، والخلاف في ثبوها قائم بين الأشاعرة.

ولهذا من لم يثبت الأحوال لم يعدَّ هذا القسم من الصفات الزائدة، كما ذكر ذلك اللقاني؛ حيث يقول: «ولم أذكرها على أنها من الصفات الزائدة على ما سبق كما فعل البعض؛ لأن عدِّ هذه الصفات مما يجب له تعالى زيادة على صفات المعاني إنما يتمشى على قول مثبتي الأحوال»[2].

فهذا ملخص تقسيم متأخري الأشاعرة للصفات، وقد ظهر لي من خلال وقوفي على أكثر كتب الأشاعرة في هذا الباب أن أول من صرح بهذا التقسيم بهذه الطريقة هو

---

(١) انظر: هداية المريد(١/٣٢٣).

(٢) هداية المريد للقاني(١/٤٠٤).

السنوسي كما في «شرح أم البراهين»[(١)]، وهو مستمد من كتب أئمته السابقين الذين هم العمدة عنده، وعند غيره ممن جاء بعده؛ ككتب الجويني، والرازي، والآمدي، وغيرهم، وبعضه مستمد من كتب أئمتهم الأوائل الذين كانوا قبل الجويني، ولهذا فإن مخالفتهم لأئمتهم الأوائل في التقسيم ظاهرة؛ حيث لا نجد عند هؤلاء ذكرُ قسمٍ للصفات الخبرية الذاتية، وكذا الصفات الفعلية اللازمة الخبرية، فخالفوا أئمتهم السابقين فلم يثبتوها قسما آخر من أقسام الصفات، وإن كان أئمتهم المتقدمين هم مغلِّطة في تقسيمهم للصفات إلى: ذاتية، ومعنوية، وفعلية؛ حيث لا يوجد عندهم فعل قائم بذات الرب ﷻ وذلك بناء على أصلهم الفاسد: امتناع قيام الحوادث بذات الرب – سبحانه وتعالى –، ونفي ما يقوم بذات الرب ﷻ بمشيئته وقدرته.

يقول الإمام ابن تيمية: «والفريقان[(٢)] يقسمون الصفات إلى: ذاتية وفعلية، أو ذاتية ومعنوية وفعلية، **وهم مغلِّطة**؛ فإنه لا يقوم به عندهم فعل، ولا يكون عندهم صفة فعلية»[(٣)].

ويقول أيضا: «ومن قال الصفات تنقسم إلى صفات ذاتية فعلية، ولم يجعل الأفعال تقوم به فكلامه فيه تلبيس؛ فإنه سبحانه لا يوصف بشيء لا يقوم به، وإن سلم أنه يتصف بما لا يقوم به، فهذا هو أصل الجهمية الذين يصفونه بمخلوقاته، ويقولون: إنه متكلم، ومريد، وراض، وغضبان، ومحب، ومبغض، وراحم، لمخلوقات يخلقها منفصلة عنه، لا بأمور تقوم به»[(٤)].

فهؤلاء الأشاعرة جميعاً يصفونه بأنه: خالق، ورازق، ومحي، ومميت، وعادل، ومحسن، وأمثال ذلك من الصفات الفعلية، من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني، بل

---

(١) انظر: شرح أم البراهين للسنوسي(ص ٢٠)، وانظر: شرح صغرى الصغرى له (ص ١٤-٢٥).

(٢) يعني بالفريقين المعتزلة والأشاعرة فالكلام متصل بما قبله.

(٣) مجموع الفتاوى(٦/٣١٨).

(٤) شرح الأصبهانية(ص ٤٨٦).

يقوم بغيره، بناء على أن الخلق عندهم هو المخلوق، ويتأولون من مثل هذه الصفات وذلك استنادا إلى الأصل الجهمي: امتناع حوادث لا أول لها، فهؤلاء جميعا مشتركون في نفي الصفات الفعلية التي تقوم بمشيئته واختياره، ولهذا فهم يذكرون أن صفات فعله بائنة منه كما ذكر ذلك البيهقي بقوله: «ونعتقد في صفات فعله أنها بائنة عنه سبحانه ولا يحتاج إلى فعله إلى مباشرة»[1].

وتقسيمهم للصفات إلى: ذاتية، وفعلية، ومعنوية، إنما أخذوه من الجهمية المعتزلة، وهؤلاء ينفون قيام الصفات بالرب ﷻ، ويقولون: إن المراد بالصفات هي الأخبار التي يخبر بها عنه، وليست معاني تقوم به، وأولئك أيضا يقولون: صفات الأفعال لا تقوم به، لكن يخبر بها عنه، لكن تقسيمهم المذكور لا يصلح على أصلهم؛ لأن هؤلاء الجهمية والمعتزلة إذا قالوا: الصفات تنقسم إلى ذاتية وفعلية، أرادوا بذلك ما يخبر به عنه من الكلام: تارة يكون خبرا عن ذاته، وتارة عن المخلوقات، ليس عندهم صفات تقوم به، فإذا فسروا الصفات بهذا أمكنهم أن يجعلوها ثلاثة أقسام: ذاتية، ومعنوية، وفعلية، وأما أولئك الأشاعرة ومن وافقهم الذين يقولون: الصفات هي معاني قائمة بالرب ﷻ، ثم يقسمون الصفات إلى التقسيم المذكور فلا يصلح على أصلهم.

وفيما سبق ذكره يقول الإمام ابن تيمية: «والجمهور المثبتون للصفات هم في الأفعال على قولين:

- منهم من يقول: لا يقوم به فعل، وإنما الفعل هو المفعول، وهذا قول طائفة منهم: الأشعري ومن وافقه من أصحابه وغير أصحابه، كابن عقيل وغيره، وهو أول قولي القاضي أبي يعلى.

وهؤلاء يقسمون الصفات إلى: ذاتية، ومعنوية، وفعلية، وهذا تقسيم لا حقيقة له؛ فإن الأفعال عندهم لا تقوم به فلا يتصف بها، لكن يخبر عنه بها.

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي(١/٢٧٧).

وهذا التقسيم يناسب قول من قال: الصفات هي الأخبار التي يخبر بها عنه، لا معاني تقوم به، كما تقول ذلك الجهمية والمعتزلة، فهؤلاء إذا قالوا: الصفات تنقسم إلى: ذاتية وفعلية، أرادوا بذلك ما يخبر به عنه من الكلام: تارة يكون خبرا عن ذاته، وتارة عن المخلوقات، ليس عندهم صفات تقوم به، فمن فسر الصفات بهذا أمكنه أن يجعلها ثلاثة أقسام: ذاتية، ومعنوية، وفعلية.

وأما من كان مراده بالصفات ما يقوم به فهذا التقسيم لا يصلح على أصلهم، ولكن أخذوا التقسيم عن أولئك وهم مخالفون لهم في المراد بالصفات، وهذا التقسيم موجود في كلام أبي الحسن -يعني الأشعري- ومن وافقه، كالقاضي أبي يعلى، وأبي المعالي، والباجي، وغيرهم.

- والقول الثاني: أنه تقوم به الأفعال، وهذا قول السلف وجمهور مثبتة الصفات))[1].

---

(١) مجموع الفتاوى(١٦/٣٧٤).

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في الصفات النفسية

اعترف إمام من أئمتهم المتبوعين بوجود الاختلاف بين الأشاعرة في كثير من الصفات، وهو العز بن عبد السلام فقال: -وذلك في معرض الاعتراض على أصحابه الأشاعرة في إيجابهم النظر على العامة وتكفيرهم للمقلدة، وللمخالفين لهم من أهل القبلة-: ((والعجبُ أن الأشعرية اختلفوا في كثير من الصفات: كالقدم، والبقاء، والوجه، واليدين، والعينين، وفي الأحوال: كالعالمية، والقادرية، وفي تعدد الكلام واتحاده، واختلفوا في تكفير نفاة الصفات، مع اتفاقهم على كونه حيا، قادرا، سميعا، بصيرا، متكلما، فاتفقوا على كماله بذلك، واختلفوا في تعليليه بالصفات المذكورة))[1].

ومن تلكم الصفات التي اختلفوا فيها: الصفات النفسية أو الذاتية، وهي عند متقدميهم: ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، ومثلوا لها بالشيء، والقائم بنفسه، والموجود، ونحو ذلك.

وأما عند متأخريهم: فقد قصروا الصفات النفسية على صفة واحدة وهي صفة «الوجود»، وعبروا عنها بقولهم: هي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها.

ولا أدري عن دليل حصرهم للصفات النفسية في صفة الوجود مع أن أئمتهم المتقدمين لم يقصروها على هذه الصفة؟!.

ومن هذا الباب اختلفوا في الوجود هل هو عين ذات الرب ﷻ، فلا يعد من الصفات، أو هو شيء زائد على ذاته، فيعد من الصفات على قولين مشهورين[2]:

---

(١) قواعد الأحكام(١/٣٠٦).

(٢) انظر: شرح أم البراهين للسنوسي(ص ٢٠)، وهداية المريد للقاني(١/٣١٨)، وشرح الصاوي على الجوهرة(ص١٤٣)، وتحفة المريد للباجوري(ص ٦٣).

القول الأول: وهو الذي يحكيه الأشاعرة عن شيخهم الأول أنه جعل الوجود عين الذات، و لم يجعله صفة زائدة عن الذات، واعتمده من المتأخرين الصاوي، ويقولون في عدِّه صفة على المذهب فيه تسامح، وأوجبوا تأويل مذهبه بما يوافق القول بأن العينية المرادة في كلامه عدم زيادته خارجا عن الذات زيادة الحمرة على الذات المتصفة بها، لا الاتحاد في المفهوم؛ حتى يكون مفهوم الوجود بعينه نفس مفهوم الذات بعينه؛ لأنه باطل ضرورة تغاير المفهومين.

القول الثاني: وهو ما ذهب إليه الجويني، والرازي وتبعهم على ذلك جماعة من الأشاعرة من أن الوجود غير الموجود؛ ضرورة مغايرة الصفة للموصوف، فالوجود على مذهب هؤلاء زائد على الذات، فعدَّه من الصفات على منهجهم صحيح لا تسامح فيه.

ومنشأ النزاع بين الأشاعرة في هذه المسألة هو مبني عندهم على النزاع في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي أو مقول بالتواطؤ العام(1)، فاعتقد منهم من ظن أن من قال

---

(1) المتواطئ أو المتواطئة: هي الألفاظ أو الأسماء التي اتفقت في اللفظ والمعنى، وهي على قسمين: المتواطئة التواطؤ العام، والمتواطئة التواطؤ الخاص.

فالمتواطئة التواطؤ العام: هي الأسماء أو الألفاظ التي تتفاضل معانيها في جميع مواردها، كلفظ الوجود فإنه مشترك بين الخالق والمخلوق، لكن هو في الخالق أكمل وأولى، وكالبياض الذي يقال على البياض الشديد كبياض الثلج، والخفيف كبياض العاج، والثلج أولى به وأحق منه بالعاج.

وعامة المعاني -كما ذكر ابن تيمية- هي من هذا الباب، والتماثل في جميع مواردها بحيث لا تتفاضل في شيء من مواردها إمَّا قليل وإمَّا معدوم.

والأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق: كاسم الحي، والعليم، والقدير، والسميع، والبصير، وكذلك في الصفات كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، ونحو ذلك هي كلها من هذا الباب.

وأمَّا المتواطئة التواطؤ الخاص: فهي التي تتماثل وتتساوى معانيها في موارد ألفاظها ومحالِّها، وهذا النوع كما نبه عليه ابن تيمية إمَّا قليل وإمَّا معدوم، ولهذا فإن غالب الأمثلة التي وقفت عليه هي من الباب الأول، و لم أقف على أمثلة توضح هذا النوع.

وقد ذكر ابن تيمية -كما في منهاج السنة(٥٨٦/٢)- أن من جعل المتواطئة نوعين: عامة وخاصة زال عنه اللبس.

من متقدميهم أن الوجود هو عين الموجود فإنه يقول الاشتراك اللفظي، وهذا غلط بيِّن، فلا يلزم من قال من متقدميهم بهذا القول أنه يقول بالاشتراك اللفظي، بل هؤلاء يقولون: أن هذه الأسماء هي مقولة بالتواطؤ العام، فالوجود حقيقة في كل منهما، إلا أن كل منهما يختص بوجوده عن الآخر، لكن ابن الخطيب الرازي غلط على أئمته المتبوعين في هذا المسألة، فتابعه عليه الأتباع، فأصبح هذا الغلط مما يضاف إلى الرازي إمامهم المقدم والمعظم عندهم.

يقول الإمام ابن تيمية في مناظرة الواسطية: ((فلمَّا ذكَرت في المجلس أنَّ جميع أسماء الله التي سمِّي بها المخلوق كلفظ الوجود الذي هو مقول بالحقيقة على الواجب والممكن على الأقوال الثلاثة: تنازع كبيران هل هو مقول بالاشتراك أو بالتواطؤ؟: فقال أحدهما: هو متواطئ. وقال الآخر: هو مشترك؛ لئلا يلزم التركيب، وقال هذا: قد ذكر فخر الدين أن هذا النزاع مبني على أن وجوده هل هو عين ماهيته أم لا؟؛ فمن قال إن وجود كل شيء عين ماهيته قال: إنه مقول بالاشتراك، ومن قال إن وجوده قدر زائد على ماهيته قال: إنه مقول بالتواطؤ.

فأخذ الأول يرجح قول من يقول: إن الوجود زائد على الماهية؛ لينصر أنه مقول بالتواطؤ، فقال الثَّاني: ليس مذهب الأشعري وأهل السنة أن وجوده عين ماهيته فأنكر الأوَّل ذلك.

فقلت: أما متكلمو أَهل السنة فعندهم أن وجود كل شيء عين ماهيته، وأما القول الآخر: فهو قول المعتزلة إن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته وكل منهما أصاب من وجه فإن الصواب أن هذه الأسماء مقولة بالتواطؤ كما قد قررته في غير هذا الموضع وأجبت عن شبهة التَّركيب بالجوابين المعرُوفين.

انظر: مقاصد الفلاسفة له أيضاً(ص ١١)، والمبين للآمدي(ص ٧٠)، ومن كتب ابن تيمية: الجواب الصحيح(٤/٤٢٥)، والرد على المنطقيين(ص ١٩٨- ٢٠٠)، والصفدية(١/١٢٢)(٢/٦)، ومجموع الفتاوى(٣/٧٧)(٥/١٠٥، ٢٠١، ٣٢٨)(٩/١٤٥، ١٤٧)(٢٠/٤٢٧)، ومنهاج السنة(٢/٥٨٦)، ودرء التعارض(٤/٢٥٤)، ومختصر الصواعق(٤/١٤١٠).

وأمَّا بناء ذلك على كون وجود الشيء عين ماهيته أو ليس عينه: فهو من الغلط المضاف إلى ابن الخطيب؛ فإنا وإن قلنا إن وجود الشيء عين ماهيته: لا يجب أن يكون الاسم مقولا عليه وعلى نظيره بالاشتراك اللفظي فقط كما في جميع أسماء الأجناس؛ فإن اسم السواد مقول على هذا السواد وهذا السواد بالتواطؤ وليس عين هذا السواد هو عين هذا السواد إذ الاسم دال على القدر المشترك بينهما وهو المطلق الكلي؛ لكنه لا يوجد مطلقًا بشرط الإطلاق إلاَّ في الذِّهن ولا يلزم من ذلك نفي القدر المشترك بين الأعيان الموجودة في الخارج فإنَّه على ذلك تنتفي الأسماء المتواطئة وهي جمهور الأسماء الموجودة في الغالب، وهي أسماء الأجناس اللغويَّة وهو الاسم المطلق على الشَّيء وعلى كل ما أشبهه سواء كان اسم عين أو اسم صفة جامدا أو مشتقا وسواء كان جنسا منطقيًّا أو فقهيًّا أو لم يكن، بل اسم الجنس في اللغة يدخل فيه الأجناس والأصناف والأنواع ونحو ذلك، وكلها أسماء متواطئة وأعيان مسمَّياها في الخارج متميِّزة»[(١)].

فالمقصود من ذكر اختلاف هؤلاء الأشاعرة في هذه المسألة هو بيان الغلط الذي وقع فيها الرازي وتبعه على هذا الغلط جمهور متأخري الأشاعرة، فاعتقدوا أن أئمتهم السابقين الذين قالوا: إن وجود الخالق ﷻ هو عين ذات الرب ﷻ هم قائلون بالاشتراك اللفظي، فغلطوا في تعيين وتحرير محل النزاع، كما أنهم غلطوا في إضافة هذا القول —أعني القول بالاشتراك اللفظي– إلى شيوخهم الأوائل، وهذا مما يدلنا على اضطراب هؤلاء القوم في أعظم المسائل، وهي مسألة وجود الخالق ﷻ.

والحق في هذه المسألة: وهو إن كان وجود الله ﷻ هو الحقيقة الثابتة في الخارج، فليس وجوده زائد عن ماهية ذاته سبحانه وتعالى، فليس هناك شيئان، واشتراك الخالق ﷻ والمخلوق في مسمى الوجود لا يلزم منه التشبيه والتركيب، بل وجود الخالق ﷻ متميز عن وجود المخلوق، وهذه الأسماء المشتركة بين الخالق إنما هي مقولة بالتواطؤ العام وليست مقولة بالاشتراك اللفظي ، فلفظ الوجود من هذا القبيل فهو مقول بالتواطؤ العام

(١) مجموع الفتاوى(٣/١٩٠-١٩١).

بين وجود الرب ﷻ الكامل بجميع صفاته، والتي لا يلحقها نقص بوجه من الوجوه، وبين وجود المخلوق الضعيف الناقص.

يقول الإمام ابن تيمية: «...وقيل بل الوجود في الخارج هو الحقيقة الثابتة في الخارج ليس هناك شيئان وهذا قول الجمهور من أهل الإثبات وهذا قول عامة النظار من مثبتة الصفات من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم.

لكن ظن الشهرستاني والرازي والآمدي ونحوهم أن قائل هذا القول يقول إن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي ونقلوا ذلك عن الأشعري وغيره، وهو غلط عليهم فإن أصحاب هذا القول هم جماهير الخلق من الأولين والآخرين وليس فيهم من يقول بأن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي إلا طائفة قليلة»[1].

(١) منهاج السنة(٣٢/٨)

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في الصفات السلبية

تنازع الأشاعرة واختلفوا في صفتي: «القدم»، و«البقاء»:

- هل هما من صفات ذاته سبحانه وتعالى.
- أم من الصفات المعنوية.

أي هل هما صفتان زائدتان على ذاته كالصفات العقلية السبعة، أم غير زائدتين.

- أم هما من الصفات السلبية؛ أي ليس لهما معنى ثبوتي موجود؟.

كما اختلفوا أيضا في «الوحدانية»:

- هل هي صفة نفسية ذاتية.
- أم صفة ثبوتية إيجابية زائدة على الذات.
- أم صفة سلبية؟.

يقول العز بن عبد السلام: ((وقد تردَّد أصحاب الأشعري -رحمهم الله- في القدم، والبقاء: أهما من صفات السلب أم من صفات الذات؟. وقد كثرت مقالات الأشعري حتى جمعها ابن فورك في مجلدين...))[1].

(١) قواعد الأحكام(١/٣٠٤).

أولا

اختلافهم في صفة «القدم»

«القدم» عند من يجعله صفة سلبية معناه: أن وجوده -سبحانه وتعالى- غير مسبوق بالعدم، فليس تحته إلا إثبات موجود، ونفي عدم سابق[1].

وقد افترقوا فيه على ثلاثة أقوال[2]:

القول الأول: وهو الذي ذهب إليه طوائف من متقدمي الأشاعرة: من أن القدم من صفات ذاته، أي أن الله ﷻ قديم بغير قدم، فهو سبحانه قديم لذاته، وهذا هو المشهور من مذهب شيخهم أبي الحسن الأشعري في أحد قوليه، وتبعه على ذلك طوائف من أصحابه كالباقلاني، والجويني، والغزالي وغيرهم.

وضعف هذا القول من المتأخرين السنوسي؛ فقال: «وهذا المذهب ضعيف؛ لأنهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لا تعقل الذات بدونهما، وذلك باطل؛ بدليل أن الذات يعقل وجودها، ثمَّ يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها»[3].

القول الثاني: وهو الذي ذهب إليه شيخهم الأول: عبد الله بن سعيد بن كلاب، وتبعه على ذلك القلانسي، وهو أحد قولي الأشعري وغيره: من أن القدم صفة زائدة عن ذاته، فهو سبحانه وتعالى قديم بقدم قائم بنفسه.

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي -ط: القديمة-(ص١٩)، وشرح أم البراهين للسنوسي(ص٢١)-مطبعة الاستقامة-، وعمدة أهل التوفيق للسنوسي(ص٧٣).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١٠٩، ١١٣، ١٤٥)، والاقتصاد للغزالي - ط: القديمة - (ص ١٩)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص١٨١)، وقواعد الأحكام للعز بن عبد السلام(١/٣٠٤)، وشرح الكبرى للسنوسي (ص ٧٣)، وهداية المريد للَّقاني(١/٣٢٣)، وانظر: درء التعارض لابن تيمية (٣/٢٠).

(٣) شرح أم البراهين(ص٢٢).

وهذا القول كذلك قد عدَّه السنوسي من الأقوال الشاذة وضعفه؛ حيث يقول: ((وشذَّ قوم فقالوا: إن القدم، والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات كالعلم، والقدرة، ولا يخفى ضعفه؛ لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضاً بقدم آخر موجود، وباقيين أيضاً ببقاء آخر موجود، ثمَّ ينتقل الكلام إلى هذا القدم الآخر والبقاء الآخر، فيلزم فيهما ما لزم في الأوليين، ويلزم التسلسل))(١).

وتبعه على ذلك اللَّقاني كما في شرحه على جوهرته، بل وقد جعل القول الأول الذي ذهب إليه جمهور متقدميهم أنه من أقوال المعتزلة فقال: ((وذهب طائفة من المعتزلة إلى أنه صفة نفسية...ومن القوم من ذهب إلى أنه صفة ثبوتية))(٢).

وقد توهم من رد هذا القول أنه يستلزم منه القول بأن ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه، فيلزم عليه القول بقيام العرض بالعرض، وهو ممتنع عندهم، لكن هذا يلزمهم في باقي الصفات، كالعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، فإثبات قيام العلم بالعالم يلزم منه على مذهبهم أن ذلك المعنى قديم بقدم زائد عليه، وهكذا في باقي الصفات التي يثبتونها، وهذا يؤول بهم إلى تعطيل تلك الصفات السبع العقلية عندهم.

القول الثالث: وهو المشهور من مذهب متأخري الأشاعرة من أن القدم صفة سلبية وليست ثبوتية؛ أي أنها لا تدل على معنى وجودي، وقد نسبه السنوسي إلى المحققين من أصحابه المتأخرين وتبعه على ذلك كله صاحب الجوهرة اللقاني، ومن حذا حذوهم من متأخري الأشاعرة(٣).

وهذا القول لم يرتضه إمامهم الرازي وخطَّأه فقال: ((وقال بعضهم: القدم صفة سلبية، وهو خطأ؛ لأنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي ثبوت))(٤).

---

(١) شرح أم البراهين للسنوسي(ص ٢٢)

(٢) هداية المريد للَّقاني(١/٣٢٤-٣٢٥).

(٣) انظر: شرح أم البراهين(ص٢٢)، وهداية المريد للقاني(١/٣٢٤)، وتحفة المريد للباجوري(ص٦٤)، وجامع زبد العقائد لولد عدنان(ص٦)، وغيرها.

(٤) المطالب العالية(٣/٢٤٨).

ثانيا

اختلافهم في صفة «البقاء»

البقاء عند من يجعله صفة سلبية معناه: نفي العدم اللاَّحق بعد الوجود، أو قل: عدم الآخرِيَّة للوجود[١].

وقد اختلفوا فيه كسابقه إلى ثلاثة أقوال[٢]:

القول الأول: وهو أن البقاء صفة أزلية معنوية زائدة على الذات؛ أي أن الله ﷻ باق ببقاء قائم به، وهذا القول هو قول متقدميهم، بل هو قول جميعهم، غير الباقلاني – على ما قاله البغدادي –، وهو أحد قولي الأشعري المشهور عنه عند أصحابه، وتبعه على ذلك طوائف من أصحابه.

وهذا القول قد أبطله إمامهم الرازي[٣]، كما قد عدَّه السنوسي –فيما سبق النقل عنه– أنه من الأقوال الشاذة.

القول الثاني: وهو أن البقاء صفة ذاتية نفسية؛ ليست صفة زائدة على الذات؛ أي أن الله ﷻ باق بغير بقاء، وهو المشهور عن أبي بكر الباقلاني من متقدمي الأشاعرة، وقال به البغدادي[٤] –مع أنه نقل عن جميع أصحابه المتقدمين خلافه–، وتبعهم على ذلك الجويني، والرازي وغيرهما[٥].

---

(١) انظر: شرح الكبرى للسنوسي(ص٧٤)، وهداية المريد للَّقاني(٣٢٧/١)، وتحفة المريد للباجوري(٦٦).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١١٣، ١٢٧، ١٤٥)، والأربعين للرازي(٢٥٩/١، ٢٦٤)، وشرح الكبرى للسنوسي(ص ٧٤)، وهداية المريد للَّقاني(٣٢٧/١)، وانظر: درء التعارض (٢٠/٣، ٣٢١).

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين(٢٦٤/١).

(٤) انظر: أصول الدين (ص ١٤٥).

(٥) انظر: الإنصاف للباقلاني (ص ٣٦)، والإرشاد للجويني (ص ٧٨).

القول الثالث: وهو أن البقاء صفة سلبية، وهو مذهب متأخري الأشاعرة، وعلى رأسهم السنوسي و اللَّقاني وغيرهم ومن اتَّبعهما ممن سار على طريقتهما[1].

ولهذا فإن إمامهم الرازي خطَّأ القائلين بهذا القول فقال: «وقال بعضهم: القدم صفة سلبية، وهو خطأ؛ لأنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي ثبوت»[2].

---

(١) انظر: شرح أم البراهين(ص٢٢)، وهداية المريد للقاني (٣٢٤/١)، وتحفة المريد للباجوري(ص٦٤)، وجامع زبد العقائد(ص٦)، وغيرها.

(٢) المطالب العالية(٢٤٨/٣).

الرد والمناقشة

سبب اضطراب القوم في صفتي «القدم»، و«البقاء»: هل هما من الصفات الذاتية أم من المعنوية: هو راجع إلى اضطرابهم وتناقضهم في التفريق بين الصفات الذاتية والمعنوية: بأن الأولى: ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، والمعنوية: ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها.

فهذا التفريق إنما هو تفريق راجع إلى ما تصوروه هم في أذهانهم، وهو يعود إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية لا حقيقة لها في الخارج؛ إذ جميع صفات الرب ﷻ اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، ومنها ما هو صفات فعلية، فتقدير وجود ذات بدون هذه الصفات تقدير باطل لا حقيقة له، ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان[(١)].

يقول الإمام ابن تيمية: ((وكذلك الذين فرقوا بين الصفات الذاتية وبين الصفات المعنوية اللازمة للذات من الكلابية وأتباعهم يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية لا إلى حقيقة ثابتة في الخارج، ولهذا يضطربون في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية: فهذا يقول: إنه قديم بقدم، باق ببقاء، وهذا ينازع في هذا، أو في هذا، والنافي[(٢)] يقول: هو عالم بذاته، قادر بذاته، كما يقوله هؤلاء: إنه باق بذاته، قديم بذاته))[(٣)].

وأما من قال: إن البقاء، والقدم صفتان سلبيتان تدلان على سلب ما لا يليق بالله ﷻ دون معنى وجودي ثبوتي، فهذا قول مردود عليهم؛ لأن الصفات المنفية عن الله ﷻ إن لم تدل على معنى ثبوتي على وجه الكمال، فلا تدخل تحت صفاته -سبحانه وتعالى-؛

---

(١) انظر: درء التعارض(٣/٢١، ٣٢٩).

(٢) يعني من النفاة كالمعتزلة وغيرهم.

(٣) درء التعارض لابن تيمية(٣/٣٢٩).

لأن النفي المحض عدم محض، وليس في العدم المحض إثبات الكمال لله ﷻ إذ المعدوم يوصف بالعدم المحض، وإنما الكمال في الوجود والثبوت.

بل الأصل في معرفة الله يكون بصفات الإثبات، ليست بمعرفة صفات السلب، والسلب تابع ومقصوده تكميل الإثبات(١).

ثم الذي يقال لهم: إطلاق وصف القدم على الله ﷻ لم يرد في القرآن ولا في السنة، ولا هو مما أجمعت عليه الأمة، وأنتم تدَّعون أنكم تصفون الله ﷻ بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، كما قرر ذلك بعض أئمتكم، وسبق ذكر بعض النقول عنهم، وقد ورد في القرآن لفظ: «الأول»، و«الآخر»، كما قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾(٢)، فلماذا لم تلتزموا طريقة القرآن هنا؟.

بل إن القدم قد ورد وصفا في القرآن الكريم في عدة مواضع لبعض المحدثات، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَـٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾(٣)، وكقوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَـٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴾(٤)، وكقوله تعالى: ﴿ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴾(٥)، ونحو ذلك، وكذلك صفة البقاء وردت في مواضع من القرآن الكريم وصفا لبعض المحدثات، كقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ ﴾(٦).

ومما هو معلوم من طريقة هؤلاء أنهم يستنكفون عن وصف الباري ﷻ بصفات المحدثات؛ لأنها بزعمهم تدل على التشبيه والتمثيل والتجسيم، فهلاَّ حكموا على وصفه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٧/١١٢).

(٢) سورة الحديد الآية(٣).

(٣) سورة يس الآية(٣٩).

(٤) سورة يوسف الآية(٩٥).

(٥) سورة الشعراء الآية(٧٦).

(٦) سورة الصافات الآية(٧٧).

بالقدم والبقاء أنهما من صفات المحدثات، ومن ثمَّ يمتنعون وصفه بذلك، أم أنها الأهواء والآراء المضلة!!.

ثم إن في إثبات صفات الكمال الثبوتية الوجودية لله ﷻ يلزم منه سلب صفات النقص كما هو معلوم بالأدلة الشرعية والعقلية، فإثبات صفة العلم لله ﷻ منه نفي الجهل، وإثبات صفة القدرة يلزم منه نفي العجز والعي، وهكذا، وهذه الطريقة في الإثبات والنفي هي الطريقة الصحيحة القويمة، وهي طريقة القرآن والسنة، وأما طريقة هؤلاء فهي مخالفةٍ لطريقة القرآن والسنة، كما أنها مخالفة للأدلة العقلية الصحيحة، فلم يسلك هؤلاء في النفي والإثبات لا طريقة القرآن والسنة، ولا الطريقة العقلية التي يزعمون أنهم أهلها وخاصتها.

ثالثا

اختلافهم في «الوحدانية»

وذلك من وجهين:

أحدها: اختلافهم في طريق ثبوت الوحدانية، وهل يصح الاستناد في معرفتها إلى السمع، أم العقل، أم بهما جميعاً؟.

الثاني: اختلافهم في الوحدانية: هل هي صفة ثبوتية قائمة بالذات: أي أنها زائدة على الذات، كالصفات السبع، أم صفة نفسية: أي أنها عين الذات، وليست زائدة على الذات، أم صفة سلبية: أي أنها لا تدل على معنى ثبوتي موجود.

فأما الوجه الأول: فيقول السنوسي -مبيِّنا الخلاف في ذلك-: «الثالث -يعني من أقسام عقائد الإيمان عنده وعند أصحابه-: ما اختلف فيه للتردد فيه: هل هو من القسم الأول -يعني الذي لا يصح عنده أن يعلم إلا بالدليل العقلي-، أو من القسم الثاني -على العكس من القسم الأول- كالوحدانية: فإنه اختلف فيها هل يكفي فيها الدليل السمعي بناءً على عدم توقف دلالة المعجزة عليها في علم الناظر، وإن توقف وجود المعجزة عليها في نفس الأمر؛ لاستحالة وجود الفعل مع وجود الشريك.

أو لابد فيها من الدليل العقلي نظرا إلى توقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة..... »[1].

وقد سبق معنا عند الكلام على اختلافهم في دليل التمانع، أن بعض رؤوس أئمة الأشاعرة لما عجز عن تقرير الوحدانية بالأدلة العقلية، وطعن في أدلة أصحابه، زعم أنه لا طريق إلى معرفة الوحدانية إلا بالدليل السمعي، مقتفيا بذلك آثار سلفه المعتزلة، وقد تعجب إمام من أئمتهم الكبار من طريقة المعتزلة هذه التي سلكها الآمدي في إثبات الوحدانية، الذين يدعون أن مدارك العقائد العقول، حتى استقصوا عقولاً تستدل على

---

(١) شرح صغرى الصغرى(ص ٢٣).

أصول العقائد بالأدلة السمعية، ثم يكبهم الله على مناخرهم ويعترفون بأن التوحيد لا يثبت عقلاً، ويقولون: لولا ورود السمع لجوزنا إثبات آلهة مع الله تعالى.

ولعلي أسوق كلام إمامهم هذا، فهو واقع على المعتزلة والأشاعرة معاً؛ حيث يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: ((وإنما العجب من أقوام يستقصون عقولاً تستدل في الرؤية، وخلق الأعمال، وأبواب الهدى والضلالة بالأدلة السمعية، ويزعمون أن مدارك العقائد العقول، ثمَّ يكبهم الله لمناخرهم، ويركسهم على رؤوسهم حتى لا يعترفون بأن التوحيد لا يثبت عقلاً، ولولا ورود السمع لجوزنا إثبات آلهة))[1].

فالوحدانية كما أنها ثابتة بالأدلة السمعية، فهي كذلك ثابتة بالأدلة العقلية، فلا وجه لترجيح أحد الطريقين على الآخر، لكن هؤلاء الأشاعرة الذين يدعون الإحاطة بالأدلة العقلية، إذا عجزا عن تقرير أمر بما يدعونه من العقل نُكسوا على رؤوسهم حتى يعترفون بأن التوحيد لا يثبت عقلاً، وإنما المعتمد هو السمع، وهذا من أكبر تناقضهم واضطرابهم.

وأمَّا الوجه الثاني: فحاصل أقوالهم ثلاثة:

القول الأول: أنها صفة نفسية ذاتية؛ أي أنها عين الذات، فليست الوحدة صفة زائدة على مسمى الذات، وهذا المذهب قد حكاه الآمدي عن أئمته دون أن يُعيِّنهم، فقال: ((والذي ذهب إليه أئمتنا: أن الواحد واحد لنفسه لا لمعنى؛ وإلاَّ كان ذلك المعنى أيضاً واحداً، ويلزم أن يكون واحد المعنى، وهو تسلسل ممتنع))[2].

وهذا المذهب هو الذي نصره الجويني في كتابه «الشامل»، فقال: ((فإن قال قائل: إذا قيل في الشيء إنه واحد، فهذا من صفات النفس أم من صفات المعاني؟. قلنا: كون الواحد واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته؛ فإنه لو كان واحداً معنى، لكان ذلك المعنى واحد المعنى أيضاً، ويفضي ذلك إلى إثبات ما لا نهاية من المعاني))[3].

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني(ص ٣٩٤).

(٢) أبكار الأفكار(٢/٩١).

(٣) الشامل للجويني(ص٣٤٩).

ويظهر من كلام أبي حامد الغزالي أنه يميل إلى القول به؛ حيث يقول: ((الوحدانية: صفة أزلية قائمة بذات الله غير منفصلة عنه؛ فالله تعالى واحد: أي لا يقبل القسمة؛ أي لا كمية له، ولا جزء، ولا مقدار، فهو غير قابل للانقسام إلى أجزاء، وليس مكوناً من أجزاء، وما لا كمية له لا تتصور انقسامه، والله تعالى لا نظير ولا شبيه له في رتبته، ولا ندَّ له ولا مثيل))[1].

فقوله: ((غير منفصلة عنه)): مقصوده أنها غير زائدة على مسمى ذاته، فهي ذاتية نفسية.

وأصحاب هذا القول ظنوا أن من أثبت الوحدانية صفة زائدة على مسمى الذات فإنه يستلزم منه التسلسل؛ حيث من أثبت الوحدانية صفة زائدة، فإنه يلزمه أن يثبت لهذه الوحدانية وحدانية أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وهذا توهم باطل؛ لأن صفة الوحدانية هي قائمة بذات الرب ﷻ لا تنفك عنه، فلا يمكن تصور انفكاك هذه الصفة عن ذات الرب ﷻ ، كباقي الصفات الأخرى التي يثبتونها، من العلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والقدرة والكلام؛ لأنهم يقولون أن هذه صفات زائدة على مسمى الذات، ومع ذلك لم يتوهموا فيه ذلك التوهم الباطل، وهم يعلمون أن معنى زيادتها على الذات ليس فيه أي محذور؛ إذ معناه إثبات صفات زائدة على مسمى الذات المجردة التي يثبتها المعطلة، ولا يمكن تصور ذات بدون صفات، وهذا بخلاف المعطلة الذين ينفون عنه صفات زائدة على مسمى الذات بحجة التركيب والتشبيه.

القول الثاني: وهو أنها صفة سلبية؛ أي أنها لا تدل على معنى ثبوتي، بل تدل على مجرد سلب التثنية أو العدد، وهذا مذهب من يصفه بالسلوب فقط دون أن يثبت معنى قائما بالذات، كما هو مذهب المعتزلة والمتفلسفة، وغيرهم، وقد ذكروا: أن القاضي

---

(١) الاقتصاد(٦٠- ٦٢).

الباقلاني ربما يميل إلى هذا القول[1] وهذا المذهب هو الذي نصره متأخرو الأشاعرة، وعلى رأسهم السنوسي وتبعه على ذلك اللَّقاني ومن سار على طريقته، وقد سبق ذكر تقسيمهم للصفات، وقد جعلوا الوحدانية مما تدخل تحت قسم الصفات السلبية[2].

وكما ذكر سابقا في «القدم»، و«البقاء» أن الصفات السلبية إن لم تدل على معنى ثبوتي فلا وجه لإدخالها تحت صفات الرب ﷻ ؛ لأن الصفات المنفية الواردة في القرآن والسنة كلها تدل على معنى ثبوتي وجودي على وجه الكمال والتمام، ثمَّ إن إثبات الصفات الوجودية الثبوتية يستلزم منه نفي صفات النقص، كما هو متقرر من طريقة القرآن والسنة.

فحقيقة مذهب هؤلاء الذين يصفونه بالسلوب دون أن يدل على معنى ثبوتي، هو تعطيل في حقيقة الواقع؛ لأن الوحدانية مثلا هي صفة ثابتة لله ﷻ تدل على انفراد الرب بالألوهية والعبادة والربوبية والأسماء والصفات، فهي تدل على معان ثابتة موجودة، كما أنه يستلزم من ثبوتها نفي ما يضادُّها من الشريك والشبيه والمثل، وهذا هو الحق في معنى ثبوت صفة الوحدانية لله –سبحانه وتعالى- لا كما يذكره هؤلاء.

القول الثالث: وهو أن الوحدانية صفة ثبوتية أو إيجابية زائدة على مسمى الذات، وهذا القول قد حكاه بعضهم عن بعض أصحابهم، لكن حكم عليه الجويني بالشذوذ، فقال: «وقد حكى القاضي عن بعض الأصحاب الإثبات: أن الرب تعالى واحد بالوحدانية، والوحدانية صفة زائدة على الذات، وهذا لا يؤثر عن أحدٍ من أئمتنا، وهو من شاذ المقالات»[3].

---

(١) انظر: المصدر نفسه.

(٢) انظر: شرح أم البراهين للسنوسي(٢٤)، وهداية المريد للقاني(٣١٤/١)، ورائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة(ص ٤٥)، وجامع زبد العقائد التوحيدية لولد عدلان(ص ٤)، وشرح الصاوي على الجوهرة(ص ١٤٣)، وتحفة المريد للباجوري(ص ٦٢).

(٣) الشامل(ص٣٤٩).

وكان ممن نصر هذا القول الشاذ عندهم من أئمتهم الكبار الرازي، وأبطل القول المشهور عندهم بأن الوحدانية صفة سلبية، فقال: «المفهوم من كونه واحداً ليس سلبيًّا، والدليل عليه: أنه لو كان سلبيًّا لكان سلباً للعدد، والعدد عبارة عن مجموع وحدات، فالوحدة إن كانت عدماً، كان العدد عبارة عن مجموع عدمات، فيكون العدد مفهوماً عدميًّا، فإذا كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجودي فذلك هو المطلوب، فيثبت أن الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته»[(١)].

لكن قوله: «المفهوم من كونه واحدا ليس سلبيا» غلط بيِّن، بل الوحدانية كما سبق تقريره تدل على سلب الشريك والشبيه والمثيل والند باللزوم، إذ هذه كلها معان سلبية يجب نفيها في حق الله ﷻ شرعا وعقلاً، وليس المفهوم من الوحدانية إلا ذلك كما هو مقرر في الكتاب والسنة، وشواهده أكثر من أن تحصر.

والمقصود الأول من ذكر اختلافهم في هذه الصفات هو معرفة ما عند القوم من الاضطراب والتنازع والاختلاف فيما يدعون فيه أنهم أهل الحق، فدعوى أن الحق معهم في باب الصفات منقوض بهذا الاختلاف الظاهر الموجود بينهم، ولا يقال أنه من باب الاختلاف اللفظي، أو من سعة الأقوال، بل اختلافهم حقيقي معنوي كما ظاهر.

---

(١) المطالب العالية(٢/١٥١).

المطلب الثالث

اختلاف الأشاعرة في الصفات العقلية

صفات المعاني: وهي الصفات السبع التي أجمع الأشاعرة على ثبوتها، وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

ويسلك الأشاعرة في الكلام على هذه الصفات مسلكان رئيسيان:

المسلك الأول: الشروع في الكلام على أحكام هذه الصفات.

المسلك الثاني: وهو الكلام في إثبات العلم بهذه الصفات.

وقد صرح بذلك المكلاتي بقوله: «وقد شرع المتكلمون في إثبات أحكام الصفات قبل الشروع في إثبات العلم بالصفات؛ لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق»[1].

وهذه الطريقة هي التي سلكها الجويني كما في «إرشاده»[2]، وغيره، ومما لا شك فيه أن العلم بأحكام هذه الصفات فرع عن العلم بثبوتها، فلا يمكن معرفة أحكامها إلا بعد العلم بثبوتها، فالعلم بها أصل للعلم بأحكامها، وهما متلازمان فمن أثبت هذه الصفات فلا بد وأن يثبت ما تتضمنه من أحكام، وإلا كان متناقضاً.

وقد ذكر الآمدي أن سلوك أصحابه لهذه الطريقة إنما الغرض منها إثبات العلم بالصفات، وهذا المسلك لم يعتمده الآمدي بل ضعفه لأنه مبني على قياس الغائب على الشاهد، فقال: «فقد سلك بعضهم في الإثبات مسلكاً ضعيفا؛ وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولاً، ثمَّ توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا»[3].

والكلام على تضعيف الآمدي لطريقة أصحابه سيأتي قريبا عند ذكر اختلافهم في طرق إثبات صفات المعاني، والمقصود هنا أن جمهور الأشاعرة على القول بسبع صفات،

---

(١) لباب العقول(ص ٢٠٥).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني(ص ٦١).

(٣) أبكار الأفكار(١/٢٦٩).

وقد أطلقوا عليها صفات المعاني، ومنهم من يطلق عليها الصفات المعنوية[1]، وادعوا إثباها لله ﷻ على وجه الحقيقة، وبعضهم أثبت صفة ثامنة وهي صفة الإدراك، لكن اختلفوا في طرق ثبوها، كالصفات السبع الأولى، كما اختلفوا في ثبوت بعضها، كصفة الإدراك، وقد أشار إلى هذا الخلاف في هذه المسألة السنوسي فقال: ((يعني بالصفات الثمانية: الصفات الوجودية، وهي صفات المعاني:

- فمنها سبعة مقطوع بثبوها له -جل وعلا- وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام:

أربعة منها بالعقل لتوقف العقل عليها، وهي ما قبل السمع، وثلاثة بالنص، وفي ثبوها بالعقل خلاف وهي السمع وما بعده.

- وأما الصفة الثامنة فهي الإدراك فقدم تقدم فيها ثلاثة أقوال والمختار التوقف))[2].

وكذلك الإمام ابن تيمية أشار إلى اختلافهم في هذا الباب فقال: ((وهؤلاء أهل الكلام القياسي من الصفاتية، فارقوا أولئك المبتدعة الصابئة في كثير من أمورهم، وأثبتوا الصفات التي قد يستدل بالقياس عليها؛ كالصفات السبع، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والكلام، والبصر، ولهم نزاع في السمع والبصر والكلام، هل هو من الصفات العقلية، أو الصفات النبوية الخبرية السمعية، ولهم اختلاف في البقاء، والقدم، وفي الإدراك الذي هو إدراك المشمومات والمذوقات والملموسات..))[3].

وأمَّا الصفات المعنوية: وهي فرع عن صفات المعاني، فهي كونه عالما، وقادرا، ومريدا، وحيا، وسميعا، وبصيرا، ومتكلما، والقول بها -كما سبق التنبيه عليه- مبني على القول بثبوت الأحوال، فمن قال بالأحوال عدَّها من الصفات، ولهذا كانت حقيقتها: أنها

---

(١) كما نجد ذلك عند الجويني في إرشاده(ص٢٩)، وكذلك ابن تيمية يذكرها بهذا الاسم عند حكاية أقوالهم كما سبق النقل عنه في أصل المبحث.

(٢) شرح العقيدة الوسطى(ص ١٧٥).

(٣) مجموع الفتاوى(١٢/٣١).

لا توصف بكونها موجودة ولا معدومة، والخلاف قائم بين الأشاعرة في ثبوت الأحوال، ويكفي في ردها وإبطالها أن القول بها مما لا يعقل، وقد قيل: عجائب الكلام ثلاثة -أو ثلاثة أشياء لا حقيقة لها-: الطَفرة(١)، وأحوال أبي هاشم(٢)، وكسب الأشعري.

ولهذا فإن بيان اختلافهم في مسألتين

المسألة الأولى

اختلاف الأشاعرة في طرق ثبوت صفات المعاني

المسألة الثانية

اختلاف الأشاعرة في أحكام صفات المعاني

---

(١) وهي المعروفة بطفرة النَّظام، وهي قوله: إن الجسم يصير من المكان الأول إلى المكان الثالث، أو العاشر من غير ضرورة بالوسط، أو بعبارة أخرى: أن المار على سطح الجسم يسير من مكان إلى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المار ولا مر عليها ولا حاذاها ولا حل فيها، قال ابن حزم: وهذا عين المحال والتخليط. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري(١٩/٢)، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص١٩٨) -مطبعة المدني-، والفصل لابن حزم(١٨٩/٥).

(٢) أحوال أبي هاشم الجبائي المعتزلي كما عرفها أهل الكلام: هي صفة إثباتية لموجود غير متصفة بأنها موجودة ولا معدومة، فيقولون مثلا: إن لله تعالى علماً وعالمية، وعالميته معنى زائد على علمه، وأن له سبحانه وتعالى قدرة وقادرية، وقادريته زائدة على قدرته، وهلم جرا، لكن حقيقتها: لا هي معلومة ولا هي مجهولة، ولا هي موجودة ولا معدومة. انظر: الإرشاد للجويني(ص٨٠)، والفصل لابن حزم(١٦٥/٥)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٣٣٩/٥).

المسألة الأولى

اختلاف الأشاعرة في طرق ثبوت صفات المعاني

حاصل أقوالهم في هذه المسألة ترجع إلى قولين:

القول الأول: وهو الذي عليه جمهور الأشاعرة الأوائل، وتبعهم على ذلك طوائف من متأخريهم من أن هذه الصفات السبع هي عقلية قد دل العقل عليها، كما أنها سمعية، فالأصل عندهم هو السمع والعقل معاون ومعاضد له كما سبق تقريره، فهذه الصفات ثابتة عندهم بالشرع مع العقل[1].

القول الثاني: وهو الذي ذهب إليه الرازي ومال إليه جمهور الأشاعرة الذين جاؤوا بعده: من أن هذه الصفات السبع منها ما دل العقل على ثبوتها، ومنها ما دل عليها السمع دون العقل، فالأولى هي الصفات الأربع: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، فهذه الصفات عندهم لا تعلم إلا بالأدلة العقلية وليس السمع طريقا لها ألبتة؛ لأنها مما تتوقف عليها المعجزة، ودلالة السمع عندهم متوقفة على أدلتهم العقلية.

وأما الصفات الأخرى: وهي السمع، والبصر، والكلام، فهذه الصفات إنما طريقها السمع دون العقل، فلا تعلم عندهم إلا من جهة السمع.

يقول الإمام ابن تيمية -ملخصا لنا القولين السابقين-: «ولكن المصنِّف[2] سلك في ذلك طريقة أبي عبد الله الرازي، فأثبت العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة بالعقل، وأثبت السمع، والبصر، والكلام بالسمع، ولم يثبت شيئا من الصفات الخبرية.

وأما من قبل هؤلاء كأبي المعالي الجويني وأمثاله، والقاضي أبي يعلى وأمثاله، فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل، كما كان يسلكه القاضي أبو بكر، ومن قبله كأبي الحسن الأشعري، وأبي العباس القلانسي، ومن قبلهم كأبي محمد بن كُلاَّب، والحارث»[1].

---

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني(ص ٣٣- ٣٦)، والأسماء والصفات للبيهقي(١/٢٧٨)، ولمع في قواعد أهل السنة للجويني(ص ١٣٧)، والاقتصاد في الاعتقاد -ط: القديمة-(ص ٥١).

(٢) يعني: أبا عبد الله الأصبهاني الأشعري صاحب العقيدة الأصبهانية في العقيدة الأشعرية.

ويقول المكلاتي الأشعري -تحت القول في الصفات-: ((اعلموا وفقكم الله أن كلامنا مع الفلاسفة[٢] إنما هو على الصفات التي يدل عليها العقل وهي أربعة: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، وما عدا ذلك من الصفات فلا يدل عليها العقل، بل إنما يعلم إثباتها من جهة السمع، فلا سبيل إلى الكلام معهم فيها؛ لأن الجاري على أصول الفلاسفة إنكار الشرائع))[٣].

والجويني وإن كان يدعي ثبوت هذه الصفات جميعها بالعقل، لكنه جعل بعض هذه الصفات مما يتوقف العلم بها على الأدلة العقلية، كالقدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، فقد ذكر تحت مدارك العلوم أنها على ثلاثة أقسام، والمقصود هو الكلام على القسم الأول: وهو ما لا يدرك إلاَّ عقلاً: وهي كل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صدقاً، أي مما يتوقف عليه صحة السمع، وصدق الرسالة: كمعرفة الصانع، وحدوث العالم، وكونه قادرا، وعالماً، وحيّاً، ونحو ذلك[٤].

فجاء بعده الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم ممن سار على طريقتهم كالإيجي، والتفتازاني، والسنوسي واللَّقاني، ومن حذا حذوهم فأخذوا مأخذه وسلكوا طريقته وادعوا توقف ثبوت هذه الصفات على أدلتهم العقلية؛ لأن صحة السمع وصدق الرسالة متوقفة على معرفة الصانع، ومعرفة الصانع متوقف على معرفة دليل الحدوث والأعراض، كما سبق ذكر ذلك[٥].

---

(١) شرح الأصبهانية(ص ٢٩).

(٢) إنما خص الفلاسفة لأن كتابه هذا إنما هو في الرد على الفلاسفة كما عنون له بقول: ((لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول))، وليس الفلاسفة وحدهم مختصين بهذا المذهب، بل شاركهم في ذلك طوائف الجهمية والمعتزلة وغيرهم من أهل التعطيل والنفي.

(٣) لباب العقول للمكلاتي (ص ٢١٩).

(٤) انظر: الإرشاد للجويني(ص ٣٥٨- ٣٥٩)، ودرء التعارض(٥/٢٨٩) (٥/٣٨٧).

(٥) انظر: اختلاف الأشاعرة في دلالة القرآن والسنة على الصفات.

وهذه الدعوى قد تقدم الكلام في إبطالها، وهي دعوى يخالفهم فيها أئمتهم المتبوعين، كالأشعري، والخطابي، وغيرهم، فإنهم صرحوا بأن تصديق الرسول ﷺ، ليس موقوفاً على دليل الحدوث والأعراض، وذكروا أن الاستدلال بدليل الحدوث والأعراض من البدع المحرمة في دين الرسل -عليهم الصلاة والسلام-، وهم مع ذلك لا يقولون: إن دلالة السمع موقوفة عليه، بل هذا من أقوال المعتزلة القائلين: بأن دلالة السمع موقوفة على صحته، وصرحوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب، ويمتنع من الصفات، بل ولا الأفعال، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة، وإن وافق العقل، فكيف إذا خالفه؟![1].

والعجيب أن بعض هؤلاء القوم يعترضون على بعضهم البعض فيما استندوا إليه من الأدلة العقلية على ثبوت هذه الصفات الأربع، وبعضهم يرجح جانب الضرورة، ولا يعتبرون الدلالة العقلية في هذا الباب مفيدة ومحصلة للمطلوب.

فالأشاعرة عموما لهم مسلكان سلكوهما في إثبات كون الله تعالى قادرا، وعالما، وحيا، ومريدا:

- أحدهما: مسلك النظر والاستدلال، ولهم طرق في هذا الباب، والعمدة عند كثير منهم هو قياس الغائب على الشاهد.
- الثاني: وهو مسلك الضرورة والبديهة.

فالمسلك الأول: هو الذي سلكه متقدمو الأشاعرة، وتبعهم على ذلك طوائف من متأخري الأشاعرة، فيقولون[2]:

---

(١) انظر: درء التعارض(٢/١٤).

(٢) انظر: الإبانة للأشعري -في معرض رده على المعتزلة، دار البيان-(ص١١٦)، والإنصاف للباقلاني(ص ٣٤)، والغنية للمتولي الشافعي(ص ٨٥)، ولباب العقول للمكلاتي(ص ٢٠٥)، وأبكار الأفكار(١/٢٦٩).

- الباري تعالى قادر، والدليل عليه: أنا نعلم أن الفعل في الشاهد لا يصح إلا من قادر عليه، ويستحيل صدور الفعل من العاجز الذي لا قدرة له، وإذا ثبت أنه فاعل للأشياء ثبت أنه قادر، والدلالة العقلية يجب طردها شاهداً وغائباً.
- وصانع العالم عالم، والدليل عليه: أن دلالة العلم في الشاهد ترتب الفعل وانتظامه؛ فإن من رأى أسطرا مكتوبة منظومة، يعلم أن ذلك لا يصدر عن جاهل بالخط، والترتيب والإحكام والنظام ظاهر في أفعاله يدل على كونه عالماً.
- والحق سبحانه وتعالى حي، والدليل عليه أنه قد ثبت بدلالة العقل قدرته، وبدلالة الفعل علمه، ولا يجوز أن يكون عالما قادرا، ولا يكون حيا، فإن الميت والجماد لا يجوز وصفه بالقدرة والعلم، فتلك الصفات مشروطة بالحياة.
- والرب ﷻ مريد لأفعاله على الحقيقة، والدليل عليه: أنا قد علمنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على أوصاف مخصوصة يقتضي القصد منهم إلى تخصيصها بأوقاتها وأوصافها، والدلالة العقلية يجب طردها شاهدا وغائبا.

فالدلالة العقلية التي استند إليها متقدمو الأشاعرة ومن وافقهم من المتأخرين في إثبات هذه الصفات، وإثبات أحكامها وهي ما تسمى بـــ: «**قياس الغائب على الشاهد**» قد ضعفها جماعة من متأخريهم، وعلى رأسهم المكلاتي، والآمدي، والإيجي وغيرهم، وقبل الشروع في بيان تنازعهم في ذلك، كان لزاماً شرح مفردات هذا القياس، وبيان معاني ألفاظه، وذكر معناه عند أصحابه.

فقياس الغائب على الشاهد مشتمل على ثلاثة ألفاظ: قياس، والغائب، والشاهد، وهذا يقتضي تعريف كل لفظة على وجه الاختصار:

١-**القياس**: **لغة**: هو ضرب المثل، وأصله: تقديره، فضرب المثل للشيء تقديره له، كما أن القياس أصله تقدير الشيء بالشيء، فالقاف والواو والسين أصل واحد

يدل على تقدير شيء بشيء، وقد قاس الشيء يقيسه قياسا وقَيسا: أي قدَّره على مثاله[1] .

والأقيسة العقلية المضروبة في القرآن هي الأمثال، والمثل كما تقدم تعريفه -: هو الشبيه والنظير، وهو تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر.

والقياس في الاصطلاح: يطلق على نوعين من القياس[2]:

- قياس الشمول أو قياس الاستقراء -كما هو في اصطلاح المنطقيين -: وهو إدخال الشيء تحت حكم المعنى العام الذي يشمله، وهو قياس تستوي أفراده في الحكم.
- قياس التمثيل -كما هو في اصطلاح الفقهاء والأصوليين -: وهو تمثيل الشيء المعين بشيء معين، أو إلحاق الشيء بنظيره، لاشتراكهما في المعنى الكلي المشترك.

وكلاهما مما ورد في لغة السلف -كما قرره ابن تيمية -[3]، لكن من المتأخرين كأبي حامد الغزالي وغيره من ادعى أن اسم القياس إنما هو حقيقة في قياس التمثيل، مجاز في قياس الشمول، ومنهم من عكس كأبي محمد بن حزم فقد زعم أن اسم القياس إنما هو حقيقة في قياس الشمول، مجاز في قياس التمثيل.

والصواب ما عليه السلف من اللغة الموافقة لما في القرآن، وكما يقوله الجمهور: أن اسم القياس حقيقة فيهما، وهو في قياس التمثيل ظاهر، وهما متلازمان فكل قياس شمول هو متضمن لتمثيل، وكل قياس تمثيل هو متضمن لشمول، والذي يستعمل من هذا وهذا

---

(١) انظر: تهذيب اللغة(٢٤٨/٣)، ومعجم مقاييس اللغة(٤٠/٥)، ولسان العرب(١٨٥/٦)، وانظر: مجموع الفتاوى(٥٥/١٤)(١١٩/٩)، وقواطع الأدلة(٧١/٢)، والإحكام للآمدي(٢٢٧/٣)، ونهاية السُّول في شرح منهاج الأصول(٢/٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١١٩/٩، ٢٥٩)(٥٤/١٤)، ودرء التعارض(٣١٨/٦)، وانظر: مقاصد الفلاسفة للغزالي(٤٣)، والمبين للآمدي(ص٨٢)، ومصباح الأرواح للبيضاوي(ص٦٨)، وتهذيب الكلام والمنطق للتفتازاني(ص١٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٥٤/١٤).

في الإلهيات هو قياس الأولى؛ فإن الله ﷻ له المثل الأعلى؛ فلا مثل له فيقاس به، ولا يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها[١].

٢- الغائب: اسم فاعل من قولك غاب يغيب فهو غائب، وهو من الأمور الإضافية يطلق على أمرين: يراد به ما غاب عنا فلم ندركه، ويراد به ما غاب عنا فلم يدركنا[٢].

وقد فسَّر الغزالي الغائب بالمعنى الأول فقال: «والمعنى بالغائب ما غاب عن علمك، فترده إلى ما علمته»[٣]، وذكر السنوسي أنه فسر بتفسيرين: أحدهما: المراد بالغائب هو القديم، والثاني: ما لم نعلمه[٤].

وقد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ﴾[٥]، فنفى عن نفسه أن يكون غائبا، والمعنى: أن الله ﷻ شاهد على الأعمال، رقيب على العباد لا يخفى عليه شيء في السموات والأرض، يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور[٦] .

وورد في مواضع من القرآن الكريم إثبات كونه تعالى غيباً، فقال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ [٧]، والغيب مصدر وُضع موضع الاسم، فقيل للغائب: غيب، كما قيل للعادل: عدل، وللزائر: زور، والغيب: ما غاب عن العيون، وإن كان محصلا في القلوب[٨]، وقد قال طائفة السلف: المراد بالغيب في الآية: هو الله ﷻ[٩] .

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٩/١١٩، ٢٥٩)(١٤/٥٤)، ودرء التعارض(٦/١٢٥)(٧/٣١٨، ٣٦٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١٤/٥٢).

(٣) المنخول (ص٥٣) -دار الفكر، تحقيق محمد حسن هيتو-.

(٤) انظر: حواشي على شرح العقيدة الكبرى للسنوسي(ص٢٢١).

(٥) سورة الأعراف الآية(٧).

(٦) انظر: تفسير ابن كثير(٦/٢٦٠)، وتفسير القرطبي(٩/١٥٥).

(٧) سورة البقرة الآية(٣).

(٨) انظر: تفسير البغوي(١/٦٢)، وتهذيب اللغة(٣/١٠٦).

(٩) انظر: تفسير القرطبي(١/٢٥٢)، وتفسير ابن كثير(١/٢٦٥).

وطوائف المتكلمين يفسرون الغائب بالله ﷻ، وأنكر عليهم طوائف من أهل العلم، وقال: لا يسمى الله غائبا، واستدل بآية الأعراف[1] .

وفصل الخطاب: أن اسم الغيب، والغائب من الأمور الإضافية: يراد به ما غاب عنا فلم ندركه، ويراد به ما غاب عنا فلم يدركنا، والله ﷻ شهيد على العباد، رقيب عليهم، فليس هو غائبا، وإنما لَمَّا لم يره العباد كان غيبا، ولهذا يدخل في الغيب الذي يؤمن به وليس هو بغائب، ولو قال هؤلاء: قياس الغيب على الشهادة لكانت العبارة موافقة، وأما قياس الغائب ففيه مخالفة في ظاهر اللفظ، ولكن موافقة في المعنى، فلهذا حصل في إطلاقه التنازع[2].

٣- الشاهد: اسم فاعل من مصدر الشهادة: وهي المشهود أو الشاهد، وهي نقيض الغيب، فالشهادة ما شهِدنا وشهدناه، والغيب ما غاب عنا وغبنا عنه فلم نشهده، فالشاهد: هو الحاضر؛ لأن شهد: تدل على الحضور والعلم والإعلام[3].

والغزالي كما مر قريبا فسَّره بالمعلوم، وذلك في قوله «فترده إلى ما علمته»، وذكر السنوسي أنه فسر هو كذلك بتفسيرين: أحدهما: الحادث، والآخر: ما علمناه[4].

وهذا القياس العقلي الذي استند إليه هؤلاء في إثبات العلم بصفات المعاني وأحكامها يقول في تقريره بعض متأخريهم كالجويني ومن سار على طريقته أنه لا بد فيه أربعة جوامع: العلة، والشرط، والحقيقة -أو الحد-، والدليل[5]:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٤/٥٢).

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة(٣/٢٢١)، والنهاية في غريب الأثر(٢/٥١٣)، ومجموع الفتاوى(١٤/٥٢).

(٤) حواشي على شرح العقيدة الكبرى للسنوسي(ص٢٢١).

(٥) انظر: الإرشاد للجويني(ص ٨٣)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص ١٨٢)، أبكار الآمدي(١/٢١٢، ٢٧٠)، وشرح المقاصد(٤/٧٣).

- أمَّا العلة: فقالوا: إذا ثبت كون العالم معلَّلاً في الشاهد بالعلم، وجب أن يكون معلَّلاً به في الغائب؛ لأن الدلالة العقلية يجب طردها غائبا وشاهداً.
- وأمَّا الحد: فقالوا: إذا ثبت أن حدَّ العالم في الشاهد من قام به العلم، فيجب أن يكون حدُّه في الغائب كذلك.
- وأمَّا الشرط: فقالوا: إذا كان شرط كون العالم عالما في الشاهد قيام العلم به، وجب أن يكون العالم في الغائب كذلك، لما تحقق في العلة.
- وأمَّا الدليل: فقالوا: إذا دلَّ قبول الحوادث شاهداً على استحقاق تعري القابل لها عنها، لزم مثله في الغائب؛ لأن شرط الدلالة الاطراد.

فهذه الدلالة العقلية التي استند إليها من أثبت هذه الصفات، ضعفها جماعة من متأخري الأشاعرة، ولم يعتمدوها، ومنهم من جعلها غير مفيدة، وحكم على هذا الدليل بالسقوط، وادعى ثبوت تلك الصفات بالضرورة والبديهة، وعلى رأس هؤلاء المكلاتي، فإنه لما ساق تقرير أئمتهم في ذلك، قال بعدها: ((وهذا الذي ذكروه ليس بشيء؛ لأن شأنه يستند إلى دعوى الضرورة؛ إذ لو قال قائل: لا يمتنع الفعل على موجود، لكان الفعل في الرد عليه جحد الضرورة، فإذا اضطرنا إلى ذلك انتهاءً كان الأحرى أن نتمسك به ابتداءً، وما ذكروه من السبر والتقسيم الذي هو غير حاصر، لا فائدة له، فقد استبان سقوط الاستدلال على إثبات هذه الصفات.

والأولى أن نقول: لا حاجة عندنا بعد سبق المقدمات التي ذكرنا إلى نظر اعتبار في القطع بكون الصانع عالما، قادرا، فنقول: إذا أحاط الإنسان علما ببديع الصنع، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض من الانتظام والإتقان والإحكام، وحصول الكائنات من المتحركات من جماد ونبات، ومن حيوان وإنسان، فنضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها، قادر عليها، ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الموتى والجهلة والجمادات العجزة، ولسنا نحتاج في ذلك إلى إثبات فعل في الشاهد ثمَّ نطرده في الغائب، ومن حاول الاستدلال في مواضع الضرورة فقد حاول أمرا محالاً))[1].

---

(١) لباب العقول(ص ٢٠٦).

فهذا اعتراض المكلاتي على أصحابه، وقد ادَّعى سقوط هذا الدليل، كما ادَّعى أنه لا حاجة إلى نظر واعتبار في إثبات هذه الصفات، بل قد ادَّعى أن من حاول الاستدلال في مواضع الضرورة فقد حاول أمرا محالاً، والعجب منه يدَّعي ذلك، وهو قد استند إلى النظر والاعتبار، واستدل بالدليل العقلي من كون الاختراع في الشاهد من الموتى والجهلة والجمادات ممتنع، فيلزم عليه كون الاختراع في الشاهد إنما يصدر من الحي العالم القادر، فالخالق إذاً من باب أولى أن يكون حيا عالما قادرا، فهذا نظم دليله بالمعنى وإن لم يصرح به لفظا.

ثم إن النظر والاعتبار في المخلوقات وما فيها من الإحكام والإتقان، هو نوع من القياس العقلي، وإن كان العلم بكون الرب ﷻ قادراً، عالمًا، حيًّا مما هو معلوم بالضرورة، وهو قد ادَّعى أن العلم بكون الرب ﷻ فاعلاً مما يعلم بالنظر والاستدلال، كما اعترف أن الفاعل لا يكون إلا قادرا مما هو معلوم بضرورة العقل[1]، وإذا فرض الفاعل غير قادر على الفعل امتنع كونه فاعلاً، فيلزم عليه إذاً ابتناء العلم الضروري الذي ادعاه على العلم النظري والاستدلالي، فقد لجأ إلى النظر والاستدلال رغم أنفه.

وقد ظهر لي أن ما ذهب إليه المكلاتي إنما استفاده من الجويني كما في «إرشاده»، لكن الجويني لم يحكم على الدليل العقلي بالسقوط، بل جعل التمسك بالضرورة في إثبات أحكام تلك الصفات ابتداءً هو الأولى، وذكر أنه لا حاجة في إثبات كون صانع العالم قادرا، وعالما -بعد سبق المقدمات-، إلى نظر واعتبار، وادعى أن مآل دليلهم العقلي يرجع إلى دعوى الضرورة، فلهذا لا حاجة عنده إلى السبر والتقسيم، والنظر والاعتبار، ولهذا فهو يقول: «وقد حاول بعض المتكلمين سبر النظر وطرق العبر في ذلك، ومسلكهم ما نومئ إليه، وذلك أنهم قالوا: ألفينا الأفعال تمتنع على بعض الموجودات، ولا تمتنع على بعضها، ثمَّ إذا نظرنا في الموانع جرَّنا التقسيم والسبر إلى أن الذي لا يمتنع عليه الفعل: القادر، العالم، ومآل ذلك يستند إلى الضرورة؛ إذ لو قال قائل: لا يمتنع الفعل على

---

(١) انظر: لباب العقول(ص ٢٠٨ — ٢٠٨).

موجود، لكان الوجه في الرد عليه نسبته إلى جحد الضرورة، فإذا اضطررنا إلى ذلك انتهاءً كان الأحرى أن نتمسك به ابتداء))[1].

فالجويني يقرر أن الأولى في إثبات أحكام هذه الصفات هو دعوى الضرورة، لكن مع هذا فهو يجعل إثبات العلم بالصفات الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، والتحكم بذلك من غير جمع -أي من غير اعتبار الجوامع الأربعة- يجر إلى الدهر والكفر؛ لأنه يلزمه الحكم بكون الباري تعالى جسما محدودا – على حدِّ تعبيره -؛ من حيث لم يشاهد فاعلاً إلاَّ كذلك، ونحو ذلك من اللوازم الفاسدة[2].

بل إنه يستند إلى قياس الغائب على الشاهد في إثبات كونه تعالى قادراً عالماً، وذلك ضمن تقريره السابق لمسلك الضرورة، فيقول: ((ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة، والموتى، والجمادات، والعجزة))[3].

وهذا منه اعتبار ما في الشاهد من استحالة الخلق والاختراع من الجهلة الغير عالمين، والموتى والعجزة الغير قادرين، والدليل العقلي يجب –عندهم- طرده شاهدا وغائباً، فينتج كون الرب ﷻ قادراً عالماً.

ثم إنك لتعجب من المكلاتي الذي حكم على قياس الغائب بالشاهد بالسقوط، وهو يستند إليه في إثبات الإرادة لله ﷻ، وذلك في ردِّه على نفاة الإرادة؛ بل إنه أثبت كون الرب ﷻ عالماً، بالنظر للإحكام والإتقان في الشاهد، والدليل عنده يجب طرده غائباً وشاهداً؛ وهو قد منع سابقا الاستناد إلى هذا الدليل لإثبات صفة العلم؛ فقال: ((قد ثبت اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص الصفات يقتضي القصد منهم إلى تخصيصها بأوقاتها، وخصائص صفاتها، والدليل العقلي من حكمه أن يطردا

---

(١) الإرشاد(ص ٦٢).

(٢) المصدر نفسه(ص ٨٢).

(٣) المصدر نفسه(ص ٦١).

شاهدا غائبا، كما أن الإحكام والإتقان، مما دل علم الفاعل شاهداً دل عليه غائباً، والدليل العقلي لا ينتقض»[1].

فأي تناقض واضطراب أعظم من هذا، يحكم عليه بالسقوط أولا، ثم هو يلجأ إليه في الرد على مخالفيه!!!.

وهذه الطريقة التي سلكها المكلاتي هاهنا إنما سلكها الجويني قبله مع دعواه الضرورة[2]، لكن الجويني كما ذكرت سابقا لم يحكم على الدليل العقلي بالسقوط، كما فعل تابعه المكلاتي، بل جعل ذلك من باب الأولى، والمكلاتي في عامة ما يقرره إنما يحذوا في ذلك حذو الجويني.

ثم يأتي دور **الآمدي**، ذلك الرجل الذي قيل فيه أنه من أفضل أهل زمانه في المباحث العقلية: كلاميها، وفلسفيها[3]، فينتقد هذا الدليل، ويحكم عليه بالضعف، وهو الذي يحكي اتفاق أصحابه على إلحاق الغائب بالشاهد بجامع الحدِّ والعلَّة والشرط والدلالة[4]، وقد ادعى أيضا أن من لجأ من أصحابه إلى العلم الضروري ودعوى البديهة في إثبات أحكام الصفات عند ظهور الإتقان في الكائنات، وكذا في إثبات العلم بالصفات عند ثبوت أحكامها دون إلحاق الغائب الشاهد فقد أبعد أيضا.

وسبب تضعيفه لهذا الدليل هو اعتقاده وظنه أن هذا الدليل مبني على قياس التمثيل الذي يستوي فيه الأصل والفرع في الحكم؛ والعقل يقتضي الاعتراف بالتفاوت بين صفات الغائب والشاهد؛ فهو يقول: «واعلم أن هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جدا، فإن حاصلها يرجع إلى الاستقراء في الشاهد، وإلحاق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل، وقد سبق إبطاله في الفصل السابع من الباب الثاني في الدليل[5]، والذي نريده هاهنا أن نقول:

---

(١) لباب العقول(ص ١٠٩).

(٢) انظر: الإرشاد(ص ٦٤).

(٣) انظر: درء التعارض(٣/٢٦٢).

(٤) انظر: أبكار الأفكار(١/٢١٢).

(٥) انظر: المصدر نفسه(١/٢٠٨).

القياس هاهنا يعترف بالتفاوت بين صفات الغائب والشاهد، حتى أن القدرة في الشاهد لا يتصور بها عنده الإيجاد، بخلاف القدرة في الغائب، وكذلك الإرادة في الشاهد لا يتصور بها التخصيص بخلاف الإرادة في الغائب، وعلى هذا النحو باقي الصفات، فإذن فما وجد في الشاهد غير موجود في الغائب، وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد فلا يصح القياس»[1].

ثمَّ الغريب في الأمر أن الآمدي مع تضعيفه لهذا الدليل، فإنه يعترض على من اعتمد على مجرد الضرورة دون استعمال هذا القياس، فيقول: «ولمَّا تخيَّل بعض الأصحاب ضعف هذه الطريقة، لم يستند في إثبات أحكام الصفات عند ظهور الإتقان في الكائنات، وكذا في إثبات الصفات عند ثبوت أحكامها إلى غير الضرورة، ودعوى البديهية، دون إلحاق الغائب الشاهد، وهو بعيد أيضاً؛ فإن العلم الضروري بذلك، وإن كان واقعاً في الشاهد جريا على العادة، فإن من رأى بناء مرتفعاً، وصناعة محكمة في الشاهد، اضطره عقله إلى العلم بعلم صانعه، وقدرته، وإرادته، إلى غير ذلك من الصفات، ولا يلزم مثله في الغائب، وإلاَّ لاطَّرد ذلك فيما نعلمه بالضرورة في الشاهد؛ من كون صانع البناء المحكم حيواناً متحركاً بالإرادة مغتديا ناميا مولدا؛ وليس كذلك...»[2].

وسبب تضعيفه لدعوى الضرورة دون استعمال هذا القياس، هو دعواه أن الاعتماد على مجرد البديهة والضرورة لا يمكن إلا باعتبار ما في الشاهد ثم إلحاقه بالغائب، فرجعت عنده دعوى الضرورة إلى هذا القياس العقلي، وهذا القياس يوجب عنده التمثيل والتشبيه، فمن ثمَّ لا يصح الاستناد لا إلى هذا الدليل، ولا إلى دعوى الضرورة والبديهة.

ثمَّ يأتي بعد الآمدي: دور **الإيجي** وهو في الغالب الأعم يحذو حذو الآمدي، فيحكم على هذا الدليل بالضعف؛ لنفس الحجة والعلة التي ذكرها الآمدي، من أن هذا الدليل قائم على قياس التمثيل الذي يوجب المماثلة والمشابهة، وهذا ممتنع، للعلم بأن العلة

---

(١) أبكار الأفكار(١/٢٧٠).

(٢) أبكار الأفكار(١/٢٧١).

المشتركة بينهما متفاوتة، والقياس لا يكون صحيحا إلا إذا اشترك الأصل والفرع في العلة، وهذا لا يمكن تصوره في حق الخالق ﷻ مع المخلوق.

يقول الإيجي: ((وهنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية: الأول أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه...-إلى أن قال-: الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس، ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من إثبات علة مشتركة بين المقيس و المقيس عليه، وهو أي هذا الإثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه، أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة))[1].

وقد سبق الإجابة عما ذكره هاهنا، والمقصود أن ما ذكره هؤلاء النظار في تضعيف هذا الدليل العقلي، والذي هو عمدة القوم في استدلالهم على أعظم مطالبهم العقلية، مخالفة ظاهرة لما هو متفق عليه بين جمهور الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين، فهل يقال بعد ذلك: أن هذا الخلاف لا يعدوا أن يكون خلافاً لفظيا؟! أو أنه من الأقوال الرحبة الواسعة في المذهب، فهذا ما لا يقوله أحد، اللهم إلا العناد والمكابرة.

- وأما عن الدلالة العقلية التي سلكها متقدمو الأشاعرة، ومن وافقهم من متأخريهم على كون الله سميعا، وبصيرا، ومتكلما، فهي كذلك مبنية على قياس الغائب على الشاهد، لكن بدون ذكر الجوامع الأربعة فهم يقولون[2]:

---

(١) المواقف للإيجي(ص٣٧).

(٢) انظر: اللمع للأشعري(ص ٢٥)، والإنصاف للباقلاني(ص ٣٥- ٣٦)، وأصول الدين للبغدادي(ص ١٤١)، والإشارة للشيرازي(ص ١٣٠)، والاقتصاد للغزالي -الطبعة القديمة-(ص ٥١).

مما هو معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن الحي البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن لا يسمع، والمتكلم أكمل ممن لا يتكلم، فيستحيل أن يثبت الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق، ثم إنه لو لم يتصف بهذه الصفات لوجب اتصافه بضد ذلك من الصمم والعمى والخرس، والله يتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وهذه الدلالة تضمنت أصلان:

- الأصل الأول: وجوب كون الخالق أكمل من المخلوق، وهذا الأصل مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلاً، والأمة والعقلاء مجمعون عليه، فإذا كان ذلك كذلك فكل كمال ثبت في المخلوق فالخالق به أحق وأولى.
- والأصل الثاني: كون البصير والسميع والمتكلم أكمل ممن ليس ببصير ولا سميع ولا متكلم، وأن السمع والبصر والكلام صفات كمال، وأضدادهم صفات نقص وآفة، وهذا أيضا مدرك ببديهة العقل، فإذا كان ذلك كذلك وجب اتصاف الرب ﷻ بصفات الكمال وتتزهه عن صفات النقص.

فهذه الدلالة العقلية التي استند إليها متقدمو الأشاعرة ومن وافقهم من المتأخرين قد ضعفها جماعة من متأخريهم، كما فعل ذلك الرازي وغيره ممن سار على طريقته، كالسنوسي واللَّقاني وغيرهما.

يقول الرازي إمام متأخريهم: ((ومن الأصحاب من قال السميع، والبصير أكمل ممن ليس بسميع، ولا بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك كان الواحد منا أكمل من الله تعالى، وهو محال، **وهذا ضعيف**؛ لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به، فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى، فإن قلت: هذه صفة كمال في الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فلا يتصور ثبوته في حقه؟!. قلت: فلم قلت بأن السمع، والبصر ليسا من صفات الأجسام، وحينئذٍ يعود البحث))[1].

---

(١) محصل الأفكار للرازي(ص ١٧١).

ويقول السنوسي: ((إن الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل العقلي من كون تلك الأوصاف كمالات، فيجب اتصافه بها، وإلا لاتصف بأضدادها، فيكون ناقصا؛ لأنه قد فاته الكمال وفوت الكمال نقصان: **ضعيف**؛ لأنه إنما ثبت لتلك الأوصاف الكمال في الشاهد، ولا يلزم من كون الشيء كمالاً في الشاهد أن يكون في الغائب كذلك، ألا ترى أن اللَّذة والألم في الشاهد كمال، وهما ممتنعان على الله تعالى؛ لأنهما من عوارض الأجسام، وذاته -جل وعلا- لم تعرف حتى يعلم أن هذه الأوصاف كمالات في حقه يصح اتصافه بها، بحيث يلزم إذا لم يتصف بها أن يتصف بأضدادها، وإنما تعرف من صفاته – جل وعلا – بالعقل ما دلت عليه أفعاله، فإن لم يدل الفعل لجأنا إلى السمع، فإن لم يرد وجب التوقف، ولا شك أن السمع وارد في هذه الصفات الثلاث))[1].

ومضمون اعتراض الرازي والسنوسي، وغيرهما: أنه لا يلزم من ثبوت الكمال في الشاهد، أن يكون ذلك كذلك في الغائب، فالماشي -مثلا- في الشاهد أكمل ممن لا يمشي، فيمتنع وصفه الله ﷻ بالمشي لأنه من صفات الأجسام، والله سبحانه وتعالى ليس بجسم، وكذلك ما ضربه السنوسي من مثال على اللذة والألم.

وليس المقصود هنا تقرير قاعدة الكمال؛ إذ هي قاعدة عقلية شرعية صحيحة، والذين يقولون بها من أهل السنة والجماعة يقيدون ذلك بالكمال الممكن للموجود، لا الكمال النسبي[2]، وإنما المقصود الأول هو بيان اختلاف هؤلاء القوم واضطرابهم في الأدلة العقلية التي يستدل بها على إثبات تلك الصفات.

وأمَّا مسألة نفي النقائص عن الله ﷻ فقد لجأ الجويني فيها إلى الدلالة السمعية، وهو الإجماع، ولم يعتمد فيها على الدلالة العقلية كما هو الأصل من مذهبهم الذي أسَّسوه، وتبعه على ذلك جمهور متأخري الأشاعرة وعلى رأسهم الرازي، والآمدي، والسنوسي،

---

(١)شرح الكبرى للسنوسي(ص ٩٩)، وانظر: هداية المريد للقاني(٣٩٧/١) فقد ردَّد عبارات السنوسي في هذه المسألة.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١٣٧/٦).

واللَّقاني، وكل من سار على طريقتهم ممن جاء بعدهم -وإن كان بعض هؤلاء من يجعل ذلك من باب الأولى فقط-، وخالفوا أئمتهم السابقين الذين أثبتوا الكمال له ونفوا النقائص عنه بالدلالة العقلية أيضا.

يقول الجويني: «فإن قيل: من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع، والبصر، فما دليلكم على ذلك؟. هذا ممَّا كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضي ممَّا ذكروه في هذا المدخل إلاَّ الالتجاء إلى السمع؛ إذ قد أجمعت الأئمة، وكل من آمن بالله تعالى على تقدس الباري تعالى عن الآفات والنقائص»[1].

فهؤلاء القوم خالفوا أئمتهم المتقدمين في ثبوت صفات الكمال لله ﷻ ونفي النقائص عنه بالعقل، وادعوا أن ذلك لا يعلم إلا بالسمع، وناقضوا أصلهم الذي أسَّسوه، والذي نفوا من أجله كثير من الصفات بحجة أن العقل أصل للسمع.

يقول ابن تيمية: «وزعمت طائفة من أهل الكلام، كأبي المعالي الجويني، والرازي، والآمدي، وغيرهم أن ذلك لا يعلم إلا بالسمع[2]؛ الذي هو الإجماع، وأن نفي الآفات والنقائص عنه لم يعلم إلا بالإجماع، وجعلوا الطريق التي نفوا بها ما نفوه عنه إنما هو نفي مسمى الجسم ونحو ذلك، وخالفوا ما كان عليه شيوخ المتكلمة الصفاتية، كالأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق، ومن قبلهم من السلف والأئمة في إثبات السمع، والبصر، والكلام له بالأدلة العقلية، وتنزيهه عن النقائص بالأدلة العقلية.

ولهذا صار هؤلاء يعتمدون في إثبات هذه الصفات على مجرد السمع، ويقولون: إذا كنا نثبت هذه الصفات بناءً على نفي الآفات، ونفي الآفات إنما يكون بالإجماع الذي هو دليل سمعي، والإجماع إنما يثبت بأدلة سمعية من الكتاب والسنة، قالوا: والنصوص المثبتة

---

(١) الإرشاد للجويني(ص ٧٤).

(٢) يعني ثبوت الكمال لله ﷻ ونفي النقائص والآفات عنه.

للسمع، والبصر، والكلام أعظم من الآيات الدالة كون الإجماع حجة، فالاعتماد في إثباتها على الدليل السمعي الذي هو القرآن أولى وأحرى))[1].

وهذا الذي ذكره ابن تيمية عن هؤلاء قاله الرازي بما معناه: ((ثم لم قلت: إن النقص محال؟ فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة فيه سمعية، وإذا كان الدليل حقيقة الإجماع، وهو الآيات الدالة على السمعية، والبصرية أظهر من الآيات الدالة على صحة الإجماع، فكان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية أولى، فالمعتمد التمسك بالآيات))[2].

وقال أيضاً: ((وأمَّا الذين عوَّلوا في تقرير هذه المقدمة -يعني نفي النقص والآفات عن الله - على الإجماع، فكلامهم ضعيف؛ لأن الآيات الدَّالة على كون الإجماع حجة أضعف دلالة بكثير من الآيات الدَّالة على كونه سميعاً، بصيراً، وأقول: فإن الاكتفاء بالمقدمة السمعية جائز، فالاكتفاء بتلك الآيات أولى؛ لأنها أدَّل على المقصود، وأولى من المقدمات))[3].

مقصود الرازي هو الاعتراض على الجويني ومن وافقه؛ حيث أنه اعتمد على الإجماع في نفي النقائص، مع أنه أثبت السمع، والبصر بناءً على نفي النقائص، ونفي الآفات عن الله ﷻ إنما هو عنده معلوم بالإجماع الذي هو بدوره معلوم بالأدلة السمعية، والأدلة السمعية الدَّالة على كونه سميعا، بصيرا، أظهر وأقوى دلالة من الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة، فكان الأولى عند الرازي الاعتماد على الآيات السمعية؛ لأنها أدل على المقصود، وأولى من تلك المقدمة، هذا مع أن الرازي وإن كان يرى أن الأولى هو الاعتماد على الأدلة السمعية، إلاَّ أنه كما ذكر في آخر كلامه أن الاكتفاء بتلك المقدمة السمعية -الإجماع- جائز.

---

(١) مجموع الفتاوى(٧٣/٣).

(٢) محصل الأفكار(ص ١٧١).

(٣) المطالب العالية(١٩٦/٣).

لكن العجب من هؤلاء القوم يستقصون عقولاً تستدل على صفات الله ﷻ بالأدلة السمعية، ويزعمون أن مدارك العقائد العقول، وأن العقل أصل للسمع، ثمَّ يكبهم الله لمناخرهم، ويركسهم على رؤوسهم حتى يعترفون أن السمع، والبصر، والكلام، ونفي النقائص عن الله ﷻ لا تثبت عقلاً، بل إنما طريقها السمع، فلو أنهم سلكوا طريقة أئمتهم من أول الأمر لسلموا من التناقض والاضطراب.

وقد تعَجَّب من هذا الصنيع أبو بكر ابن العربي؛ حيث قال معترضا على الجويني: ((وعوَّل الجويني على أن الأمة قد أجمعت على نفي الآفات عن الباري تعالى، ولا مستند إلاَّ السمع، وما قاله المتكلمون لا يرتضيه.

وإنما ذكرنا لكم هذا لتتخذوه قانوناً، وتعجبوا من رأس المحقِّقين يُعوِّل في نفي الآفات على السمع، ولا يجوز أن يكون السمع طريقاً إلى معرفة الباري، ولا شيء من صفاته؛ لأن السمع منه، فلا يعلم السمع إلاَّ به، ولا يعلم هو إلاَّ بالسمع فيتعارض ذلك، ويتناقض، وقد مهَّدناه في المقسط، وغيره، وقد رام الجويني أن يتخلص من ذلك بأسئلته وأجوبته، فلم يستطع))[1].

وهؤلاء القوم كما ذكر ابن تيمية عنهم إنما اعتمادهم في نفي النقائص والآفات على مسمى نفي الجسم والجوهر، فهم يدعون أن إثبات الصفات، كالاستواء، والعلو، والوجه، واليدين، ونحو ذلك، نقائص يتره الله ﷻ عنها؛ لأنها تدل على الجسمية والجوهرية والتحيز وأمثال ذلك من الألفاظ المجملة، لكنهم لا يستطيعون حكاية الإجماع على ذلك، بل الإجماع على خلاف مذهبهم، فأئمة السلف -رحمهم الله-، وكذا طوائف من المتكلمين، كابن كلاب، والأشعري، وغيرهم من أئمة القوم المتقدمين، مجمعون على إثبات العلو والاستواء، واليدين، والوجه وأمثال ذلك من الصفات الخبرية الذاتية، فأين دعوى الاعتماد على الدليل السمعي -الذي هو الإجماع عندهم- في نفي النقائص والآفات عن الله ﷻ ؟!.

---

(١) قانون التأويل لابن العربي(ص ٤٦١- ٤٦٢).

بل إن الأدلة السمعية من القرآن والسنة قد جاءت بإثبات الصفات، وهي بالكثرة والقوة ما لا تحصى إلا بكلفة، فكان السمع مثبتا لما نفوه لا نافيا لها، ولم يكن في السمع ما ينفي هذا المعنى، وإن سموه نقصاً، فإذا كان عمدهم الإجماع، فلا إجماع في موارد النزاع، ولا يجوز الاحتجاج به في معارضة النصوص الخبرية بلا ريب، فإن ذلك يستلزم انعقاد الإجماع على مخالفة النصوص وذلك ممتنع في الخبريات ؟![1].

فهؤلاء القوم قد ادَّعوا أن العقل لا يدل على نفي النقص، والإجماع الذي اعتمدوه لم ينعقد على نفي مثل تلك الصفات قطعاً، فلم يبق مع هؤلاء إذا لا حجة عقلية ولا سمعية على نفي ما سموه نقصا وآفة[2].

وفي خاتمة هذا المبحث أريد أن أنبه على أن هذا الاختلاف المذكور سابقاً إنما هو في طرق ثبوت هذه الصفات التي يسمونها بالعقلية، وإذا أردنا تحقيق الكلام في أصل ثبوتها عندهم فإننا نجد أن هناك من أئمتهم الكبار المشهورين من قد ينفيها أصلاً ولا يثبتها، ومنهم من قد يرجعها إلى صفة واحدة وهي صفة العلم، وذلك ميلاً منهم إلى مذاهب التعطيل؛ كمذهب المعتزلة والمتفلسفة؛ كحجة الإسلام عندهم: الغزالي، وكفخر الدين الرازي، وقد وجد من أئمتهم من اعترف بهذه الحقيقة كسعد الدين التفتازاني فإنه يقول مبيِّنا حقيقة مذهب الرازي: ((وخالف في القول بزيادة الصفات أكثر الفرق؛ كالفلاسفة والمعتزلة، ومن يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسموا القائلين بها بالصفاتية، ثمَّ اختلفت عباراتهم، فقيل هو: حي عالم قادر لنفسه، وقيل بنفسه، ولكونه على حالة هي أخص صفاته، وقيل لا لنفسه ولا بعلل، وكلام الإمام الرازي في تحقيق إثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل إلى الاعتزال))[3].

---

(١) انظر: درء التعارض(٦/٣٣٢).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٤/١٨٦).

(٣) شرح المقاصد(٤/٧٠).

ويقول ابن تيمية: ((وأبو حامد تارة يثبت الصفات العقلية متابعة للأشعري وأصحابه، وتارة ينفيها أو يردها إلى العلم موافقة للفلاسفة، وتارة يقف وهو آخر أحواله، ثمَّ يعتصم بالسنة ويشتغل بالحديث وعلى ذلك مات))[1].

بل الذي يقال إن حقيقة مذهب الأشاعرة كلهم إنما يؤول في الباطن إلى مذهب المعتزلة، وإن كانوا في الظاهر موافقون لمذهب أهل السنة والجماعة، وهذا الذي سيظهر من خلال الكلام في المقصد التالي:

---

(١) درء التعارض(٤/١٨٥).

المسألة الثانية

اختلاف الأشاعرة في أحكام صفات المعاني

إن العلم بثبوت صفات المعاني يوجب العلم بثبوت أحكامها في الخارج، فالعالم مثلا هو من قام به العلم، وقيام العلم به يوجب تعلقه في الخارج بالمعلومات، والقادر هو من قامت به القدرة، وقيام القدرة به يوجب تعلقها في الخارج بالموجودات، ونحو ذلك، فإثبات أحكام هذه الصفات يوجب مفارقة مذهب المعتزلة، فإن المعتزلة — عموما البغداديون والبصريون - يثبتون الأسماء كالقادر والعالم والحي، وقد يزيد البصريون الإدراك كالسمع والبصر، لكن يرجعونها إلى الذات، أو يرجعون بعضها إلى العلم، فلا يثبتون صفاتها وأحكامها على حقيقتها، وأما كونه متكلما مريدا فهي عندهم من باب المفعولات، لا من باب الصفات(١).

وأمَّا الأشاعرة فهم في إثبات هذه الصفات موافقون في الظاهر لأهل السنة والجماعة، وفي الباطن موافقون للنفاة المعطلة من الجهمية والمعتزلة، حيث إنهم قد انحرفوا في أحكامها وتعلُّقاتها، فأثبتوا علما لله ﷻ به يعلم جميع المعلومات دون تجدد وجه العلم عند وجود المعلومات المستقبلية، فعلمه واحد أزلي، وقدرته واحدة أزلية لا تتجدد عند وجود المقدورات، وإرادته واحدة أزلية، فهو يريد جميع المرادات بإرادة واحدة، وسمعه وبصره واحد أزلي، يتعلقان بالمبصرات والمسموعات عند وجودها، ولا يتجدد له سمع ولا بصر عند وجود الأقوال والأعمال، وهو متكلم بكلام واحد قديم، ونحو ذلك، فالله ﷻ كان معطلا عندهم في الأزل من هذه الصفات، ثمَّ صار بعد وجود العالم متصفا بها من غير أن يقوم به فعل أو صفة.

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١١٤)، ولباب العقول للمكلاتي(ص ٢١٢)، وشرح الأصبهانية لابن تيمية(ص ٤٧٣).

يقول الجويني: ((كلام الله تعالى واحد، وهو متعلق بجميع متعلقاتها، وكذلك القول في سائر صفاته، وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة، وكذلك القول في الحياة والسمع والبصر والإرادة))(١).

ويقول الشهرستاني: ((قال -يعني الأشعري-: وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات: المستحيل، والجائز، والواجب، والموجود، والمعدوم، وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات، وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص، وكلامه واحد هو: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه، لا إلى عدد في نفس الكلام))(٢).

ويقول أيضاً: ((قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه على طريقته لا يتجدد لله تعالى حكم، ولا يتعاقب عليه حال، ولا تتجدد له صفة، بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم، أو تجدد تعلق، أو تجدد حال لقدمه، والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال...وكما لا تتغير ذاته بتغير الأزمنة، لا يتغير علمه بتجدد المعلومات...وكذلك تعلقات جميع الصفات الأزلية، فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد حال المتعلق))(٣).

وسبب قولهم بذلك كله مسألة نفي حلول الحوادث بذات الرب ﷻ، واعتقاد نفي قيام الصفات الاختيارية بالرب ﷻ لتلك الشبهة الجهمية المعتزلية.

ومما يبطل مذهبهم في هذه المسألة اختلافهم وتناقضهم واضطرابهم في هذه الصفات وأحكامها، وسأقتصر على بيان اختلافهم في بعض الصفات: كصفة العلم، والقدرة، والسمع، والبصر فقط، كأمثلة يحتذى بها في بيان تناقض القوم واضطرابهم.

---

(١) الإرشاد للجويني(ص١٣٦).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني(١/٦٨).

(٣) نهاية الإقدام للشهرستاني(ص٢١٨-٢١٩).

أولا

اختلافهم في صفة ((العلم))

يقول الأشاعرة: إن الله ﷻ عالم بعلم أزلي واحد لازم لذاته، متعلق بجميع المعلومات، بما لم يزل ولا يزال، على التفصيل كلياتها وجزئياتها من غير تجدد وجه العلم، أو تجدد تعلق، أو تجدد حال، أو تجدد صفة أو نعت عند وجود المعلومات، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم؛ أي بين الصفة والمُتعَلق؛ لقدم علمه ﷻ والقدم لا يتغير، كما لا تتغير ذاته[1].

ومما يبين بطلان مذهبهم هذا تناقضهم في إثبات صفة العلم، واختلافهم وتنازعهم في تجدد العلم عند وجود المعلومات المستقبلية:

أمَّا تناقضهم: فممَّا هو معلوم مشهور من طريقة هؤلاء أنهم يستدلون على علم الله ﷻ بدلالة الإحكام والإتقان الذي في المخلوقات[2]، وهذا دليل جمهور الطوائف على علمه تعالى، وذلك لا يدل إلا إذا كان الفاعل يفعل لغاية وحكمة يقصدها، وهم يقولون: إنه لا يفعل لا لحكمة ولا لغاية[3]، وهذا هو عين التناقض.

يقول ابن تيمية: ((ولكن هم متناقضون في الاستدلال بالإحكام والإتقان على العلم؛ إذ كان ذلك إنما يدل إذا كان فاعلاً لغاية يقصدها، وهم يقولون: إنه يفعل لا لحكمة، ثمَّ يستدلون بالإحكام على العلم وهو تناقض))[4].

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١١٧)، والإشارة للشيرازي(ص ١١٧)، ونهاية الإقدام(ص ٢١٥، ٢١٨)، وأبكار الأفكار للآمدي(٣٢٢/١)، وجامع الرسائل لابن تيمية(١٧٧/١).

(٢) انظر على سبيل المثال: اللمع للأشعري(ص ٢٤)، والإنصاف للباقلاني(ص ٣٤)، والإرشاد للجويني(ص ٦١)، والاقتصاد – ط: القديمة - للغزالي(ص ٣٨)، والمطالب العالية(١٠٧/٣)، والمعالم له(ص ٥٢)، وشرح العقيدة الكبرى للسنوسي(ص ٩٣).

(٣) كما سيأتي تفصيل كلامهم في مباحث القدر واختلافهم فيها.

(٤) مجموع الفتاوى(٣٥٦/١٦).

وقال أيضا: ((والإحكام الذي في مخلوقاته دليل على علمه، وهم مع سائر الطوائف يستدلون بالإحكام على العلم، وإنما يدل إذا كان الفاعل حكيما يفعل لحكمة، وهم يقولون: لا يفعل لحكمة، وإنما يفعل بمشيئة تخص أحد المتماثلين بلا سبب يوجب التخصيص، وهذا مناقض للحكمة، بل هذا سفه))(١).

وقد تفطن الآمدي لهذا التناقض الذي وقع فيه أئمته فقدح في هذا المسلك المشهور الذي سلكه أصحابه؛ حيث يقول –تحت بيان مسالك أصحابه في إثبات صفة العلم–: ((وأمَّا من جهة المعقول: فقد استدلوا بالمسلك المشهور..–ثمَّ ساقه بكامله، وقال بعده– :وفيه نظر؛ فإن لقائل أن يقول: وإن سلمنا أن العالم صنعه، مع إمكان النزاع فيه على ما يأتي، ولكن لم قلتم أنه يجب أن يكون عالماً به؟!. قولكم: إن العالم على غاية من الحكمة والإتقان:

– إما أن تريدون به أنه على حالة لو قدر وجوده على خلافه كان ناقصاً.

– أو أنه موافق للحكمة المطلوبة منه أو أنه نافع، أو معنى آخر.

فإن كان الأول: فممنوع؛ إذ لا دليل يدل عليه، ولا العلم به ضروري.

وإن كان الثاني: فإنما يلزم أن لو كان فعل الله تعالى مما يجب فيه رعاية الحكمة، وليس كذلك على أصل هذا الدَّال...))(٢).

فهذا ظاهر تناقضهم في استدلالهم بدليل الإحكام والإتقان على صفة العلم، مع نفيهم للحكم والأسباب، ومع اعتراف إمام من أئمتهم بسقوط هذا المسلك، مع نفي الحكمة والمصلحة، مما يدل على بطلان طريقتهم؛ لأن التناقض والاضطراب علامة الفساد والبطلان.

وأما اختلافهم وتنازعهم في تجدد صفة العلم عند تجدد المعلومات المستقبلية فيظهر ذلك من وجهين:

---

(١) انظر: المصدر السابق(١٦/٢٩٨)، وانظر: النبوات(٢/٩٢٤).

(٢) أبكار الأفكار للآمدي(١/٣٢٩-٣٣١).

- **أحدهما**: اختلافهم وتنازعهم في الأصل الجهمي: امتناع حلول الحوادث بذات الرب ﷻ الذي استندوا إليه في نفي الصفات الاختيارية، وقد سبق في مباحث الربوبية كيف اعترف بعض رؤوسهم الكبار كالرازي والآمدي وغيرهما بحدوث التغير في صفات الرب ﷻ وأبطلوا الحجج التي استدل بها أصحابهم على امتناع قيام الحوادث بذات الربﷻ ، وذكروا أنه لا يوجد مع النفاة حجة عقلية ولا سمعية على نفي ذلك، بل هي لازمة لكل أحد، وهي لازمة لأصحابهم، وأكثر العقلاء يقولون بذلك، وهو قول أكثر أرباب أهل المذاهب، كما ذكر ذلك الرازي في كتبه(١).

وهذا الوجه يدفع مذهبهم هذا من أصله في امتناع تجدد صفة العلم عند وجود المعلومات، وكذلك في امتناع تجدد باقي الصفات العقلية عندهم، كالسمع والبصر والكلام والقدرة والإرادة، فبطلان الأصل يلزم منه بطلان وفساد فروعه المتفرعة عنه، وهذا ظاهر لا خفاء فيه.

- **الثاني**: وهو اعتراف إمامهم الكبير الرازي بحدوث الصفات الحقيقية عموما الموصوفة بالإضافات والنسب، فيدخل فيها صفة العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، وأمثال ذلك، وكذلك اعترف بحدوث الصفات الفعلية، والتي يسميها هؤلاء بالنسب والإضافات المحضة(٢)، كما أنه اعترف بخصوص صفة العلم، وأنها تتغير عند حدوث المعلوم.

---

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي(١/١٦٨)، والمطالب العالية له(٢/١٠٦) – الطبعة القديمة -، وأبكار الأفكار للآمدي(٢/٢٢- ٢٦)، ودرء التعارض لابن تيمية (٢/٢٠٥) (٤/٢٣-٢٤) (٩/١٨٩)، ومجموع الفتاوى (٦/٢٤٠).

(٢) وهي الصفات الفعلية عندهم، كالاستواء، والنزول، وأمثال ذلك، والتي هي عندهم منفصلة عن الله بائنة منه، فيقولون: أنها مضافة إليه لا صفات قائمة بذات الرب ﷻ، ولهذا يقول كثير منهم في آياتها وأحاديثها: إن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات، وينكرون على من يقول: آيات الصفات وأحاديث الصفات. انظر: مجموع الفتاوى(٥/٤١١).

يقول الرازي -تحت الفصل الخامس: في الكلام على امتناع كونه محلاً للحوادث- : «البحث الأول: أنه هل يعقل أن يكون محلاً للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية، وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب، وأمَّا الأشعرية: فإنهم يدَّعون الفرار من هذا القول إلاَّ أنه لازم عليهم من وجوه -ثمَّ ذكرها[1]...إلى أن قال-: فيثبت بهذا البحث الذي ذكرناه: أن القول بحدوث الصفات في ذات الله قول قال به جميع الفرق، وإذا عرفت هذا فنقول: اعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام:

- أحدها: الصفات الحقيقة العارية عن الإضافات: مثل اللون والطعم والرائحة، ومثل: الوجود والحياة.
- وثانيها: الصفات الحقيقية الموصوفة بالإضافات والنسب، وذلك مثل: العلم عند من يقول: إنه صفة لها تعلق بالمعلوم، فإن على هذا القول: العلم صفة حقيقية، وحصل بين تلك الصفة وبين المعلوم نسبة خاصة وتعلق خاص.
- وثالثها: الصفات التي هي محض النسب والإضافات مثل كون زيد يمينا لعمرو، أو يساراً له، مثل إذا تزوج أخو زيد بامرأة، وحصل له ولد، فإن زيداً يصير عمًّا لذلك الولد، بعد أن كان عاريا عن هذه الصفة، وهذا يقتضي حدوث هذه الإضافات المختصة في ذات زيد.

إذا عرفت هذا فنقول: أمَّا القول بحدوث الصفات الإضافية فذاك أمر يجب الاعتراف به، ولا يمكن إنكاره ألبتة يقينا مع الصفات الحقيقية سواءً حصلت لها إضافات إلى الغير، أو لم يحصل»[2].

فهذا اعتراف الرازي بحدوث وتجدد الصفات الحقيقية الموصوفة بالإضافات كالعلم، كما اعترف بحدوث الصفات الاختيارية والتي هي عنده من باب النسب والإضافات المحضة، ثم ذكر بعد ذلك حجة هؤلاء القائلين بحدوث الصفات، على شكل مسائل،

---

(١) سيأتي ذكر بعض هذه الأوجه عند الكلام على القدرة، والسمع، والبصر.

(٢) المطالب العالية(٢/١٠٦).

وكان من بين تلك المسائل التي انبنى عليهم قولهم هذا: «أنه تعالى عالم بالجزئيات، والعلم يجب تغيره عند تغير المعلوم، وهذا يقتضي حدوث العلوم في ذات الله»[(١)].

ثم ذكر في آخر كلامه على أن الدلائل الدالة على أنه لا يحدث في ذات الله تعالى شيء فهي بأسرها مشكلة الصفات الإضافية، وهو قد اعترف سابقا بحدوثها[(٢)].

فهذا اعتراف الرازي بحدوث التغير في الصفات الحقيقية الإضافية كالعلم، وهو حجة على أصحابه، الذين يعظمونه ويتخذونه إماماً يقتدى به.

وأما بخصوص صفة العلم نفسها فقد أبطل الوجوه التي تمسك بها أصحابه المتكلمين في قولهم بامتناع تجدد العلم عند وجود المعلومات، ونصر قول من قال بالتغير، وقد نسبه إلى طائفة من المتكلمين؛ حيث ذكر أنهم على قسمين[(٣)]:

- قسم من المتكلمين: صاروا إلى أن العلم الأول باق، وهو واحد يعلم به جميع المعلومات، وقالوا: بأن التغير واقع في المعلوم فقط.
- وقسم آخر: التزموا القول بالتغير، وقالوا: العلم الأول غير باق.

ثم ذكر حجة القسم الأول وهي تكمن في أربعة حجج، فأجاب عنها كلها[(٤)]، ولا حاجة لذكرها وتسويد الأوراق بها، فكلها حجج واهية مبنية على أصلهم الفاسد الأصل الجهمي، وقد تقدم بيان بطلانه.

---

(١) المطالب العالية(٢/١٠٨).

(٢) المصدر نفسه(٢/١١١).

(٣) انظر: المطالب العالية(٣/١٥١)، وقد ذكر القسمين عند مناقشته للفلاسفة الذين نفوا علم الله ﷻ بحجة حدوث التغير في ذات الله ﷻ وهذا بناء على نفيهم للصفات، لا لبيِّنة ولا لشبهة؛ إذ هؤلاء الفلاسفة يجوزون قيام الحوادث بذات الرب ﷻ، ويجوزون حوادث لا أول لها، فانقسم المتكلمون في جوابهم على هؤلاء الفلاسفة إلى قسمين كما ذكر ذلك الرازي. وانظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية (ص ٥٠٨) فقد أشار إلى مثل ذلك.

(٤) انظر: المصدر نفسه(٣/١٥٢- ١٥٧).

وأما الذين التزموا بوقوع التغير فقد نسبه الرازي إلى بعض المتكلمين، وقد ذكر حجتهم في ذلك[1]، وهذا المذهب هو الذي صححه الرازي ورجحه، وهو تغير العلم عند تغير المعلوم[2]، وهذا فيه أبلغ الحجة على أتباعه المعظمين له، والمقتفين لآثاره.

(١) انظر: المصدر نفسه(١٥٣/٣- ١٥٥، ١٥٧)، وقال به كذلك ابن كرام كما ذكر ذلك ابن تيمية في الرد على المنطقيين(ص ٥٠٩).

(٢) انظر: المصدر نفسه(٢٠٤/٣).

ثانيا

اختلافهم في صفة «القدرة»

يقول الأشاعرة: إن الله ﷻ قادر بقدرة واحدة أزلية يقدر بها على جميع المقدورات، ولا يتجدد له وجه القدرة عند وجود المقدورات، بل مجرد القدرة القديمة هي التي ترجح بين المقدورات والمفعولات(١)، ويظهر تناقضهم واختلافهم فيها من وجهين رئيسين:

- **أحدهما**: يثبت هؤلاء قدرة الله ﷻ بما يشاهدونه في المخلوقات القادرة كما سبق تقريره، وذلك لا يدل إلا إذا كانت هذه المخلوقات لها قدرة مؤثرة في وجود المراد، وهم يقولون: للمخلوقات قدرة غير مؤثرة، وينكرون القوى والطبائع التي يخلقها الله في هذه المخلوقات التي بها تكون الحوادث –كما سيأتي تفصيل مذهبهم في مسائل القدر–، فكيف يستدلون على كون الخالق قادراً بما يشاهدونه من القوى المخلوقة، وهم قد سلبوها التأثير والإيجاد، إلا لم يكن هذا عين التناقض والاضطراب.

يقول الإمام ابن تيمية: «والمقصود أن السلف والأئمة وجمهور الخلق الذين يثبتون في المخلوقات قُوى وقُدراً، بها تكون الحوادث التي تصدر عنها، فيكون إثبات القوة لله تعالى، وقدرته على الفعل من أبين الأشياء عندهم، ويكون العلم بذلك من أظهر المعارف وأجلاها؛ فإنه قد استقر في فطرهم أن الفاعل لا يكون إلاَّ قادراً، وأن القدرة صفة كمال، فإذا كان المخلوق قويا قادراً على ما يفعله، فالخالق تعالى أولى أن يكون قادراً قويًّا على ما يفعله، ومن المستقر في الفطر أنه إذا فُرض الفاعل غير قادر على الفعل امتنع كونه فاعلاً، ولهذا كان من نفى أن يكون للعبد قدرة مؤثِّرة كجهم وأبي الحسن –يعني الأشعري– ومن اتَّبعهما لا يُسمون العبد فاعلاً، بل يقولون: كاسب، وجهم نفسه كان

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١١٥)، والإشارة للشيرازي(ص ١١٧)، ونهاية الإقدام(ص ٢١٥، ٢١٨)، والملل والنحل له(١/٦٨)، وأبكار الأفكار للآمدي(١/٣٢٢)، وجامع الرسائل لابن تيمية(١/١٧٧).

يقول: ليس بقادر، كما أنه ليس بفاعل، وأبو الحسن وافقه على أنه ليس بفاعل حقيقة، بل هو كاسب، وأنه ليس له قدرة مؤثِّرة في المقدور، لكن أثبت له قدرة –لكن غير مؤثِّرة–، وسمَّاه قادراً، خلافاً لجهم، وكثير من الناس يقولون: إن منازعته له لفظية لا تعود إلى معنى معقول»[(١)].

- **الثاني:** هم يقولون: القادر يرجح أحد مقدوريه دون سبب يوجب الترجيح، بل مجرد القدرة القديمة هي التي رجحت أحد طرفي الممكن –إما الوجود أو العدم –، فيعطلون الرب ﷻ عن القدرة، وعن صفات الكمال، ويجعلونه بمثل العاجز الذي لا يستطيع أن يفعل شيئاً، ثم يجعلون الخلق والفعل ممكنا من غير تجدد شيء، وما ذلك إلاَّ للشبه العالقة في أذهانهم، من امتناع حوادث لا أول لها، واستحالة قيامها بذات الرب ﷻ، فإذا كانوا قد عطلوا الرب ﷻ من هذه الصفة، فكيف يدعون بعد ذلك أنهم يثبتونها ويُقرون بها، إن لم يكن هذا من التناقض البيِّن المخالف لضرورة العقل والدين.

يقول ابن تيمية: «وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم؛ يُقرون بالصانع المحدث من غير تجدد سبب حادث، ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضع، وقال لهم الناس: هذا ينقض الأصل الذي أثبتم به الصانع، وهو أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاَّ بمرجح، فإذا كانت الأوقات متماثلة، والفاعل على حال واحدة لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبداً، ثمَّ اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه، كان ذلك ترجيحا بلا مرجح»[(٢)].

---

(١) شرح الأصبهانية(ص٤٠٢).

(٢) درء التعارض(١٠٧/٨).

ثالثاً

اختلافهم في صفتي «السمع» و«البصر»

يقول الأشاعرة في صفة السمع: إن الله ﷻ يسمع بسمع واحد قديم أزلي، موصوف به أزلاً وأبداً، فهو صفة ذاتية، لكن لا يتجدد له سمع عند وجود المسموعات أو الموجودات، فليس السمع من الصفات الفعلية.

ويقولون في صفة البصر: إن الله ﷻ يبصر ببصر واحد قديم أزلي، موصوف به أزلاً وأبداً، فهو صفة ذاتية، لكن لا يتجدد له بصر عند وجود المبصرات أو الموجودات، فليس البصر من الصفات الفعلية.

وقد سبق قول الشهرستاني: «قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه على طريقته لا يتجدد لله تعالى حكم، ولا يتعاقب عليه حال، ولا تتجدد له صفة...-إلى أن قال-: وكذلك تعلقات جميع الصفات الأزلية، فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد حال المتعلق»[1].

فجميع الصفات الأزلية عندهم لا تتجدد، ويدخل فيها صفتي السمع والبصر، وهذا كله كما سبق تقريره غير مرة بسبب الأصل الجهمي: وهو امتناع قيام الحوادث بذات الرب ﷻ.

واختلافهم في صفتي السمع والبصر يظهر من وجهين رئيسين[2]:

- **أحدهما:** اختلافهم في كونه سميعا بصيرا هل هما صفتان زائدتان على كونه عالماً، أم يفسران بالعلم فقط.
- **الثاني:** اختلافهم في تجدد صفتي السمع والبصر عند وجود المبصرات والمسموعات.

---

(١) نهاية الإقدام للشهرستاني(ص٢١٨-٢١٩)، وانظر: العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي(ص٣٤٥)، وجامع الرسائل لابن تيمية(١٨١/١).

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص١١٧، ١١٩)، ولباب العقول للمكلاتي(ص٢١٣-٢١٤).

فأما الوجه الأول: فلهم في ذلك قولان:

القول الأول: وهو المشهور من مذهب الأشاعرة من أن السمع والبصر صفتان زائدتان على كونه عالماً، فيكون سمعه سمع إدراك لا سمع علم، فليس السمع والبصر مجرد علمه بالمسموعات والمبصرات.

وهذا القول هو قول أهل الإثبات قاطبة من أهل السنة والجماعة وغيرهم، يقول ابن تيمية: ((إثبات كونه سميعاً بصيراً، وأنه ليس مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات، هو قول أهل الإثبات قاطبة من أهل السنة والجماعة، من السلف والأئمة، وأهل الحديث والفقه والتصوف، والمتكلمين من الصفاتية؛ كأبي محمد بن كلاَّب، وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري وأصحابه))[1].

القول الثاني: وهو الذي ذهب إليه بعضهم من أنهما يفسران بالعلم، وقد نسبه المكلاتي إلى أبي الحسن الأشعري وأبي حامد الغزالي وصوَّبه، وذهب إليه إمامهم الكبير الرازي.

يقول المكلاتي: ((وقد تردد جواب أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه في ذلك: فتارة قال: إن كونه سميعاً بصيراً هما صفتان زائدتان على كونه عالماً، وإلى هذا المذهب ذهب القاضي وأبو المعالي الجويني، وجماعة من الأشعرية.
وتارة صرف كونه سميعاً بصيراً إلى كونه عالماً، وإلى هذا ذهب أبو حامد من الأشعرية، وهذا المختار عندنا))[2].

وهذا القول هو في الحقيقة من أقوال المعتزلة، كما صرح بذلك الأشعري نفسه، وهو من أعلم الناس بمقالات المعتزلة؛ حيث قال: ((وزعمت المعتزلة أن قول الله ﷻ: ﴿ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾[3] معناه: علم))[1].

---

(١) شرح الأصبهانية(ص٥٠٨).

(٢) لباب العقول(٢١٣-٢١٤).

(٣) سورة الحج الآية(٦١).

ويقول الشهرستاني: ((ذهب أبو القاسم الكعبي ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه عالم بالمسموعات والمبصرات لا زايد على كونه عالماً بالمعلومات، ووافقه جماعة من النَّجارية[٢]، ومن قال من المعتزلة إنه سميع بصير لذاته فمذهبه مذهب الكعبي لا غير))[٣].

وهذا القول باطل شرعاً وعقلاً، فالأدلة القرآنية المثبتة لصفتي السمع والبصر فيها دلالة ظاهرة على إثبات معنى زائد على كونه عالماً، بل هذا مما هو معلوم بالضرورة؛ فإن الإنسان يجد في نفسه ضرورة التفرقة بين ما يعلمه في قلبه، وبين ما يراه عيانا أو يسمعه، بل قد ثبت الفرق في آيات كثيرة بين السمع والبصر، وهذا معلوم بالضرورة أيضاً، فكيف يجعل معنى السمع والبصر بمعنى العلم.

وقد أبطله الأشعري نفسه، وهو حجة على أتباعه الذاهبين إلى قول المعتزلة، فقال: ((قيل لهم: فإذا قال ﷻ: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾[٤]، وقال: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا﴾[٥]، فهل معنى ذلك عندكم علم؟. فإن قالوا: نعم. قيل لهم: فقد وجب عليكم أن تقولوا معنى قوله: ﴿أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ أعلم وأعلم؛ إذ كان معنى ذلك العلم))[٦].

- **وأما الوجه الثاني: فلهم في المسألة قولان:**

---

(١) الإبانة للأشعري -ت: عيون-(ص ١٢٠).

(٢)فرقة من أكبر فرق المتكلمين المعطلة، أتباع أبي عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النَّجَّار(٢٢٠هـ)، قالوا بمقالات الجهمية في نفي الصفات، والقول بخلق القرآن، والقول بالإرجاء، فهم من جنس الجهمية، وقد عدَّها بعضهم من فرق المعتزلة وليسوا كذلك، بل ناقضوا المعتزلة وخالفوهم في القدر، وفي الأسماء والأحكام، وإنفاذ الوعيد، كما حقق القول في ذلك ابن تيمية. انظر: مقالات الإسلاميين(١/٣٤٠)، والفرق بين الفرق(ص١٩٥)، ومجموع الفتاوى(١٣/٩٩).

(٣) نهاية الإقدام(ص٣٤١).

(٤) سورة طه الآية(٤٦).

(٥) سورة المجادلة الآية(١).

(٦) الإبانة للأشعري -ت: عيون-(ص ١٢٠).

القول الأول: وهو المشهور من مذهبهم من أن صفتي السمع والبصر صفتان قديمتان تتعلقان بالمبصرات والمسموعات -أو الموجودات- عند وجودها، لكن لا يتجدد له وجه السمع والبصر عند وجودها، لامتناع التغير وقيام الحوادث بذات الرب ﷻ.

وهؤلاء القوم يقولون: إن التجدد هاهنا ليس هو إلاَّ مجرد تعلق بين السمع والبصر والمسموع والمرئي، فلا تتجدد الصفة، بل الصفة القائمة بالذات قديمة بقدم الذات، فهو يسمع المسموعات عند حضورها بسمعه القديم الأزلي، ويبصر المرئيات عند حضورها ببصره القديم الأزلي، وهذا كله بسبب الأصل الجهمي الفاسد.

يقول ابن تيمية: «والكلابية يقولون في جميع هذا الباب: المتجدد هو تعلق بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد، وبين السمع والبصر والمسموع والمرئي»[1].

القول الثاني: وهو القول الذي ذهب إليه إمامهم الكبير الرازي، من أن السمع والبصر صفتان قديمتان تتعلقان بالمسموعات والمبصرات عند وجودها، مع تغير وجه الصفة، وقد سبق قريبا وأن ذكرنا اعترافه بحدوث الصفات الحقيقية عموما الموصوفة بالإضافات والنسب، فيدخل فيها صفة العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، وأمثال ذلك.

وكان مما قاله تحت هذه المسألة -تحت الفصل الخامس: في الكلام على امتناع كونه محلاًّ للحوادث -: «البحث الأول: أنه هل يعقل أن يكون محلاًّ للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية، وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب، وأمَّا الأشعرية: فإنهم يدَّعون الفرار من هذا القول إلاَّ أنه لازم عليهم من وجوه -فذكر هذه الوجوه وكان من بينها-:

والثالث: وهو أنه تعالى يمتنع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده، وأن يرى صورة زيد قبل وجودها، فكونه سامعاً لذلك الصوت إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت،

---

(١) جامع الرسائل لابن تيمية(٢/١٨).

وكونه رائيا لتلك الصورة، إنما حدث عند حدوث تلك الصورة، وهذا يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله))[1].

وهذا المذهب الذي ألزمه به إمامهم الرازي هو لازم لهم لا محيد عنه، ويمكن تقريره بصورة أبين وأوضح، فيقال لهم[2]: إذا كان الرب ﷻ يسمع ويبصر الأقوال بعد أن وجدت، وهم لا ينازعون في هذا، فإما أن يقال: إنه تجدد شيء.

وإما أن يقال: لم يتجدد شيء، فإن كان لم يتجدد، وكان لا يسمعهما ولا يبصرهما، فهو بعد أن خلقها لا يسمعها ولا يبصرها، لاستواء الحالين، فهو حينئذٍ لا يسمع ولا يبصر لا قبل ولا بعد، وهذا محال عقلا وشرعاً.

وإن تجدد شيء: فإما أن يكون وجوداً أو عدماً، فإن كان عدماً لم يتجدد شيء، فالعدم ليس بشيء.

وإن كان وجودا: فإما أن يكون قائماً بذات الله، أو قائما بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى، فتعين أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله، وهذا لا حيلة فيه، فيكون حاله إذا بعد ذلك خلاف حاله قبل، وهذا قول بتجدد الأحوال والحوادث ولا حيلة في ذلك.

وأيضا فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك.

---

(١) المطالب العالية(٢/١٠٦-١٠٧).

(٢) انظر بتصرف: جامع الرسائل لابن تيمية(٢/١٧-١٨)، والتسعينية له(٣/٧٧٦)، ومجموع الفتاوى(٦/٢٢٨).

المطلب الرابع
ما يستفاد من دراسة ذلك

أولا: ظهور كثرة الاختلاف والتنازع بين الأشاعرة في الصفات -في مسائلها ودلائلها-، والتي هي من أعظم مسائل التوحيد، مما يدل دلالة واضحة على بطلان مذهب هؤلاء القوم في هذا الباب، وبالتالي تنعدم الثقة بمذهبهم، فتبطل دعواهم العريضة التي يدعونها أنهم أهل الحق، وأنهم حماة العقيدة، وحُرَّاس التوحيد، إلى غير ذلك من الألقاب المفخمة التي لا تغني من الحق شيئا، وقد سبق وأن نقلت اعتراف العز بن عبد السلام بوجود الاختلاف في بين الأشاعرة في كثير من الصفات، وهذه الحقيقة يعترف بها كثير من الأشاعرة، ولهذا تجد كثير منهم في هذا العصر يحاول أن يجد جوابا مقنعاً لما يثار من وجود الاختلاف والتنازع داخل المذهب، فتجد بعضهم يجعلها من الأقوال الرحبة الواسعة، والبعض الآخر يحاول أن يجعل مخرجا لذلك فيدعي أنه مع وجود الاختلاف فيما بينهم إلا أنه لا يضلل بعضهم بعض، ولا يسفه بعضهم البعض، وأمثال ذلك من التخريجات التي لا تفيدهم شيئا، اللهم إلاَّ الحيرة والاضطراب.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور تناقض الأشاعرة واضطرابهم في مسائل الصفات، وخاصة الصفات التي يسمونها بصفات المعاني، والتي فارقوا طوائف الجهمية والمعتزلة بإثباتها في الظاهر؛ حيث تجدهم يتناقضون في طريقة الاستدلال عليها، وفي ثبوت أحكامها، فتجدهم مثلا يستدلون على العلم بدلالة الإحكام والإتقان، وذلك لا يدل إلا إذا كان الفاعل يفعل لغاية وحكمة يقصدها، وهم يقولون: إنه لا يفعل لا حكمة ولا لغاية، وهذا عين التناقض.

وتجدهم كذلك يثبتون قدرة الله ﷻ بما يشاهدونه في المخلوقات القادرة، وذلك لا يدل إلا إذا كانت هذه المخلوقات لها قدرة مؤثرة في وجود المراد، وهم يقولون: للمخلوقات قدرة غير مؤثرة، وينكرون القوى والطبائع التي يخلقها الله في هذه المخلوقات التي بها تكون الحوادث، فكيف يستدلون على كون الخالق قادر بما يشاهدونه من القوى

المخلوقة، وهم قد سلبوها التأثير والإيجاد، وهذا هو عين التناقض والاضطراب، وقس باقي الصفات على نحو هذه الطريقة.

ثالثاً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة ضعف الأصول التي اعتمدها متأخرو الأشاعرة النفاة لصفات الرب ﷻ فيما يتزهونه من النقائص والآفات، وفيما يثبتونه من صفات الكمال، ويتضح ذلك من عدة أوجه أهمها[1]:

- الوجه الأول: تقدم بيان أن هؤلاء القوم كانوا مما اعتمدوا عليه في نفي النقائص، وإثبات صفات الكمال لله ﷻ على الدليل السمعي وهو الإجماع عندهم، وقالوا: لم يقم دليل عقلي على نفي النقص عن الله تعالى، فصار العمدة عندهم في هذا الباب إنما هو الإجماع فقط، وهم قد نفوا كثيراً من الصفات الواردة في القرآن والسنة بدعوى أنها نقائص يجب تتريه الرب ﷻ عنها، ومما هو معلوم لدى العام والخاص أن دعوى الإجماع على ذلك هي دعوى كاذبة تكذبها النصوص الشرعية، ويكذبها واقع الأمة، فالنصوص وردت بالإثبات، والإجماع منعقد على خلاف دعواهم، فلم يبق معهم إذاً لا دليل عقلي ولا سمعي في إثبات صفات الكمال لله ﷻ ونفي النقائص عنه.
- الوجه الثاني: قد جعل هؤلاء العمدة في تتريه الرب ﷻ عن النقائص هو نفي مسمى الجسم، وهذه الطريقة التي سلكوه لا يحصل بها مقصودهم ألبتة؛ فإنهم إذا قالوا: هذا من صفات الأجسام، فكل ما أثبتوه هو أيضا من صفات الأجسام، مثل كونه حيًّا، عليماً، قديراً، ونحو ذلك، بل كونه موجوداً، قائماً بنفسه، وأمثال ذلك، فإنهم لا يعرفون هذا في الشاهد إلاَّ جسماً، فإذا قال المنازع: أنا أقول فيما نفيتموه نظير قولكم فيما أثبتوه انقطعوا عن الجواب، وإلا كانوا متناقضين.
- الوجه الثالث: النصوص السمعية الدالة على صفات الكمال أظهر وأكثر وأقطع في الحجة من دلالة بعض النصوص على كون الإجماع حجة، وهذا الإجماع الذي

---

(١) استخرجت هذه الأوجه من كلام ابن تيمية في مواضع من كتبه: كدرء التعارض(٦/٣٣٢)، ومجموع الفتاوى(١٧/٣٢٤)، ومنهاج السنة(٢/٥٦٤).

اعتمدوه إنما ينفع في الجمل لا في التفاصيل التي هي محل نزاع بين المسلمين؛ فإنه يمتنع أن يحتج بالإجماع في موارد النزاع، وإذا كان كذلك، وكانت الصفات التي نفوها ثابتة بالسمع، كان السمع مثبتا لما نفوه لا نافيا لها، ولم يكن في السمع ما ينفي هذا المعنى وإن سموه نقصا، فإذا لا يجوز الاحتجاج بالإجماع في معارضة النصوص الخبرية بلا ريب، وهذا مما يدلك دلالة واضحة على ضعف الأصول التي وهذه حال هؤلاء وأمثاله،

رابعاً: ظهور تناقض واضطراب أئمتهم المتأخرين، كالرازي، والآمدي، والإيجي، والسنوسي، ومن سار على طريقتهم، وحذا حذوهم من المتأخرين، في الاستدلال على مسائل الصفات؛ حيث أنهم قرروا في غير ما موضع من كتبهم الكلامية -وبئس ما قرروا- أن دلالة الكتاب والسنة دلالة ظنية لا يجوز الاستدلال بها في مواطن القطعيات، وأنه يجب تقديم العقل على النقل؛ لأن العقل هو الأصل، والنقل فرع عليه، ثم ينتكسون على أعقابهم، ويدعون أنه لا دلالة عقلية على «السمع»، و«البصر»، و«الكلام»، بل إنما الدلالة على ثبوتها هي دلالة سمعية، فأين دعواهم التي ادعوها وأقاموا عليه دينهم وعقيدتهم من تقديم العقل على النقل، وعدم الاحتجاج على الصفات بالأدلة النقلية، من طعنهم في دلالة العقل على ثبوت تلك الصفات؟!. فهذا ما لم يجدوا له جواباً، اللهم إلا الحيرة والشك والاضطراب.

يقول إمامهم الرازي: «إذا سألني سائل كيف تستشهد بالنقل، مع أنك قد قلت في أول الكتاب: إن التمسك بالنصوص النقلية غير جائز في القطعيات؟. أجيب عليه بقوله: نحن ما ذكرنا ذلك السؤال هناك لاعتقادنا أنه لا يمكن الجواب عنه، بل الجواب عنه إجماع الأمة بجواز التمسك بنصوص الكتاب والسنة في المسائل القطعية، وفي هذا الموضع كلام طويل»[1].

---

(١) نهاية العقول(١/٢٥٦-ب).

فهذا إمامهم الكبير الرازي يورد على نفسه سؤالاً قد يرد عليه من جهة المعارض –وهو وارد قطعاً–، من أنه كيف يستدل بالنقل على ثبوت «السمع»، و«البصر»، و«الكلام»، وهو قد قرر في أول الكتاب عدم جواز الاستدلال بالنقل على الصفات؟.

فما كان جوابه إلا الاعتراف بجواز الاستدلال على ذلك بالنقل لإجماع الأمة على جواز التمسك بنصوص الكتاب والسنة في المسائل القطعية، وهذا فيه أبلغ الحجة على نفسه وأتباعه الذين قلدوه، وهو في نفس الوقت دليل واضح على تناقضهم واضطرابهم.

ومما يبين تناقضهم أيضا تحت هذه المسألة أنهم مع دعواهم تلك التي أقاموا عليها دينهم؛ إلا أنهم تجدهم يلجئون إلى السمع في الاستدلال به في مواطن القطعيات، كاستدلالهم على الصفات العقلية الأربع بالأدلة النقلية، فلم يلتزموا أصل مذهبهم في هذا الباب، إلا الآمدي فإنه قد التزم هذا الأصل وقدح في أدلة أصحابه التي استدلوا بها في إثبات صفة العلم، بل إنه يقدح في أدلتهم النقلية التي استدلوا بها على صفة العلم، وزعم على أصله الفاسد أن التمسك بها لا يعدوا كونه تمسكاً بأدلة ظنية في مواطن القطعيات، وهو بعيد عنده، فيقول في آخر كلامه على هذا المسلك: «غير أن التمسك بمثل هذا المسلك مع افتقاره إلى إثبات صفة الكلام، قابل بالتمسك بالظنون في مسائل القطع وهو بعيد»[1].

خامسا: ظهور اضطراب الأشاعرة في أدلتهم العقلية التي استدلوا بها على ثبوت بعض الصفات، كالدليل المعتمد عندهم المسمى بدليل «قياس الغائب على الشاهد»؛ فهذا الدليل كما سبق تقرير الكلام فيه هو عمدة متقدمي الأشاعرة ومن وافقهم من المتأخرين في ثبوت صفات المعاني، ورغم أنه العمدة عند هؤلاء القوم إلاَّ أنه وجد من القوم –أعني من متأخريهم– من ضعفه، ومنهم من أعرض عنه ولجأ إلى الضرورة، ومنهم من تناقض فيه واضطرب، فيستدل به في بعض ما يثبته، وينكره في البعض الآخر وفيما ينفيه من

(١) أبكار الأفكار(١/٣٢٨).

الصفات، هذا كله مع دعواهم العريضة أنهم قد أحاطوا بالأدلة العقلية، وأنهم أهلها وخاصتها، فكيف تستقيم تلك الدعوة مع هذا التناقض البيِّن في أدلتهم العقلية؟!.

يقول ابن تيمية: «المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون: كل منهم يستعمله فيما يثبته، وينكره فيما ينفيه، وإن ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبته، ويرد على منازعه ما استعمله من ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه»[1].

(١) بيان تلبيس الجهمية(٢/٣٤٥).

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية، وما يستفاد من دراسة ذلك

ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية الذاتية الفعلية، مع الرد والمناقشة

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية اللازمة، مع الرد والمناقشة

المطلب الثالث

ما يستفاد من دراسة ذلك

المطلب الأول

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية الذاتية الفعلية

صفة ((الكلام)) أنموذجاً

قبل الشروع في المقصود أود التذكير بمسألة مرت معنا سابقاً في إحدى المباحث السابقة، وهي مسألة اختلاف الأشاعرة في دليل الحدوث والأعراض؛ إذ أن هذا الأصل الذي سلكه الأشاعرة لإثبات وجود الرب ﷻ هو الذي قادهم إلى نفي صفات الرب ﷻ الاختيارية، وقد بينت أهم اختلفوا في مقدمات هذا الدليل، التي انبنى عليها هذا التعطيل، ومسألة الصفات الاختيارية يطلقون عليها مسألة ((حلول الحوادث)).

ومن أجلِّ المسائل التي انبنى عليها هذا الأصل هي مسألة كلام الله ﷻ وهي صفة ذاتية باعتبار أصلها، وصفة فعلية باعتبار آحادها وأفرادها، وكان هؤلاء الأشاعرة قد وقعوا في اضطراب عظيم في هذه المسألة العظيمة، فاختلفت بهم السبل والطرق، وتناقضت مناهجهم ومسالكهم، وسيكون بيان اختلافهم في صفة الكلام تحت مسألتين:

المسألة الأولى

اختلافهم في مسمى الكلام عند الإطلاق

المسألة الثانية

اختلافهم في حقيقة كلام الله ﷻ وتكلمه بالقرآن

المسألة الأولى

اختلافهم في مسمى الكلام عند الإطلاق

تعتبر هذه المسألة كالمدخل للمسألة التي تليها، بل هي أصلها وأساسها، فقولهم الذي فارقوا به الأمة في مسألة الكلام النفسي إنما بنوه على مسمى الكلام عند الإطلاق، لكنهم اختلفوا في أصل المسألة، كما اختلفوا في فروعها، وأقوالهم في مسمى الكلام عند الإطلاق ترجع إلى ثلاثة أقوال رئيسة[1]:

القول الأول: الكلام اسم لمجرد المعنى، فمسماه الحقيقي هو المعنى فقط، وإطلاق الكلام على اللفظ والحروف مجاز؛ لأنه دال عليه، وهذا قول جمهور الكلابية والأشعرية المتقدمين -ووافقهم عليه جماعة من المتأخرين- الذين يقولون: إن الكلام هو المعنى المدلول عليه باللفظ، ولقولهم هذا قالوا في كلام الله ﷻ إنه معنى قائم بالنفس ليس بحروف ولا أصوات، ثم قالوا عن القرآن الكريم إنه ليس كلام الله ﷻ حقيقة، بل هو حكاية أو عبارة عن كلام الله ﷻ.

يقول ابن فورك: «ولم يختلف مذهبه -يعني الأشعري- في أن الكلام شاهداً أو غائباً معنى غير الحروف والأصوات، وكان لا ينكر أن تسمى الأصوات والحروف كلاماً، كما تسمى الكتابة والإشارة كلاماً على مجاز اللغة واتساعها»[2].

ويقول الجويني: «ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً»[3].

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني(ص١٠٨)، والغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي(ص٩٩)، وشرح العقيدة الكبرى للسنوسي(ص١٤٥)، ومجموع الفتاوى(٥٣٤/٦)(١٧٠/٧)(٤٥٦/١٢)، ومختصر الصواعق المرسلة(١٣٩٨/٤)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(١٩٩/١).

(٢) مقالات الأشعري لابن فورك(ص٦٨).

(٣) الإرشاد للجويني(ص١٠٨).

ويقول أصحاب هذا القول: دليل مذهبنا مأخوذ من موارد اللغة والأثر والقرآن[1]:

فمن اللغة: قول الأخطل النصراني[2]:

إن الكـــلام لفي الفـــؤاد وإنمـــا   جعل اللسان على الفـــؤاد دليـــلاً

قالوا: أطلق الكلام على ما يدور في النفس، فدَّل على أن مسمى الكلام عند الإطلاق إنما هو حقيقةٌ في الكلام النفساني الدائر في الخلد.

وأمَّا من الأثر: فاستدلوا بقول عمر الفاروق ﷺ في قصة سقيفة بني ساعدة: ((زورت في نفسي كلاماً))[3].

قالوا: أطلق الفاروق ﷺ على ما دار في نفسه كلاماً، وعمر ﷺ كان من أجل أهل اللسان فصاحة، فدَّل على أن مسمى الكلام حقيقة هو الكلام النفسي؛ إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأمَّا من القرآن: فاستدلوا ببعض الآيات القرآنية منها: قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[1].

---

(١) انظر: مقالات الأشعري لابن فورك(ص٦٨)، والإنصاف للباقلاني(ص١٠٣-١٠٥)، والإرشاد للجويني(ص١٠٧-١٠٨)، وأبكار الأفكار للآمدي(١/٣٩٣)، وغاية المرام له(ص٩٤)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٤/١٥٠)، والعقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص١٤٤)، وهداية المريد للقاني(١/٣٩٣)، وغيرها.

(٢) هو غياث بن غَوث ويقال بن غُويث بن الصلت أبو مالك التغلبي النصراني المعروف بالأخطل الشاعر، وقيل سمي بالأخطل: لأنه تعرض لكعب بن جعيل الشاعر فأقبل عليه، فقال أبو الأخطل لكعب بن جعيل: إنه غلام خَطِل، والخطل: هو المنطق الفاسد، عمَّر الأخطل طويلاً. توفي في نحو سنة(١١٠هـ).انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر(٤٨/١٠٤)، وسير أعلام النبلاء(٤/٥٨٩).

وانظر في معنى الخطل: تهذيب اللغة(٧/٢٣٤)، ومعجم مقاييس اللغة(٢/١٩٧).

(٣) أخرجه البخاري برقم(٣٦٦٨)(كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب فضل أبي بكر بعد النبي ﷺ).

قالوا: نحن نعلم وكل عاقل أنه تعالى ما كذَّب المنافقين في ألفاظهم، إنما كذبهم فيما تكنُّه ضمائرهم وسرائرهم، فدَّل على أن مسمى الكلام حقيقة هو المعنى الثابت في النفس.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾[٣].

قالوا: أخبر الله ﷻ أن القول بالنفس قائم، وإن لم ينطق به اللسان، والقول هو الكلام، والكلام هو القول.

القول الثاني: وهو أن الكلام يطلق على كلٍّ من اللفظ والمعنى بطريق الاشتراك اللَّفظي؛ أي أنه حقيقة في كل من الكلام النفسي والكلام الحسِّي عندهم -ومنه القرآن الكريم-، فإطلاقه على المعنى وحده حقيقة، وإطلاقه على اللفظ وحده حقيقة، وهذا القول هو المشهور عن أبي المعالي الجويني ومن سلك طريقته، وقد ذكر السنوسي أن هذا القول هو الذي استقر عليه رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري[٤].

قال أبو المعالي الجويني: ((الطريقة المرضية عندنا أن العبارات تسمى كلاماً على الحقيقة، والكلام القائم بالنفس كلامٌ، وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المشاغبين))[٥].

وقال المتولي الشافعي: ((ثمَّ المذهب الصحيح أن العبارات كلام على الحقيقة، واسم الكلام يتناولهما على الحقيقة لا على المجاز))[٦].

---

(١) سورة المنافقون الآية(١).

(٢) سورة المجادلة الآية(٨).

(٣) سورة الملك الآية(١٣).

(٤) انظر: الغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي(ص٩٩)، ولباب العقول للمكلاتي(ص٢٥٦)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١٥١/٤)، وشرح العقيدة الكبرى للسنوسي(ص١٤٥)، وهداية المريد للقاني(٥٠٤/١، ٥١٤) وغيرها.

(٥) الإرشاد للجويني(ص١٠٨).

(٦) الغنية في أصول الدين(ص٩٩).

وقد ذكر الرازي أنه مذهب المحققين من أصحابه، فقال: ((اعلم أن لفظة الكلام عند المحققين منَّا، تقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة))[1].

واستدل أصحاب هذا الرأي على أن الكلام حقيقة في المعنى النفسي بأدلة أصحابهم المذكورة سابقاً، وأمَّا إطلاقه على الألفاظ والحروف حقيقة؛ فإنهم لَمَّا علموا أن القرآن الكريم المنتظم من الحروف المسموعة، وهو سور وآيات هو كلام الله حقيقة، وهذا مما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام، حتى الصبيان وعوام المسلمين يعلمون ذلك، وعليه انعقد إجماع السلف والخلف، أقروا بأن إطلاق الكلام على الحروف والألفاظ هو من طريق الحقيقة، فجعلوه مشتركاً[2].

لكن هم أرادوا بهذا القول التخلص من الشناعة التي قامت على أئمتهم المتقدمين من أن الحروف ليست من حقيقة الكلام، بل إنما يطلق عليها مسمى الكلام مجازاً؛ إذ مما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام أن القرآن كلام الله حقيقة، فقال هؤلاء: اسم الكلام يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الحروف الدالة عليه حتى يخلصوا من هذه الشناعة، لكن وقعوا في محذور آخر، وهو أنه يلزمهم القول بأن كلام الله مخلوق خلقه في غيره؛ إذ كان كل من الكلام النفسي والقرآن كلامه حقيقة، امتنع أن يكون كل منهما مخلوقاً -وهم يصرحون بأن القرآن العربي حروف محدثة مخلوقة-؛ إذ لو كان مخلوقا لكان كلاما لذلك المحل الذي خلق فيه، وهذا من أعظم حججهم على المعتزلة من أن كلام الله ليس بمخلوق[3]، لكن هم نقضوا هذه الحجة، وأفسدوا أصل دليلهم على المعتزلة، فلزمهم الشناعة كما لزم المعتزلة الجهمية.

---

(١) المحصول في أصول الفقه(١/١٧٧) -مؤسسة الرسالة-.

(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني(٤/١٥١)،

(٣) يقول الجويني في مناظرته للمعتزلة: ((...فلا يبقى على السبر والتقسيم، بعد بطلان ما ذكرناه، إلاَّ ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام، ثمَّ ثبوت هذا الأصل يفضي إلى أن الكلام يجب حكما لمحله، وهو كونه متكلماً، فإن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً)). الإرشاد(ص١١١).

يقول ابن تيمية: «ثمَّ كان من قولهم الذي أنكره الناس إخراج الحروف عن مسمى الكلام، وجعل دلالة اللفظ عليه مجازاً، فأحب أبو المعالي ومن اتَّبعه كالرازي أن يخلصوا من هذه الشناعة، فقالوا: اسم الكلام يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الحروف الدَّالة عليه، وهذا الذي قالوه أفسدوا به أصل دليلهم على المعتزلة، فإنه إذا صح أن ما قام بغير الله يكون كلاماً له حقيقة، بطلت حجتهم على المعتزلة في قولهم: إن الكلام إذا قام بمحل عاد حكمه عليه، وجاز حينئذٍ أن يقال: إن الكلام مخلوق خلقه في غيره، وهو كلامه حقيقة، و لزمهم من الشناعة ما لزم المعتزلة؛ حيث ألزمهم السلف والأئمة أن تكون الشجرة هي القائلة لموسى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾[1]»[2].

ولهذا لم يكن قدماء الكلابية والأشعرية يقولون: إنَّ لفظ الكلام مشترك بين اللَّفظ والمعنى؛ لأنَّ ذلك يبطل حجَّتهم على المعتزلة، ويوجب عليهم القول بأنَّ كلام الله مخلوق لكن كانوا يقولون: إنَّ إطلاق الكلام على اللَّفظ بطريق المجاز، وعلى المعنى بطريق الحقيقة؛ فعلم متأخروهم أنَّ هذا فاسد بالضَّرورة، وأنَّ اسم الكلام يتناول اللَّفظ حقيقة، فجعلوه مشتركا، فلزمهم أن يكون كلام الله مخلوقا، فهم بين محذورين: إمَّا القول بأنَّ كلام الله مخلوق، وإما القول بأن القرآن العربي ليس كلام الله، وكلا الأمرين معلوم الفساد[3].

القول الثالث: وهو المروي عن أبي الحسن الأشعري من أنه مجاز في كلام الله ﷻ، حقيقة في كلام الآدميين؛ لأن حروف الآدميين تقوم بهم، فلا يكون الكلام قائم بغير المتكلم، بخلاف الكلام القرآني فإنه لا يقوم عنده بالله ﷻ، فيمتنع أن يكون كلامه.

أشار إلى هذا القول السنوسي فقال: «وهل إطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة، أو هو حقيقة في القولي مجاز في النفس، أو بالعكس ثلاثة أقوال»[4].

---

(١) سورة طه الآية(١٤).

(٢) التسعينية(٣/٩٥١).

(٣) مجموع الفتاوى(٦/٥٣٤-٥٣٥).

(٤) العقيدة الكبرى وشرحها(ص١٤٥).

وقال ابن تيمية: ((ولهم قول ثالث يروى عن أبي الحسن أنه مجاز في كلام الله حقيقة في كلام الآدميين؛ لأن حروف الآدميين تقوم بهم، فلا يكون الكلام قائم بغير المتكلم، بخلاف الكلام القرآني فإنه لا يقوم عنده بالله، فيمتنع أن يكون كلامه))[1].

وهذا القول كسابقيه، فإنه مبني على أصل فاسد، وهو امتناع قيام الحروف والأصوات بذات الرب؛ لأنها حوادث بزعمهم، والله متره عن الحوادث، وقد تقدم بيان بطلان هذا الأصل.

---

(١) مجموع الفتاوى(٧/ ١٧٠).

الرد والمناقشة

أولاً: أقوالهم كلها معلومة البطلان بدلالة الشرع واللغة، والقول الذي عليه أئمة السلف، والجمهور، بل والذي عليه أكثر العقلاء لا يعرفونه، وليس هو مذكوراً في كتبهم، وهو أن مسمى الكلام عند الإطلاق يتناول اللفظ والمعنى جميعاً، كما يتناول لفظ الإنسان للروح والبدن جميعاً، وإذا سمي المعنى وحده كلاماً، أو اللفظ وحده كلاماً، فإنما ذاك مع قيد يدل على ذلك[1]، وهذا القول هو الذي تدل عليه اللغة والشرع والعرف:

فمن اللغة: يقول ابن فارس: «الكاف واللام والميم أصلان: أحدهما: يدل على نطق مفهم، والآخر: على جراح»[2]، فالكلام في أصل اللغة هو النطق المسموع، ولا يكون ذلك إلا بألفاظ وحروف تسمع، والمفهم؛ أي ذو معنى، فحقيقة الكلام هو: اللفظ والمعنى جميعاً.

وأمَّا من الشرع: فعامة ما يوجد في الكتاب والسنة من لفظ الكلام والقول، فإنه عند إطلاقه يتناول اللفظ والمعنى جميعاً لشموله لهما[3]؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾[5]، وقوله: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾[6]، ونحو ذلك من أسماء القول والكلام جميعاً ونحوهما، فإنه يدخل فيه اللفظ والمعنى جميعا عند الإطلاق.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٦/٥٣٣)(١٢/٦٧، ٤٥٦)، ومختصر الصواعق المرسلة(٤/١٣٩٩)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(١/٢٠٠).

(٢) معجم مقاييس اللغة(٥/١٣١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(١٢/٤٥٦-٤٥٧).

(٤) سورة فاطر الآية(١٠).

(٥) سورة الأعراف الآية (١٤٨).

(٦) سورة الأنعام الآية(١٥٢).

وأمَّا من السنة فمنها: قوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي عمَّا حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به»[1]، فقد أخبر أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم، ففرق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء، فعلم أن هذا هو الكلام في الشرع وفي اللغة[2].

وقوله ﷺ: «إنَّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»[3]، وقد اتفق العلماء على أنه إذا تكلم في الصلاة عامدا لغير مصلحتها بطلت صلاته، واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب، لا يبطل صلاته، وإنما يبطلها التكلم بذلك، فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام[4].

وأمَّا في العرف –سواءً أكان عامًّا أو خاصاًّ–: فلا خلاف بين العقلاء في أن الطفل الرضيع أول ما يولد غير متكلم، وأن الأخرس والساكت غير متكلمين، وكذلك النائم في الغالب، ولو كان حقيقة الكلام ما يتعلق بالفؤاد دون النطق، لكان كل ذي فؤاد ناطقاً متكلماً في حال سكوته، ووجود الآفة به؛ كالأخرس والطفل والنائم[5].

كما لا خلاف بين صدور علماء المسلمين في أن من قال في نفسه: عبدي حر من غير أن ينطق بذلك لم يعتق عبده، ولو قال: عبدي حر نطقاً، ثم قال: لم أنو بما قلت عتقه، حكم بعتق العبد و لم يلتفت إلى نيته[6].

---

(١) أخرجه البخاري برقم(٢٥٢٨)(كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاق ونحوه)، ومسلم برقم(١٢٧)(كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١٣٣/٧).

(٣) أخرجه مسلم برقم(٥٣٧)(كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(١٣٢/٧).

(٥) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٤٦).

(٦) انظر: المصدر نفسه(ص١٤٧).

وهكذا غالب الأحكام الشرعية، ولهذا اعترف الزركشي بأن القائلين بالكلام النفساني من أئمته لم يفرعوا عليه شيئا من الأحكام الشرعية سواء أكانت في العبادات أو في المعاملات-وهو حجة عليهم-، فقال: ((واعلم أنه لم يفرع أئمتنا على الكلام النفسي، ولا اعتبروه بمجرده في إثبات العقود ولا في فسخها، ولم يوقعوا العتاق والطلاق بالنية، وإن صمم بقلبه؛ لأن النية غير المنوي، فلا يستلزم أحدهما الآخر، ويمكن أن يستدل له بقوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تكلم أو تعمل»...))[1].

ثانياً: استدلالهم بشعر الأخطل النصراني باطل من عدة أوجه[2]:

أحدها: إن من أصل مذهبهم أنهم لا يحتجون على المسائل التي تدخل تحت مسمى أصول الدين إلا بالقطعيات، والتي يسمونها الأدلة العقلية اليقينية، وحقيقة الكلام من أعظم مسائله، وشعر الأخطل ليس هو من موارد الاحتجاج في مثل هذه المسائل، فضلا على أن يكون من القطعيات.

والعجيب من هؤلاء القوم لو أن أحداً احتج عليهم في مسألة عقلية -كما يسمونها-بحديث صحيح مخرج في الصحيحين عن النبي ﷺ، لقالوا: هذا خبر واحد لا يفيد العلم، فلا يحتج به، ويكون هذا الحديث مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد ولا أكثر من واحد، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول، فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة، فضلاً عن مسمى الكلام!![3].

الثاني: الأخطل شاعر نصراني كافر مثلث، ومما هو معلوم من حال النصارى ضلالهم وانحرافهم في حقيقة الكلام؛ حيث جعلوا عيسى عليه السلام هو الكلمة بعينها، لا أنه

---

(١) البحر المحيط للزركشي(٢/٦٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٦/٢٩٦) (٧/١٣٨-١٤٠)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(١/٢٠٠)، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى(٢/٥٢٠-٥٢٣)، والعقيدة السلفية في إثبات كلام رب البرية(ص٣٥٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٧/١٣٨).

بالكلمة كان، فكيف يستدل بشعره إذاً على معرفة حقيقة كلامه سبحانه وتعالى إن لم يكن هذا عين التناقض والاضطراب؟!.

وقد أنشد فيهم الإمام ابن تيمية(1):

قبحـــاً لمن نبـــذ القـــرآن وراءه فإذا استـــدل يقـــول قـــال الأخطـــل

الثالث: منهم من نفى ثبوته عنه، وأنكر أن يكون من شعره، كما قال أبو محمد الخشاب(2): «فتشت شعر الأخطل المدون كثيرا، فما وجدت هذا البيت»(3)، وبتقدير ثبوته عنه، فالحقائق العقلية أو مسمى لفظ الكلام الذي يتكلم به جميع بني آدم، لا يرجع فيه إلى قول ألف شاعر فاضل، دع أن يكون شاعراً نصرانيا(4).

الرابع: أنهم قد تصرفوا في أول البيت وغيروه؛ إذ أصله(5):

إن البيـــان من الفـــؤاد وإنمـــــا..........

والمعنى: أن المرء إنما يروي في نفسه أولاً ما يريد أن يتكلم فيه، فالموجب للبيان هو الذي انطوى عليه القلب -وهو المعنى-، وحقيقة الكلام هو النطق به المسموع لا غير(6).

وبتقدير أنهم لم يتصرفوا فيه، و لم يغيروه فإن له أولا يتبين به مراده؛ وهو قوله:

لا يُعجبنَّـــك من أثيـــر لفظـــه حتَّى يكـــون مع الكـــلام أصيـــلا

(1) انظر: مجموع الفتاوى(٦/٢٩٧).

(2) هو: الشيخ الإمام العلامة أبو محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد بن نصر البغدادي، المعروف بابن الخشاب، إمام العربية، فاق أهل زمانه في علم اللسان، وكانت له معرفة بالحديث، مات سنة(٥٦٧هـ). انظر: تاريخ بغداد(١٠/٢٠٩) -دار الكتب العلمية-، والسير للذهبي(٢٠/٥٢٣) -مؤسسة الرسالة-.

(3) انظر: العلو للعلي الغفار للذهبي(ص٢٦٦) -أضواء السلف-.

(4) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٦/٢٩٧).

(5) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص٨٣).

(6) انظر: المصدر نفسه(ص١٤٥).

والمعنى -كما قال ابن تيمية-: ((نهاه أن يُعجَب بقوله الظَّاهر حتَّى يُعلم ما في قلبه من الأصل؛ ولهذا قال: حتَّى يكون مع الكلام أصيلا، وقوله: مع الكلام دليل على أنَّ اللَّفظ الظَّاهر قد سمَّاه كلاما وإن لم يعلم قيام معناه بقلب صاحبه وهذا حُجَّةٌ عليهم؛ فقد اشتمل شعره على هذا وهذا؛ بل قوله: ((مع الكلام)): مطلق، وقوله: ((إنَّ الكلام لفي الفؤاد)): أراد به أصله ومعناه المقصود به، واللِّسان دليل على ذلك))[1].

ثالثاً: وأما استدلالهم بقول عمر، فليس لهم حجة فيه، بل هو حجة عليهم؛ إذ التزوير في كلام العرب: إصلاح الكلام وتهيئته[2]، وقد ورد في لفظ آخر ما يفسره بذلك، فقال عمر ﷺ: ((والله ما أردت بذلك إلاَّ أنِّي قد هيَّأت كلاماً قد أعجبني))[3].

والمعنى: هو أن يروي المرء في نفسه أولاً ما يجب أن يتكلم به ويصلحه، ويتأمل إن قيل به، حتَّى يتصوره كالمقول ثمَّ ينطق به[4]، فلفظها يدل على أنَّه قدَّر في نفسه ما يريد أن يقوله و لم يقله، فعُلِم أنَّه لا يكون قولا إلا إذا قيل باللِّسان، وقبل ذلك لم يكن قولا، لكن كان مقدَّرا في النَّفس يُراد أن يقال، ولهذا كان ما يهُمُّ به المرء من الأقوال المحرَّمة والأفعال المحرمة لا تكتب عليه حتَّى يقولها ويفعلها[5]؛ كما قال ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت بها أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم»[6].

وأمَّا استدلالهم من القرآن: كقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾[7]، فإن هذه الآية لا دلالة فيها ظاهرة

---

(١) مجموع الفتاوى(١٣٩/٧).

(٢) غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام(٢٤٢/٣) -دار المعارف-.

(٣) أخرجه البخاري برقم(٣٦٦٨) (كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب فضل أبي بكر بعد النبيﷺ).

(٤) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٥٠).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(١٣٧/٧).

(٦) تقدم تخريجه(ص٧٢٦).

(٧) سورة المنافقون الآية(١).

ظاهرة على مذهبهم؛ لأن الله كذب المنافقين فيما أظهروه من الإيمان بالرسول ﷺ، مع مخالفتهم فيما أبطنوه من الكفر والنفاق، فليس فيها تعريف لمسمى الكلام وبيان حقيقته، بل فيها تكذيب دعوى يدعيها أهل النفاق، بل هي دالة على نقيض مقصودهم؛ إذ أن الله أقرهم على قولهم، فلم ينكر عليهم أن ما قالوه بألسنتهم يسمى قولاً، لكن كذبهم في عدم مطابقة هذا القول لما في القلوب[1] .

وأمَّا استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾[2]،هذه الآية في تفسيرها وجهان[3]:

- **أحدهما**: وهو الذي عليه أكثر المفسرين: أنهم كانوا يقولون بألسنتهم سرا: سام عليك، فإذا خرجوا يقولون في أنفسهم -أي يقول بعضهم لبعض-: لو كان نبيًّا عذبنا بقولنا له ما نقول، وعلى هذا الوجه فلا حجة لهم في الآية ألبتة.
- **الثاني**: وهو الذي ذهب إليه بعض المفسرين: بأن المراد بذلك قول القلب، وأنهم كانوا يقولون ذلك في قلوبهم، وهذا خارج محل التزاع؛ إذ هو مقيد بالنفس، وإنما محل التزاع هو في حقيقة الكلام عند الإطلاق.

وأمَّا استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾[4]، فالمراد به القول الذي تارة يُسَّر به فلا يسمعه الإنسان، وتارة يجهر به فيسمعونه، ولم يقل في الآية: قولوه بألسنتكم أو بقلوبكم، وما في النفس لا يتصور الجهر به، وإنما يجهر بما في

(١) انظر: العقيدة السلفية في كلاب رب البرية(ص٣٥٦)، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة(٥٢٣/٢).

(٢) سورة المجادلة الآية(٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(١٣٥/٧)، وانظر من كتب التفسير: جامع البيان للطبري(٤٧٠/٢٢) -هجر-، وزاد المسير لابن الجوزي(١٨٨/٨) -المكتب الإسلامي-، وتفسير ابن كثير(٤٥٤/١٣).

(٤) سورة الملك الآية(١٣).

اللسان، وقوله: ﴿ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾، فهو من باب التنبيه: فإن كان يعلم ما في الصدور، فكيف لا يعلم القول[1].

رابعاً: يكفي أن هذا القول الذي قالوه لم يسبقوا إليه؛ إذ لم يكن في مسمى الكلام نزاع بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان وتابعيهم لا من أهل السنة، ولا من أهل البدعة، بل أول من عرف في الإسلام أنه جعل مسمى الكلام المعنى فقط هو: عبد الله بن سعيد بن كلاب، وقد أنكر ذلك عليه علماء السنة، وعلماء البدعة[2].

يقول أبو نصر السِّجزي: «اعلموا أرشدنا الله وإياكم: أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم، من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب، والقلانسي، والصالحي[3]، والأشعري، وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة، وهم معهم، بل أخس حالاً منهم في الباطن، في أن الكلام لا يكون إلاَّ حرفاً وصوتاً، ذا تأليف واتسَّاق، وإن اختلف به اللغات...-إلى أن قال-: وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة؛ المسلم والكافر، وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما يسمى ذلك كلاماً على المجاز، لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم»[4].

وقد اعترف إمام من أئمتهم الكبار وهو الفخر الرازي بأن هذا الذي ذهب إليه أصحابه مما انفردوا به دون سائر الناس، فقال: «...أمَّا المعنى الذي يقول أصحابنا فهو غير مجمع عليه، بل لم يقل به أحد إلاَّ أصحابنا»[5].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٣٦/٧).

(٢) انظر: المصدر السابق(١٣٥/٧).

(٣) هو أبو الحسين صالح بن عمرو الصالحي، وقيل: محمد بن مسلم، من أهل البصرة، أحد المتكلمين على مذهب الإرجاء، زعيم فرقة الصالحية، لم تذكر له سنة وفاة. انظر: الوفي بالوفيات(١٩/٥).

(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص٨٠-٨٢).

(٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين(ص١٧٤).

المسألة الثانية

اختلافهم في حقيقة كلام الله ﷻ

المشهور من مذهب الكلابية والأشاعرة جميعاً أن كلام الله ﷻ هو[1]:

- صفة ذاتية قديمة قائمة بذات الرب ﷻ أزلاً وأبداً؛ أي أنه متصف بها في الأزل وفيما لم يزل، فليس هو صفة فعلية تتعلق بمشيئته وقدرته.
- وهو معنى قائم بالنفس -ويعبرون عنه بالكلام النفسي-، ليس بحرف ولا صوت.
- وهو معنى واحد لا يتجزأ ولا يتبعض، فالأمر والنهي والخبر والاستخبار كلها بمعنى واحد، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعربية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، ومعنى آية الدين هو معنى قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾[2]، وهكذا.
- والقرآن الكريم هو حكاية أو عبارة عن كلام الله ﷻ، وهو حروف وأصوات محدثة مخلوقة.

فهذه أهم الأمور التي تميز بها مذهب الأشاعرة عن غيره من المذاهب في حقيقة الكلام والقرآن المنزل، وإن كانوا مشاركين لبعض الفرق في بعض المسائل، كالقول بخلق

---

(١) انظر: مقالات الأشعري لابن فورك(ص٦٠)، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري - المطبعة العصرية-(٢/٢٥٧)، والإنصاف للباقلاني(ص٦٧)، ومشكل الحديث لابن فورك(٢٠٣، ٢٣٧، ٢٧٠)، وأصول الدين لعبد القاهر البغدادي(ص١٢٥)، والإرشاد للجويني(ص١٢٧)، والغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي(ص٩٨)، والأربعين لأبي حامد الغزالي(ص٣٢)، ونهاية الإقدام للشهرستاني(ص٢٨٨)، ومحصل الأفكار للرازي(١٧٣)، وأبكار الأفكار للآمدي(١/٣٥٣)، ولباب العقول في الردِّ على الفلاسفة في علم الأصول للمكلاتي(ص٢٥٥، ٢٥٦)، والعقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص١٥٢)، وهداية المريد للقاني(١/٣٨٨)، وشرح الجوهرة للصاوي(ص١٨٠)، وتحفة المريد للباجوري(ص٨٣) وغيرها.

(٢) سورة المسد الآية(١).

القرآن، وكنفيهم للصفات الاختيارية بناءً على الأصل الجهمي: دليل الحدوث والأعراض.

ويعتبر إمامهم الأول عبد الله بن سعيد بن كلاب هو أول من اشتهر عنه القول ببدعة الكلام النفسي وأنه معنىً قديم قائم بذات الرب ﷻ، فهو أول من قال به في الإسلام، وتباعه على ذلك أبو الحسن الأشعري وأصحابه من بعده[1].

وهذه الأولية مستفادة من مقتضى ما ذكر أبو الحسن الأشعري في مقالاته؛ فإنه لما ذكر اختلاف الناس في القرآن، وذكر أقوالاً كثيرة[2]، فلم يذكر هذا القول إلاَّ عن عبد الله بن سعيد بن كلاب، وعقد له ترجمة خاصة فقال: «وهذا قول عبد الله بن كلاب: قال عبد الله بن كلاب: إن الله لم يزل متكلماً، وإن كلام الله صفة له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به، والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته، وإن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وإنه معنى واحدٌ بالله ﷻ»[3].

ومع هذا الاتفاق الظاهر الحاصل بين جمهور الأشاعرة في أن كلام الله ﷻ معنى واحد قائم بالنفس، وهو ما يسمى بالكلام النفسي، إلاَّ أنهم اختلفوا في خمس مسائل، تُذكر تحت خمسة مقاصد:

- **المقصد الأول:** اختلافهم في كلام الرب ﷻ هل هو صفة واحدة، أم صفات مختلفة متعددة؟.
- **المقصد الثاني:** اختلافهم في هل الرب ﷻ متصف بصفات الكلام –كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، ونحو ذلك– في الأزل أم لا؟.

---

(١) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت لأبي نصر السجزي(ص٨٠)، ومجموع الفتاوى(١٢/٤٩، ١٧٨)، والتسعينية لابن تيمية(٢/٦٨٣).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري(٢/٢٥٦).

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري(٢/٢٥٧).

- **المقصد الثالث:** اختلافهم في القرآن الكريم هل هو حكاية عن كلام الله ﷻ أم عبارة عنه؟.
- **المقصد الرابع:** اختلافهم في القرآن الكريم هل هو مخلوق في الهواء أو في غيره، أو هو مما أحدثه جبريل عليه السلام أو محمد ﷺ؟.
- **المقصد الخامس:** اختلافهم في هل المسموع من كلام الله ﷻ هو ذلك المعنى النفسي، أم غيره؟.

المقصد الأول

اختلافهم في كلام الرب ﷻ هل هو صفة واحدة، أم صفات مختلفة متعددة؟

لما اشتهر عن عبد الله بن سعيد بن كلاب بدعة الكلام النفسي وأنه معنى واحد قديم قائم بذات الرب ﷻ، تكلم به بغير مشيئته وقدرته، بلا حرف ولا صوت، قامت عليه وعلى أتباعه الشناعة؛ لِما عُلم من أن هذا القول فيه مكابرة للعقل، وجحداً للضرورة، فصار هو وأتباعه مختلفين في هذا المذهب، بعد اتفاقهم على أن كلام الله ﷻ معنىً قائم بالنفس، فتفرقوا على ثلاثة أقوال(١):

القول الأول: وهو قول أبي الحسن الأشعري، ووافقه عليه جمهور أصحابه الذين جاؤوا من بعده، من أن كلام الله ﷻ صفة واحدة، لها خاصية واحدة، وهو كونه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً، أو نحو ذلك، والأمر والنهي والخبر والاستخبار هي صفات إضافية للكلام وليست أنواعاً أو أقساماً له، فنوع الكلام واحد، وهو حقيقة واحدة، وذلك مثل ما يوصف به الشخص الواحد من أنه: ابنٌ لزيد، وعمٌّ لعمرو، وخالٌ لبكر. ومثل ما يقال في الجوهر: إنه قائم بذاته، متحيز، قابل للأعراض، فهذه أوصاف نفسية ثابتة للجوهر، فلذلك يقال: الكلام ذات واحدة، وهو مع ذلك أمرٌ نهيٌ خبرٌ واستخبار(٢).

فهذا القول هو الذي عليه جمهور الأشاعرة، وهو الذي استقر عليه الأمر عندهم، يقول الشهرستاني: «ذهبت الأشعرية إلى أن كلام الباري تعالى واحد، وهو مع وحدته أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ واستخبارٌ ووعدٌ ووعيدٌ»(٣).

---

(١) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني(ص٢٩١)، ومحصل الأفكار للرازي(ص١٨٥)، ولباب العقول للمكلاتي(ص٢٨٢)، والعقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص١٥٢)، ومجموع الفتاوى(١٢/٣٥، ٣٧٦)، ومختصر الصواعق المرسلة(٤/١٣٠٩، ١٣٩٣).

(٢) انظر: لباب القول للمكلاتي(ص٢٨٤).

(٣) نهاية الإقدام(ص٢٨٨).

القول الثاني: وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب ومن وافقه من متقدمي الكلابية: من أن كلام الله ﷻ أربع صفات أو خمس أو سبع: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء، والوعد والوعيد، فهذه صفات مختلفة متعددة متنوعة، وليست هي حقيقة واحدة، فالأمر ليس هو النهي، والنهي ليس هو الخبر، والخبر ليس هو الأمر، وهكذا.

وهذا القول هو الذي نصره المكلاتي من متأخري الأشاعرة -ولم أجد غيره فيما وقفت عليه ممن نصره إلا هو-، فقال: «وذهب بعضهم إلى أن كلامه تعالى وتقدس يتعدد بتعدد أنواع الكلام، وهو المختار عندنا»[1].

لكن هؤلاء يقولون: الأمر واحد: هو الأمر بالصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، وسائر الأعمال والأقوال، وكذلك قولهم في النهي، فالنهي واحد: هو النهي عن الزنا والخمر وقتل النفس المحرمة وسائر المنهيات من الأعمال والأقوال، وكذلك في الخبر، هو معنى واحد: هو معنى ما أخبر الله به من صفاته، وما أخبر من قصص الأنبياء والمؤمنين والكفار وصفة الجنة والنار، وأمثال ذلك.

فلا يوجد كبير فرقٍ بين أصحاب هذا القول وأصحاب القول الأول، فالأوائل جعلوا ذلك المعنى الواحد هو الأمر بكل مأمور، والنهي عن كل محظور، والخبر عن كل مخبر، وأما هؤلاء فأقروا بالاختلاف بين الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إلا أنهم جعلوا الأمر الواحد هو معنى الأمر بجميع المأمورات على اختلافها، وكذلك قولهم في النهي والخبر، وكلا القولين مما هو مخالف للضرورة والبديهة.

يقول الإمام ابن تيمية: «قد قال أكثرهم: هو معنى واحد، وقال بعضهم: هو خمسة معان: أمر، ونهي وخبر، واستخبار، ونداء.

---

(١) لباب العقول لأبي الحجاج المكلاتي(ص٢٨٢-٢٨٣).

فالأولون يقولون: ذلك المعنى هو معنى كل أمرٍ أمر الله به، سواءً كان أمر تكوين؛ كقوله للمخلوق: كن فيكون، أو كان أمر تشريع؛ كأمره في التوراة والإنجيل والقرآن، وغير ذلك مما جاءت به الرسل، وهو معنى كل نهي نهى الله عنه، وكل خبر أخبر الله به.

والآخرون يقولون: الأمر الواحد هو الأمر بالصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والسبت الذي لليهود هو الأمر المنسوخ وبالناسخ، وبالأقوال، والأفعال، والأصول، والفروع، وبالعربية، وبالعبرانية، وغير ذلك، وكذلك قولهم في النهي، وكذلك قولهم في الخبر هو معنى واحد، هو معنى ما أخبر الله به من صفاته؛ كآية الكرسي، وسورة الإخلاص، وما أخبر به من قصص الأنبياء، والمؤمنين، والكفار، وصفة الجنة والنار))(١).

إلاَّ أن أصحاب القول الثاني أرادوا التخلص من الإشكال الذي أورد عليهم جميعاً، فاعترفوا بوجود الاختلاف بين تلك الأنواع، لكن جعلوا معنى الأمر واحد، وكذا النهي والخبر والاستخبار، فلم يفدهم ذلك شيئاً؛ إذ أنهم جميعاً خالفوا المعلوم بضرورة الشرع والعقل والحس، وهذا الإشكال له وجهان أساسيان(٢):

- **الوجه الأول**: لا يماري عاقل نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ونهي وخبر واستخبار، وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة، وأمور متمايزة، وخصائص متباينة، وأنها من أخص أوصاف الكلام، ويستحيل أن يتحقق شيء واحد في الأعيان هو أشياء مختلفة، وحقيقة واحدة.

فإن ما أخبر به عن القصص الماضية، والأمور السالفة مختلفة متمايزة، وكذلك المأمورات والمنهيات مختلفة أيضا، فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى عليه السلام هو نفس الخبر عما جرى لعيسى عليه السلام، ولا الأمر بالصلاة هو نفس الأمر بالزكاة وهكذا.

- **الوجه الثاني**: أن ما ذكروه في صفة الكلام هو واردٌ عليهم في باقي الصفات من العلم والقدرة والسمع والبصر ونحو ذلك، فهلاَّ جعلوا هذه الصفات حقيقة

---

(١) التسعينية(٢/٧٠٢-٧٠٤).

(٢) انظر بتصرف: نهاية الإقدام للشهرستاني(ص٢٨٩-٢٩١)، وأبكار الأفكار للآمدي(١/٣٩٨-٤٠٠)، والتسعينية لابن تيمية(٢/٧٠٤-٧٠٦)، ومجموع الفتاوى(١٢/١٢٢).

واحدة، وجعلوا خصائصها عوارض لها، وحكموا على اختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها، ذلك: بأن تسمى كلها إرادة عند تعلقها بالتخصيص، وقدرة عند تعلقها بالإيجاد، وهكذا سائر الصفات، وإن جاز ذلك -عن طريق الإلزام الذي لا محيد لهم عنه- فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات، وهذا كله يؤدي إلى رفع تلك الحقائق، وهذا غايته السفسطة في العقليات، فضلا عن القرمطة في الشرعيات.

قال الشهرستاني -بعد ما أورد الإشكال السابق-: «قالت الأشعرية: حكي عن بعض متقدمي أصحابنا أنه أثبت خمس كلمات هي خمس صفات: الخبر والاستخبار والأمر والنهي والنداء، فإن سلكنا هذا المسلك اندفع السؤال، وارتفع الإشكال»[(١)].

وقال قبل ذلك -وهو يتكلم على مسألة الصفات وتعلقاتها-: «ثمَّ هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة، أم في ذات واحدة؟ فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين، حتَّى فرَّ القاضي أبو بكر الباقلاني -رضي الله عنه- منها إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ، والتجأ إلى ملاذ، والله الموفق»[(٢)].

وقال الآمدي -في آخر أجوبته عن الإشكال الوارد-: «والحق أن ما أورده من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فرَّ بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء»[(٣)].

وقال أبو عبد الله السنوسي: «ولأجل استقامة الجري على هذا المسلك العقلي صار قوم إلى التعدد في الكلام؛ هرباً من لزوم المحال»[(٤)].

---

(١) نهاية الإقدام(ص٢٩١).

(٢) المصدر نفسه(ص ٢٣٦-٢٣٧).

(٣) أبكار الأفكار للآمدي(١/٣٩٨-٤٠٠).

(٤) العقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص١٦١).

ويقول أيضاً: ((واعلم أن مسألة الوحدة في الصفات تتعلق بها أبحاث قوية، وإشكالات صعبة، يضيق مجال النظر فيها، إلاَّ أن يوفق الله تعالى))[1].

فهذا اعتراف أئمتهم الكبار بصحة الإلزام، وعسر الجواب عن الإشكال الوارد، ولعسر جوابه فرَّ أصحابهم -وهم أصحاب هذا القول- إلى الاعتراف بوجود الاختلاف بين تلك الصفات، ومن ذلك قول المكلاتي: ((وذهب بعضهم إلى أن كلامه تعالى وتقدس يتعدد بتعدد أنواع الكلام، وهو المختار عندنا، فإن قيل: ما دليلكم على ذلك؟.

فالجواب أن نقول: الدليل على أنه قد ثبت أن الباري تعالى وتقدس متكلم، وثبت أنه واحد: ناهٍ، مُخبر، واعد، متوعد، والكلام في الحقيقة جنس وهذه أنواعه، وهذه الأنواع حقائق مختلفة، وخواص متباينة، ومن المحال اشتمال موجود بالفعل على حقائق مختلفة، وأنواع متباينة، والكلام والحقيقة جنس ينقسم إلى هذه الأنواع، والجنس ليس له وجود بالفعل، وإنما هو موجود بالقوة، والموجود بالفعل أنواع الجنس، وكما نعلم استحال وجود حيوان واحد بالفعل يكون إنساناً، وأسداً، وفرساً، فكذلك نعلم استحالة وجود كلام واحد بالفعل يكون أمراً نهياً خبراً، والتزام ذلك جحد للضرورة، والتزام للجهالة...-إلى أن قال-: فقول القائل: الكلام جنس، وهو مع ذلك موجودٌ بالفعل مع جميع أنواعه، وفصوله المنقسمة، وهو مع ذلك ذات واحدة، كلام سفسطائي، يعرف بقلة إرتياض قائله في المعقولات، وركونه إلى الألفاظ والعبارات))[2].

فالقول إذاً باتحاد أنواعه هو جحدٌ للضرورة، والتزامٌ للجهالة، وسفسطة في العقليات، والقائلين به هم قليلو الخبرة والمعرفة بالعقليات، كما صرح بذلك المكلاتي الأشعري، وهذا كله كاف في إبطال مذهبهم؛ إذ الاعتراف سيِّد الأدلة.

(١) المصدر نفسه(ص١٦٢).

(٢) لباب العقول لأبي الحجاج المكلاتي(ص٢٨٢-٢٨٣).

وإنك لا تعجب كل العجب من تناقض القوم واضطرابهم في هذه المسألة، فهم إذا تكلموا فيما يسمونه بأصول الدين قرروا الباطل ونصروه، وردوا الحق ونابذوه، وإذا تكلموا في أصول الفقه قرروا الحق وقالوا به، وردوا الباطل الذي نصروه.

فهذا إمامهم الجويني الأصولي يقرر في كتابه أصول الفقه أن الأمر ليس هو عين النهي، ونقل في ذلك مذهب ابن الباقلاني الذي نصر هذا القول، وذلك عند كلامه على مسألة: هل الأمر يقتضي النهي أم لا؟، فنصر القول الذي أبطله، وعد القول بخلافه أنه عري عن التحصيل، وأن القائل بالاتحاد مُبَاهِتٌ؛ فقال: ((والذي مال إليه القاضي رحمه الله في آخر مصنفاته: أن الأمر في عينه لا يكون نهياً، ولكن يتضمنه ويقتضيه، وإن لم يكن عينه[1] ...-إلى أن قال-: ونحن نقول: أما من قال: إن الأمر هو النهي بعينه فقوله عريٌّ عن التحصيل؛ فإن القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه: بافعل مغاير للقول الذي يعبر عنه: بلا تفعل، ومن جحد هذا سقطت مكالمته، وعدَّ مباهتاً، وهذا القدر كافٍ في إسقاط هذا المذهب))[2].

فالذي قرره الجويني وإن كان مبنيًّا على أصل فاسد وهو القول بالكلام النفسي، وأن الألفاظ والعبارات دلالات عليه؛ إلا أن المقصود من إيراده هو اعترافه بأن القول باتحاد الأمر والنهي قول ساقط، والقائل به مباهة، ولا تصلح مكالمته، فعلى هذا يمكن القول بأن قولهم ساقط، وهم مباهتون، ولا تصلح مكالمتهم، وهذا كما قيل: من فمك أدين بما فيك.

القول الثالث: وهو ما ذهب إليه بعض محققيهم كأبي إسحاق الإسفرائيني والفخر الرازي من أن كلامه سبحانه وتعالى واحد، ومرجعه في الحقيقة إلى الخبر، إلاَّ أن

---

(١) وهذا القول بخلاف القول الذي نصره في كتابه ((التقريب والإرشاد))؛ فإنه زعم أن الأمر بالشيء من كلام الله سبحانه وتعالى هو نفس النهي عن ضده وغير ضده؛ لأن الأصل عنده وعند أصحابه أن الكلام شيء واحد، وليس بأشياء متغايرة. انظر: التقريب والإرشاد(٢/٢٠٢).

(٢) البرهان في أصول الفقه(١/٢٥٠-٢٥١).

الإسفرائيني فسَّر حقيقة الأمر: بأنه خبر عن تحتم الفعل، و فسَّر حقيقة النهي: خبر عن تحتم الترك.

نقل مذهبه في ذلك السنوسي فقال: ((والتزم الأستاذ أبو إسحاق رد جميع أقسام الكلام إلى الخبر؛ لينتظم القول بالوحدة، فقال: الأمر خبر عن تحتم الفعل، والنهي خبر عن تحتم الترك))[1].

وأمَّا الرازي فقد فسر حقيقة الأمر: بأنه خبر عن استحقاق فاعله للثواب وتاركه بالعقاب، والنهي: خبر عن استحقاق فاعله للعقاب، وتاركه للثواب.

يقول الرازي: ((واعلم أن عندنا الأمر: عبارة عن الإعلام بحلول العقاب، وكذلك النهي، وأمَّا الاستخبار: فإنه أيضاً إعلام مخصوص، فيرجع حاصل جميع الأقسام إلى الإخبار))[2].

وقال أيضاً: ((لنا حقيقة الكلام هي الخبر، والأمر والنهي أيضاً خبر؛ لأنه إخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك))[3].

والفرق بين قول أبي إسحاق الإسفرائيني والرازي: هو أنهما اتفقا على رد أقسام الكلام كلها إلى الخبر، إلاَّ أن الإسفرائيني فسَّره بالخبر عن تحتم الفعل والترك، والرازي فسَّره بالإخبار عن حلول الثواب والعقاب.

وهذا القول قد أبطله بعض أئمة الأشاعرة الكبار، وردوه على قائليه من أوجه[4]:

- **أحدها:** أن حقيقة الأمر: هي طلب الفعل، واقتضاؤه بالقول على وجه الاستعلاء، وحقيقة النهي: طلب الترك، واقتضاؤه بالقول على وجه الاستعلاء، ومن المعلوم بالضرورة أن الخبر ليس فيه اقتضاء وطلب، لكن قد يقال إن من لازم

---

(١) العقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص١٦١).

(٢) معالم أصول الدين(ص٦٨).

(٣) محصل الأفكار للرازي(ص١٨٥).

(٤) انظر: لباب العقول للمكلاتي(ص٢٨٥)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١٦٣/٤)، والعقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص١٦١).

الأمر والنهي: الخبر، واستلزام الشيء للشيء ليس دليلاً على اتحادهما في الحد والحقيقة.

- **الثاني**: أن عفو الله ﷻ مأمول ومرجو في حق غير الكافر، مع تحقق الأمر والنهي، وبهذا أبطلوا حجة المعتزلة القائلين بالوجوب على الله ﷻ.
- **الثالث**: أن من أقسام الأمر والنهي: الندب والكراهة، وليس فيهما تحتم، فيلزم عليه خروجهما عما فسره به الإسفرائيني.

هذه أهم الأوجه التي ذكرها أئمتهم في إبطال قول أصحابهم الذاهبين إلى هذا الرأي -وهو حجة عليهم-، ولو لم يكن في هذا القول إلا جحدا للضرورة العقلية والشرعية، لكفى ذلك في إبطاله، ولهذا حكم عليه المكلاتي بأنه سفسطة لا يرتكبها عاقل، فقال: ((فخرج من ذلك أن قول القائل: أقسام الكلام إلى الخبر، قول سفسطائي لا يرتكبه عاقل))[(١)].

وهؤلاء القوم جميعاً ليس لهم أدلة على ما ذكروه؛ بل نفس مذهبهم هذا لم يتصوروه أصلاً حتى يكون لهم حجة عليه، وإثبات الشيء فرع عن تصوره.

يقول ابن تيمية: ((وأيضاً فالكلام القديم النفساني الذي أثبتموه لم تثبتوا ما هو؟ بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع تصوره، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته؟! ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة لا يذكر في بيانها شيئاً يعقل))[(٢)].

ويقول أبو نصر السِّجزي: ((ومن زعم أنها -أي الحروف التي في أوائل السور- عبارة عن كلام الله، الذي لا حروف فيه، قيل له: هذا جهل وغباء؛ لأن الكلام الذي تزعمه ليس يعرفه سواك، ولا يدري ما هو غيرك، وأنت أيضاً لا تدريه، وإنما تتخبط فيه))[(٣)].

---

(١) لباب العقول(ص٢٨٥).

(٢) مجموع الفتاوى(٦/٢٩٦).

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٥٤).

وهذه الحقيقة قد اعترف بها إمامهم الكبير الغزالي فقال: ((وفي فهم أصل كلام النفس غموض، فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغمض))[1].

وكان بعض الفضلاء قد قال للفقيه أبي محمد بن عبد السلام: ((كيف يعقل شيء واحد، هو أمر، ونهي، وخبر، واستخبار؟!. فقال له أبو محمد: ما هذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري))[2].

ويقول الرازي: ((قالت المعتزلة: التصديق مسبوق بالتصور، فما ماهية هذا الكلام؟! فإن الذي نجده من أنفسنا: إمَّا هذه الحروف والأصوات، أو بمثل هذه الحروف والأصوات، وأنتم لا تثبتونها لله تعالى))[3].

وقد اعترف أيضاً -يعني الرازي- بأن إثبات ماهية الكلام ووحدته واتصاف الرب ﷻ به من أصعب المقامات التي نازعهم فيها المعتزلة، فلهذا اضطرب في الإجابة عنها، واعترف معها أن منازعتهم للمعتزلة ليست في المعنى، بل إنما هي منازعة لفظية، وزعم أن البحث في هذا المسألة العظيمة هو بحث لغوي لا حظ للعقل فيه، وأن المتكلمين من الفريقين قد طولوا فيها ولا فائدة منه[4].

وما ذلك إلا لعجزه عن تقرير مذهب أصحابه، المعلوم البطلان بضرورة الشرع والعقل والفطرة، والمخالف لإجماع الكافة من المسلم والكافر.

ولما عجزوا هؤلاء عن تقرير مسألتهم هذه بالأدلة والحجج -سواء كانت عقلية أو سمعية- ادعوا أن القول بوحدة الكلام إنما هو ثابت بالسمع لا بالعقل، ولم يرد السمع بالتعدد، فالواجب هو المصير إلى السمع، وقالوا: قد انعقد الإجماع على نفي كلام ثان قديم، فوجب القول به.

---

(١) المستصفى(١/٢٩٥).

(٢) نقلاً من: التسعينية(٣/٩٥١).

(٣) محصل الأفكار(١٧٣).

(٤) انظر: المصدر نفسه(ص١٧٢-١٧٤، ١٨٤-١٨٥).

يقول الجويني: ((كلام الله تعالى واحد، وهو متعلق بجميع متعلقاتها، وكذلك القول في سائر صفاته، وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة، وكذلك القول في الحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والقضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول، بل هو مستند إلى قضية الشرع، وموجب السمع))[1].

ويقول التفتازاني: ((والأقرب ما ذكره إمام الحرمين: وهو أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل، ولم يرد بالتعدد، بل انعقد الكلام على نفي كلام ثانٍ قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر، والنهي، والخبر وغيرها بكلام واحد))[2].

ويقول إبراهيم اللَّقاني: ((وأمَّا وجوب وحدته، فهو مذهب المحققين من أهل الحق، وبيَّنه إمام الحرمين: بأن ثبوت صفة الكلام إنما هو السمع دون العقل، ولم يرد السمع بالتعدد، بل انعقد الإجماع على نفي كلام ثان قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد))[3].

هكذا يقولون، وهم الذين يدعون دائما إنهم أهل العقول، وأنهم قد أحاطوا بالأدلة العقلية البرهانية، فأين هي تلك الأدلة العقلية؟! لماذا لم يعتمدوا عليه في هذه المسألة العظيمة؟! أم أنهم يعلمون فساد مذهبهم هذا، فلهذا لم يجدوا مفرا إلا دعوى الرجوع إلى السمع، ولم يفدهم ذلك الهروب بشيء؛ إذ السمع على خلاف مذهبهم.

فالذي يقال لهم: إذا قلتم أن مدرك القول بوحدة صفة الكلام هو السمع والإجماع، فالسمع قد جاء بخلاف قولكم؛ إذ أن القرآن قد نطق بأن لله كلمات في غير موضع من كتابه كما قال تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾[4]، وقوله: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿

---

(١) الإرشاد(ص١٣٦).

(٢) شرح المقاصد(٤/١٦٣).

(٣) هداية المريد للَّقاني(١/٤٥١).

(٤) سورة الأنعام الآية(١١٥).

(٥) سورة الكهف الآية(١٠٩).

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[1]، وأمثال ذلك من الآيات القرآنية.

وكذلك من السنة: منها ما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كان النبي ﷺ يعوذ الحسن والحسين ويقول: إن أباكما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحاق، أعوذ بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامَّة»[2].

وقوله ﷺ : «من نزل مترلاً ثمَّ قال: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق، لم يضره شيء حتى يرتحل من مترله ذلك»[3].

ومنها أيضاً: ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ الله جزَّأ القرآن ثلاثة أجزاء، فجعل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[4] جزءاً من أجزاء القرآن»[5]، وأمثال ذلك من الأحاديث.

فتحصل إذا أن القول باتحاد صفة الكلام هو مخالف لضرورة الشرع، كما أنه مخالف لضرورة العقل، وقد اعترف بذلك حذَّاقهم وأئمة أصحابهم، فلم يبق مع هؤلاء لا عقل ولا سمع.

---

(١) سورة لقمان الآية(٢٧).

(٢) صحيح أخرجه البخاري برقم(٣٣٧١)(كتاب الأنبياء، بابٌ -بدون ترجمة-).

(٣) صحيح أخرجه مسلم برقم(٢٧٠٨) (كتاب الذكر والدعاء، باب في التعوذ من سوء القضاء ودرك الشقاء وغيره).

(٤) سورة الإخلاص الآية(١).

(٥) أخرجه مسلم برقم(٨١١) (كتاب الصلاة، باب فضل قراءة: قل هو الله أحد).

المقصد الثاني

اختلافهم في هل الرب ﷻ متصف بأنواع الكلام -كالأمر والنهي والخبر والاستخبار- في الأزل أم لا؟

سبب اختلافهم في هذا المسألة: هو أنهم لما قالوا بأن كلام الله ﷻ قديم أزلي، اُعتُرِض عليهم: بأن كلام الله ﷻ يشتمل على أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء وغير ذلك، فلو كان قديماً أزليا لزم وجود الأمر بلا مأمور، والنهي بلا منهي، والإخبار بلا سامع، والنداء والاستخبار بلا مخاطب، وكل ذلك سفهٌ وعبثٌ لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس، فاعترف بعضهم أنه سؤالٌ صعب مشهور بين القوم، فاختلفت أجوبتهم، وافترقت أقوالهم على قولين مشهورين[1]:

القول الأول: هو ما ذهب إليه شيخهم الأول عبد الله بن سعيد بن كلاب، وتبعه على ذلك طوائف من متقدميهم ومتأخريهم: من أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً إلاَّ عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط المأمورين، فإذا خلق الله العباد، وأفهمهم -هكذا يقولون: لنفيهم الحرف والصوت- كلامه على قضية أمر، أو موجب زجر، أو مقتضى خبر اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام، فلم يجز هؤلاء خطاب المعدوم إلاَّ بعد وجوده، وهي عندهم من صفات الأفعال بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً ونحو ذلك.

وهذا المذهب لم يرتضه جماعة من محققيهم الكبار، وعلى رأسهم: شيخهم الثاني: الأشعري، ومن تبعه كأبي المعالي الجويني، ومن سار على طريقتهم، وحذا حذوهم، وحكموا عليه بالضعف والبعد؛ إذ يلزم عليه إثبات كلام قديم أزلي، ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا وعد ولا وعيد، وهو غير معقول؛ إذ هذه صفات الكلام

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص١٢٧)، والإرشاد للجويني(١١٩)، والغنية للمتولي الشافعي(ص١٠٥)، ومحصل الأفكار للرازي(ص١٨٤)، ولباب العقول للمكلاتي(ص٢٧٦)، والمواقف للإيجي(١٩٤)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١٦٠/٤)، وهداية المريد للقاني(٤٥٢/١).

شاهدا وغائبا، ولا يتحقق إلا بها، فنفيها نفي للكلام، وتحقق الجنس بدون أنواعه محال عقلاً وشرعاً.

يقول ابن فورك: ((ويخطئ -يعني الأشعري- قول من قال من أصحابنا: إن كلام الله تعالى في الأزل خلا من أن يكون أمراً، أو نهياً، أو خبراً، أو استخباراً، ويقول: إن خروج الكلام من هذه الأوصاف غير معقول شاهداً أو غائباً، وأنه حيث وجد الكلام فلنفسه يكون على هذه المعاني))[١].

وقال أبو المعالي الجويني: ((وهذه الطريقة وإن درأت تشغيباً فهي غير مرضية))[٢]، هكذا قال و لم يعلل ذلك بشيء.

فأصحاب هذا القول فروا من أمر، فوقعوا فيما هو أبعد من ذلك، فلزم على قولهم نفي كونه متكلماً بكلام أزلي قديم؛ إذ لا يعقل وجود كلام دون وجود أنواعه من الأمر والنهي والخبر والاستخبار ونحو ذلك، وقد أدرك هذا اللازم طوائف من أئمة الأشاعرة، فأبطلوا مذهب أصحابهم القائلين بهذا الرأي.

يقول المتولي الشافعي: ((فإن صرتم إلى نفي هذه الأوصاف أبطلتم الكلام؛ إذ لا يعقل كلام لا يتصف بكونه أمراً أو نهياً وخبراً واستخبار؛ فإن هذه أقسام الكلام))[٣].

وقال المكلاتي: ((وقد انفصل عبد الله بن سعيد الكلابي عن هذه الشبهة، بأن قال: كلام الباري تعالى في الأزل لم يتصف بكونه أمراً، ونهياً، وإخباراً، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين، واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين...-إلى أن قال-: وهذا الذي ذكره في الحقيقة جحد للضرورة، وتعرض لالتزام الجهالة))[٤].

وقال السنوسي: ((ونقل أيضاً عنه -يعني ابن كلاب- قدم الكلام فقط، وأن هذه السبع من صفات الأفعال، إنما تثبت للكلام فيما لا يزال، وردَّ عليه: بأن تعقل وجود

---

(١) مقالات الأشعري لابن فورك(ص٦٧).

(٢) الإرشاد(ص١٢٠).

(٣) الغنية في أصول الدين(ص١٠٥).

(٤) لباب العقول(ص٢٧٧).

الكلام أزلاً بدون واحد من هذه السبع محال، وهو ظاهر؛ إذ وجود الجنس خارجاً في غير نوع من أنواعه مما لا يمكن))[1].

وقد ادَّعى بعضهم أنه يلزم عليه كذلك التغير؛ إذ كونه غير موصوف بهذه الأوصاف في الأزل، ثم يوصف بها فيما لا يزال، يوجب الحدوث في ذات الرب، وهذا محال على أصل مذهبهم.

يقول إبراهيم اللَّقاني: ((واعترض عليه -يعني على ابن كلاب-: بأنه يلزم عليه وجود الجنس من غير وجود أنواعه، وليس بمعقول، وبأنه يلزم عليه تغير القديم وهو محال))[2].

فهذه بعض أقوال أئمة الأشاعرة في إبطال مذهب شيخهم الأول ابن كلاب ومن تبعه، وفي هذا أبلغ الحجة عليهم، فلم يبق مع أصحاب هذا المذهب إلا الاعتراف بكون الكلام الأزلي القديم متصفا بالأمر والنهي والخبر والاستخبار وسائر أنواع الكلام، وإلا لزم على مذهبهم نفي الكلام القديم الأزلي، وموافقة المعتزلة الذين يدعون منازعتهم وخصومتهم.

القول الثاني: وهو قول جمهورهم، وهو الذي ذهب إليه شيخهم الأشعري وتابعه عليه جماعة من متأخري أصحابه، كأبي المعالي الجويني ومن سار خلفه من متأخري الأشاعرة: من أنه يوصف بكونه أمرا ونهيا وخبراً واستخبارا ونداءً في الأزل، ولو لم يوجد هناك مخاطبٌ، فأجاز هؤلاء مخاطبة المعدوم على شرط الوجود والعقل والبلوغ، وقالوا: إن كلام الله ﷻ لم يزل أمراً ونهياً للمكلفين الذين خلقوا بعد ذلك.

يقول الجويني: ((والصحيح ما ارتضاه شيخنا -رضي الله عنه-؛ من أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً، نهياً، خبراً، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير

(١) العقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص١٦١).
(٢) هداية المريد للَّقاني(١/٤٥٣-٤٥٤).

الوجود، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا، والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لا تحصيل له»[١].

وهذا القول هو الذي نصره جمهور متأخري الأشاعرة ممن جاؤوا بعد الجويني، كالمتولي الشافعي، والمكلاتي، والإيجي، والتفتازاني، واللَّقاني وغيرهم[٢].

لكن العجب من الجويني -إمامهم الكبير- يصحح هذا المذهب تارة، ويضعفه تارة أخرى، وهذا من الاضطراب وعدم الاستقرار، فما رجحه في كتابه «الإرشاد» نقضه في كتابه الأصولي «البرهان في أصول الفقه»، وحكم على قوله شيخه الأشعري بأنه مخالف العقل، وفيه تلبيس وتمويه؛ كما اعترف بأن مذهب ابن كلاب معضل ومشكل؛ حيث يقول: «فأقول: إن ظنَّ ظان أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حدِّ المعقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس؛ فإنه إذا وجد ليس معدوماً، ولاشك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً، وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلا مأمور[٣]، وهذا معضل الأرب؛ فإن الأمر من الصفات المتعقلة بالنفس، وفرض متعلِّق لا متعلَّق له محال، والذي ذكره -يعني الأشعري- في قيام الأمر بنا في غيبة المأمور تمويه، ولا أرى ذلك أمراً حاقًّا، وإنما هو فرض تقدير.

وما أرى الأمر لو كان كيف يكون، إذا حضر المُخاطَب قام بنفس الأمر إلحاق المتعلق به، والكلام الأزلي ليس تقديرا؟، فهذا مما نستخير الله تعالى فيه، وإن ساعف الزمان أملينا مجموعاً من الكلام، ما فيه شفاء الغليل إن شاء الله تعالى»[٤].

---

(١) الإرشاد(ص١٢٠).

(٢) انظر: الغنية للمتولي(ص١٠٥)، ولباب العقول للمكلاتي(ص٢٧٧)، والمواقف للإيجي(٢٩٥)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١٦١/٤)، وهداية المريد للقاني(٤٥٢/١).

(٣) وهذا لازم قول ابن كلاب ومن وافقه.

(٤) البرهان في أصول الفقه(٢٧٠/١).

فهذا هو منتهى الجويني في هذه المسألة، الحكم بالضعف على القولين، والاعتراف بصعوبة المسألة، والإحالة على مستقبل الزمان، للكتابة في مسألة الكلام، وهذا عين الحيرة والتيهان!!.

وقد وجد كذلك من أئمتهم الكبار ومحققيهم من ضعف قول الأشعري ومن تبعه، لنفس الحجة، وهو إمامهم المقدم الرازي؛ حيث يقول: «أمَّا جمهور الأصحاب: فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمراً، ونهياً في الأزل: ثمَّ منهم من يقول: المعدوم مأمور على تقدير الوجود، وهذا في غاية البعد؛ لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأموراً، فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً؟!...»[1].

لكن الذي يقال لهؤلاء إذا كان الكلام موصوفا في الأزل بكونه أمراً، ونهياً، وخبراً، واستخباراً، ونحو ذلك، فإن مسمى الكلام عندكم معنى قائم بالنفس، وليس هو حروف وأصوات تسمع، بل هو معنى واحد فالأمر والنهي والخبر والاستخبار كلها بمعنى واحد، وهذا غير متصور أصلاً، فالقول بثبوت أقسامه في الأزل غير متصور أيضاً، فإقرار هؤلاء بأن الكلام منقسم في الأزل إلى هذه الأنواع، لا حقيقة له؛ إذ هم يزعمون أن هذه أوصاف إضافية، وليست أنواعا للكلام، لأن الكلام القديم عندهم لا يتعدد ولا يتبعض ولا يتجزأ.

وقد أدرك ذلك إمامهم الكبير الرازي فقال: «فأمَّا الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات، ويغاير ماهية الأمر والنهي والخبر، فغير معلوم التصور، فكان القول بثبوته لله تعالى في الأزل محض الجهالة»[2].

فيلزمهم أولا إثبات ماهية حقيقة الكلام، وهو حروف وأصوات، وينقسم إلى أنواع: أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد وعيد، ثم بعد ذلك إثبات كونه في الأزل موصوفا بهذه الأوصاف، ومنقسما إلى تلك الأنواع، ولا يلزم من ثبوتها في الأزل ثبوت

---

(١) محصل الأفكار(ص١٨٤).

(٢) المصدر نفسه(ص١٨٤).

المخاطب بها؛ إذ أن جنس الكلام ونوعه قديم أزلي، وأما أفراده وأعيانه فهي حادثة، ولهذا قال أئمة السلف أن الكلام هو صفة ذاتية باعتبار جنسه ونوعه، وصفة فعلية باعتبار آحاده وأفراده، فلو قال هؤلاء بمقالة السلف لسلموا من جميع الإشكالات الواردة عليهم، ولما تناقضوا واضطربوا واختلفوا.

والمقصود من هذه المسألة أن هؤلاء القوم اضطربوا واختلفوا في الإجابة عما أورد عليهم، فاعترفوا بهذا الاضطراب الذي وقع لهم، واعتبروا أن هذه المسألة من أصعب المسائل الواردة عليهم، وفي ذلك أبلغ الحجة عليهم، وعلى من تبعهم.

يقول الزركشي: ((وأصل الكلام في هذه المسألة: أنَّ أصحابنا لَمَّا أثبتوا الكلام النَّفسي، وأنَّ الله تعالى لم يزل آمرًا ناهِيًا مُخبرًا، قيل عليهم من قبل الخصُوم القائلين بحدُوثه: إنَّ الأمر والنَّهي بدون المُخاطَب عبث، فاضْطَرب الأصحاب في التَّخلُّص من ذلك على فرقتين:...))[1].

وقال في آخر كلامه أيضا: ((فالحاصل صعوبة هذه المسألة: فإنه إمَّا أن ينشأ عنها نفي قدم الكلام كالمُعتزلة، وإمَّا إثبات قدم الكلام وفيه إثبات قدم الخلائق المأمورين، أو إثبات أمر ولا مأمور، وإمَّا إثبات كلام قديم عارض حقائق الكلام))[2].

وقال اللَّقاني: ((فإن قلت: إثبات التعلق في الأزل للكلام القديم، من لازمه اشتماله على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء، وغير ذلك، كما هو مذهب أهل الحق، فيلزم عليه وجود الأمر بلا مأمور، والنهي بلا منهي، والإخبار بلا مخبر عنه، وبلا سامع، والنداء والاستخبار بلا مخاطب، وكل ذلك عبث، ولا تصح نسبته إلى الحكيم، قلت: هذا سؤال صعب مشهور بين القوم))[3].

وسبب هذا الاضطراب والاختلاف كله هو بسبب الأصول الفاسدة التي تسلَّموها من الجهمية، وعلى رأس تلك الأصول: امتناع حوادث لا أول لها، فلما قالوا به اضطروا

---

(١) البحر المحيط(١/٣٧٧).

(٢) المصدر السابق(١/٣٨١).

(٣) هداية المريد(١/٤٥٢).

إلى التزام لوازم فاسدة في الشرع والعقل، ومن بينها نفي أن يتكلم الله بمشيئته وقدرته، وأنه ينقسم ويتعدد إلى أنواع وأقسام هي: الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وأن هذه حقائق متمايزة، وأن كلامه حرف وصوت، ونحو ذلك.

يقول ابن تيمية: ((قال الرافضي: وذهبت الأشاعرة: إلى أن الله أمرنا، ونهانا في الأزل، ولا مخلوق عنده....-إلى أن قال-:والجواب عن هذا من وجوه: أحدها: أن يقال هذا قول الكلابية، وهم طائفة من الذين يقولون: كلام الله غير مخلوق....

الوجه الثالث: أن يقال: إن كان الكلابية والأشعرية إنما قالوا هذا لموافقتهم المعتزلة في الأصل الذي اضطرهم إلى ذلك؛ فإنهم وافقوهم كما تقدم على صحة دليل حدوث الأجسام، فلزمهم أن يقولوا: بحدوث ما لا يخلو عن الحوادث...))[1].

---

(١) منهاج السنة(٣/٣٥٢فما بعد).

المقصد الثالث

اختلافهم في القرآن هل هو حكاية عن كلام الله ﷻ أم عبارة عنه؟

أصل اختلافهم في هذه المسألة هو أن ابن كلاب لما ابتدع القول بأن حروف القرآن ليست من كلام الله، بل إن معنى القرآن هو من كلام الله، فأخذ بنصف قول الجهمية، ونصف قول أهل السنة والجماعة، وكان الناس قد تكلموا فيمن بلَّغ كلام غيره، هل يقال له حكاية أم لا؟ فأكثر الجهمية المعتزلة قالوا: هو حكاية عنه[1]، فقال ابن كلاب: القرآن العربي حكاية عن كلام الله، ليس بكلام الله، لكن خالفه الأشعري وأصحابه في هذه المسألة[2]، فصاروا على قولين مشهورين، وثالث غير مشهور:

القول الأول: وهو أن القرآن الكريم حكاية عن كلام الله ﷻ، ليس هو من كلامه سبحانه وتعالى؛ لأن الكلام لا بد أن يقوم بالمتكلم، والله يمتنع أن يقوم به حروف وأصوات، وهذا قول ابن كلاب وأصحابه المتقدمين، وهم أول من ابتدع هذا القول في الإسلام.

وقد حكى الأشعري عن ابن كلاب أنه يقول بالعبارة كما قال عنه في مقالاته: «وزعم عبد الله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله ﷻ»[3].

لكن هذا الذي حكاه عنه الأشعري فيه تسامح، وهو قد حكى عنه ذلك بحسب ما يعتقده الأشعري نفسه، وإلاَّ فإن المشهور من مذهب ابن كلاب أنه يقول بالحكاية لا العبارة.

القول الثاني: وهو القول المشهور من مذهب الأشعري ومن وافقه من متأخري الأشعرية؛ وهو الذي استقر عليه مذهبهم بعد ذلك، من أن القرآن الكريم عبارة عن كلام

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم(٥/٦٣)، والملل والنحل للشهرستاني(١/٥٢).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١٢/٢٧٢).
(٣) مقالات الإسلاميين(٢/٢٥٨).

الله ﷻ، وليس هو حكاية عنه؛ لأن الحكاية تقتضي أن تكون مثل المحكي، والألفاظ والحروف ليست مثل المعنى القائم بالنفس، بل هي عبارة ودلالة عليه.

يقول أبو حامد الإسفراييني: ((وكان ابن كلاب عبد الله بن سعيد القطَّان يقول: هي حكاية عن الأمر، وخالفه أبو الحسن الأشعري في ذلك، فقال: لا يجوز أن يقال: إنها حكاية؛ لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي، ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس، وتقرر مذهبهم على هذا))[1].

ويقول ابن فورك: ((وكان لا يفرق بين العبارة والتلاوة، ويمنع لفظ الحكاية ويقول: إن إطلاق لفظ الحكاية على التلاوة يقتضي مماثلة التلاوة للمتلو؛ لأن المحاكاة في اللغة هو المماثلة، لهذا يقال: إن فلاناً يحاكي فلانا في كلامه ومشيته؛ إذ حاكى بمشيِهِ مشيَهُ، وبكلامه كلامهُ، فلمَّا كان كلام الله تعالى لا مثل له، لم يجز أن يطلق فيه من اللفظ ما يوهم المماثلة))[2].

ويقول هؤلاء: القول بالحكاية إنما يناسب مذهب المعتزلة؛ لأن الكلام عندهم هو من جنس الحكاية، فكلاهما مخلوق محدث، وأما على قولنا فلا مناسبة؛ إذ نحن نقول إن الكلام النفسي ليس بمخلوق، فناسب أن يقال القرآن هو عبارة عنه وليس بحكاية.

يقول ابن تيمية: ((...وكان الناس قد تكلموا فيمن بلغ كلام الله غيره هل يقال له حكاية عنه أم لا؟، وأكثر المعتزلة قالوا: هو حكاية عنه، فقال ابن كلاب: القرآن العربي حكاية عن كلام الله، ليس بكلام الله، فجاء بعده أبو الحسن الأشعري، فسلك مسلكه في إثبات أكثر الصفات، وفي مسألة القرآن أيضاً، واستدرك عليه قوله: إن هذا حكاية، وقال: الحكاية إنما تكون مثل المحكي، فهذا يناسب قول المعتزلة، وإنما يناسب قولنا أن نقول: هو عبارة عن كلام الله؛ لأن الكلام ليس من جنس العبارة))[3].

---

(١) نقلاً من: درء التعارض لابن تيمية(٢/١٠٦)، وانظر: البحر المحيط للزركشي(٢/٣٥٤).

(٢) مقالات الأشعري لابن فورك(ص٦١).

(٣) مجموع الفتاوى(١٢/٢٧٢).

القول الثالث: وهو غير مشهور وهو للباقلاني وقد وقفت عليه، ولم أجد من ذكره في حدود اطلاعي، وهو أنه منع من إطلاق كلا الأمرين: الحكاية والعبارة، وزعم أن ذلك موقوف على إطلاق الشرع، ولم يأت الشرع بإطلاق ذلك فوجب المنع من ذلك.

يقول الباقلاني: ((ويجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يقول أحد: إني أتكلم بكلام الله، ولا أحكي كلام الله، ولا أعبِّر كلام الله، ولا أتلفظ بكلام الله، ولا أن لفظي بكلام الله مخلوق، ولا غير مخلوق، بل الذي يجوز أن يقول: إني أقرأ كلام الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾[1]، وكما قال: ﴿ فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾[2]، ويجوز أن أقول: إني أتلو كلام الله، كما قال تعالى: ﴿ وَأَنْ أَتْلُوَاْ ٱلْقُرْءَانَ ﴾[3]، ويجوز أن يقول: إني أحفظ القرآن...-إلى أن قال-: فكل ما نطق به الكتاب والسنة في القرآن جاز لنا أن نطلقه، وما لا ينطق به كتاب وسنة فلا نطلقه في الله تعالى، ولا في صفاته، فاعلم ذلك وتحققه))[4].

---

(١) سورة النحل الآية(٩٨).

(٢) سورة المزمل الآية(٢٠).

(٣) سورة النمل الآية(٩٢).

(٤) الإنصاف(ص١٠١)، وانظر: المصدر نفسه(ص١٠٥).

الرد والمناقشة

هذه المسألة وإن كان الخلاف بينهم إنما ظاهره هو اختلاف في الألفاظ؛ إلاَّ أن الجميع متفقون على أن القرآن الكريم ليس من كلام الله ﷻ، وإطلاق مسمى الكلام عليه إنما هو من طريق المجاز، والحروف والألفاظ إنما هي دلالات وأمارات على المعنى النفسي، وهذا هو منشأ الغلط عندهم؛ إذ أنهم أخرجوا الحروف والألفاظ من مسمى الكلام عند الإطلاق، وجعلوا القرآن العربي ليس هو من كلام الله ﷻ .

وسواءً قالوا: هو حكاية أو عبارة، فكلا القولين خطأ[1]: فإن القرآن الكريم الذي نقرؤه فيه حروف مؤلفة وفيه معان، فنحن نتكلم بالحروف بألسنتنا، ونعقل المعاني بقلوبنا، ونسبة المعاني القائمة بقلوبنا إلى المعنى القائم بذات الله، كنسبة الحروف التي ننطق بها إلى الحروف المخلوقة عندهم.

- فإن قالوا: إن هذا حكاية عن كلام الله لم يصح؛ لأن كلام الله معنى مجرد عندهم، وهذا فيه حروف ومعان.
- وإن قالوا: إنه عبارة لم يصح؛ لأن العبارة هي اللفظ الذي يعبر به عن المعنى، وهنا حروف ومعان يعبر بها عن المعنى القديم عندهم.
- وإن قالوا: هذه الحروف وحدها عبارة عن المعنى، بقيت المعاني القائمة بقلوبنا، وبقيت الحروف التي عبر بها أولاً عن المعنى القائم بالذات، التي هذه الحروف المنظومة نظيرها عندهم لم يدخلوها في كلام الله، فالمعتزلة في قولهم بالحكاية أسعد منهم في قولهم بالحكاية وبالعبارة.

والقولان مخالفان لظاهر النصوص الشرعية من القرآن والسنة: فمن القرآن: قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾[2]، والمسموع هو القرآن

(١) انظر: التسعينية لابن تيمية(٣/٩٦٦).

(٢) سورة التوبة الآية(٦).

الكريم، وقد سماه كلام الله، فالقرآن من كلام الله، ولم يطلق عليه اسم الحكاية أو العبارة كما يزعم هؤلاء[1].

وأيضاً: الاستجارة إنما حصلت للمشركين بشرط استماع كلام الله تعالى، فلو كان ما سمعوه من النبي ﷺ ليس بكلام الله تعالى، لم تحصل الاستجارة لهم[2].

وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾[3]، قال أبو القاسم التيمي: ((فقد علم أن هؤلاء النفر من الجن إنما سمعوا من النبي ﷺ، فقالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ﴾[4]، فآمنت طائفة من الجن على التحقيق أنه قرآن، وأبت طائفة من أهل الإسلام أن يقولوا: قرآن، إنَّ هذا للعجب العجيب))[5].

وأمَّا من السنة: حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال: كان رسول الله ﷺ يعرض نفسه على الناس بالموقف، فيقول: «ألا رجل يحملني إلى قومه، فإن قريشاً منعوني أن أبلغ كلام ربي»[6].

والمُبلَّغ هو القرآن الكريم، والمُبلِّغ هو محمد ﷺ أفصح الناس، وأبلغهم في البيان، وقد أطلق عليه أنه كلام الله، ولم يقل: أن أبلغ حكاية كلام ربي[7].

هذا وقد نهى النبي ﷺ أن يسافر بالمصحف إلى بلد العدو، كما في قوله ﷺ: «لا تسافروا بالقرآن فإني لا آمن أن يناله العدو»[1].

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة(٢/٤٥٣)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(١/١٩٤).

(٢) انظر: المحجة في بيان المحجة(٢/٢٠١).

(٣) سورة الأحقاف الآية(٢٩).

(٤) سورة الجن الآية(١-٢).

(٥) الحجة في بيان المحجة(٢/٤٥٣).

(٦) أخرجه أبو داود برقم(٤٧٣٤) (ص٨٥٦)، والترمذي برقم(٢٩٢٥) (ص٦٥٤)، وابن ماجة برقم(٢٠١) (ص٥٣). قال الترمذي: ((هذا حديث غريب صحيح)). وقال الألباني: ((هو على شرط البخاري)) السلسلة الصحيحة(٤/٥٩١) رقم(١٩٤٧).

(٧) انظر بتصرف: الحجة في بيان المحجة(٢/٤٥٣).

فلو كان ما في المصحف هو عبارة أو حكاية عن كلام الله، وليس هو من كلام الله، لما نهى النبي ﷺ عن السفر بالمصحف؛ إذ ما في المصحف عندهم إنما هو الحبر والكاغد فحسب، وهذه كلها مخلوقة لا حرمة لها[٢].

(١) أخرجه البخاري برقم(٢٩٩٠)(كتاب الجهاد، باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو)، ومسلم برقم(١٨٦٩)(كتاب الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم).

(٢) انظر: المحجة في بيان المحجة(١/٣٦٨-٣٦٩).

المقصد الرابع

اختلافهم في القرآن الكريم هل هو مخلوق في الهواء أو في غيره، أو هو مما أحدثه جبريل عليه السلام أو محمد ﷺ؟.

اتفق الأشاعرة على القول بخلق القرآن، وصرحوا بذلك دون تستر ولا حياء، واعترفوا بمنطوق ألسنتهم، ومسطور أقلامهم: أن الخلاف مع الجهمية القائلين بخلق القرآن، إنما هو نزاع في اللفظ، أما المعنى فالاتفاق حاصل عليه، فاتفقوا على القول بخلق القرآن الكريم، وامتنع الأشاعرة بزعمهم من تسمية خالق الكلام متكلما.

قال أبو المعالي الجويني -إمامهم الكبير-: «واعلموا بعدها أن الكلام مع المعتزلة وسائر المخالفين في هذه المسألة، يتعلق بالنفي والإثبات؛ فإن ما أثبتوه وقدَّروه كلاماً، فهو في نفسه ثابت، وقولهم: إنه كلام الله تعالى إذا ردَّ إلى التحصيل آل الكلام إلى اللغات والتسميات، فإن معنى قولهم: هذه العبارات كلام الله أنها خلقه، ونحن لا ننكر أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلماً به، فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسميته»[1].

وقال الرازي -إمامهم المقدم-: «اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى، لكن اختلفوا في معناه: فزعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالى موجداً لأصواتٍ، دالة على معانٍ مخصوصة، في أجسام مخصوصة، واعلم أنَّا لا ننازعهم في المعنى؛ لأنَّا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى، ونسلم أن خلق الأصوات في الأجسام الجمادية والحيوانية جائز، وإذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم[2] على المعنى، وبقي هاهنا النزاع: إطلاق اسم المتكلم هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا؟، وهذا البحث لغوي لا حظ للعقل ألبتة فيه، والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه.

أمَّا أصحابنا فقد اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس، والمعتزلة ينكرون هذه الماهية، وبتقدير

---

(١) الإرشاد للجويني(ص١١٦).

(٢) كذا في الأصل ولعلها: ساعدناهم.

الاعتراف بها، ينكرون اتصاف ذات الباري، وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة، فالحاصل أن الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به، إلاَّ أنَّا أثبتنا أمراً آخر، وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة»[١].

ومع هذا الاتفاق الحاصل بينهم في القول بخلق القرآن، إلاَّ أنهم اختلفوا في موضع خلقه ومبدئه على أربعة أقوال مشهورة متناقضة[٢]:

القول الأول: وهو أن الله ﷻ خلقه مكتوبا في اللوح المحفوظ، وهذا القول عليه أكثر الأشاعرة، و قد صرح به الباجوري من المتأخرين بقوله: «ويصح أن يكون المراد أن الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية بحسب العرف؛ فإن من أضيف له كلام لفظي دل عرفاً أن كلامه نفسيا، وقد أضيف له تعالى كلام لفظي؛ فإنه كلام الله قطعاً؛ بمعنى أنه خلقه في اللوح المحفوظ، فدل التزاما على أن له تعالى كلاما نفسيا»[٣].

القول الثاني: وهو أن الله ﷻ خلقه في غيره، إما في الهواء، وإما في شيء آخر، ليدل به على المعنى النفسي القديم، كما هو أصل مذهب الجهمية والمعتزلة، الذين أنكر عليهم أئمة السلف -رحمهم الله تعالى-.

قال ابن تيمية: «والذين قالوا بقول الكلابية متنازعون في القرآن العربي: كلام من؟ ومن الذي[٤]؛ فمنهم من يقول: هو مخلوق، خلقه الله تعالى في غيره؛ ليدل به على ذلك المعنى القديم»[٥].

---

(١) محصل الأفكار للرازي(ص١٧٣)، وانظر من كتبهم أيضاً: شرح المقاصد للتفتازاني(٤/١٤٦)، والمواقف للإيجي(ص٢٩٤)، وتحفة المريد للباجوري(ص٨٤) وغيرها.

(٢) انظر: التسعينية لابن تيمية(٢/٤٣٢)، وشرح الأصبهانية له(ص٣٨٨).

(٣) تحفة المريد للباجوري(ص٨٤).

(٤) كذا في الأصل يوجد سقط، ولعله قال: ومن الذي تكلم به.

(٥) شرح الأصبهانية(ص٣٨٨).

وهذان القولان هما من أقوال الأشعري الذي كان يطلق على القرآن أنه كلام الله، ولكن يقول إن القرآن العربي مخلوق خلقه الله في الهواء أو في الجسم، ثم ظهر في أتباعه قولان مخالفان لما كان عليه وهما:

القول الثالث: وهو أن جبريل عليه السلام هو الذي أحدثه، وصنَّفه بإقدار الله له على ذلك، وهذا القول هو الذي صرح به إمامهم الكبير الباقلاني؛ حيث قال: «والمتزول به هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل، ونحن نتلو بها إلى يوم القيامة، ونحن نتلو بها إلى يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[1]، والنازل على الحقيقة، المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل؛ يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ ﴿١٦﴾ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجۡنُونٖ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدۡ رَءَاهُ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٖ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٖ ﴿٢٥﴾ فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ ﴿٢٦﴾ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[3]، وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله، هو قول جبريل، لا قول شاعر ولا قول كاهن»[4].

فأبو بكر الباقلاني فسر الرسول في كلا الموضعين بالرسول الملكي، ثم صرح بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله -ويقصد القرآن الكريم-: هو قول جبريل عليه السلام، لا قول كاهن ولا قول شاعر؛ لأن كلام الله الحقيقي عنده يستحيل عليه الانتقال، وكلام المخلوق لا يمتنع عليه ذلك.

(١) سورة الشعراء الآية(١٩٥).

(٢) سورة الحاقة الآيات(٣٨-٤٣).

(٣) سورة التكوير الآيات(١٦-٢٩).

(٤) الإنصاف للباقلاني(٩٢).

القول الرابع: وهو أن محمداً رسول الله ﷺ، هو الذي أحدثه وصنَّفه بإقدار الله له على ذلك، وهذا قول متأخريهم، وعلى رأس القائلين به: أبو محمد العز بن عبد السلام الدمشقي، وذكر الإيجي عن أصحابه أنهم لا ينكرونه، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾(١).

قال ابن تيمية: ((واحتج طائفة من الكلابية كأبي محمد الدمشقي، وغيره على أن القرآن إحداث محمد ﷺ بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾(٢)، قال: فإنما أضافه إليه؛ لأنه هو الذي أحدثه وألفه))(٣).

وأبو محمد الدمشقي: هو العز بن عبد السلام، ويدل على أنه من القائلين بذلك قوله: ((قوله: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾(٤)، وقول الرسول صفة للرسول، ووصف الحادث حادثٌ، يدل على الكلام القديم))(٥).

ويقول الإيجي: ((وقالت المعتزلة أصوات وحروف يخلقها الله في غيره؛ كاللوح المحفوظ، أو جبريل أو النبي، وهو حادث، وهذا لا ننكره، لكنَّا نثبت أمراً وراء ذلك؛ وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات))(٦).

فهذان القولان الأخيران إنما ظهرا في أتباع ابن كلاب والأشعري وغيرهما، ولم يكن ابن كلاب والأشعري وغيرهم يقولون بهذين القولين، وإن كانوا جميعا متفقون على القول بحدوث القرآن، بل وليس المعتزلة من القائلين به.

---

(١) سورة الحاقة الآية(٤٠).

(٢) سورة الحاقة الآية(٤٠).

(٣) شرح الأصبهانية(ص٣٨٩).

(٤) سورة الحاقة الآية(٣٨-٤٠).

(٥) الملحة في الاعتقاد -ضمن رسائل في التوحيد-(ص٢٠).

(٦) المواقف(ص٢٩٣).

يقول الإمام ابن تيمية: ((فمن قال: إن القرآن قول البشر فقد كفر، وكذلك من قال: إنه قول ملك، وإنما يقول: إنه قول جبريل أحد رجلين:

إمَّا رجل من الملاحدة والفلاسفة الذين يقولون: إنه فيض فاض على نفس النبي من العقل الفعال، ويقولون: إنه جبريل....

أو رجل ينتسب إلى مذهب الأشعري، ويظن أن هذا قول الأشعري؛ بناءً على أن الكلام العربي لم يتكلم الله به عنده، وإنما كان كلامه معنى واحد قائم بذات الرب: هو الأمر والخبر، إن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عُبِّر عنه بالعبرانية كان توراة، وإن عُبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وهذا القول وإن كان قول ابن كلاب والقلانسي والأشعري ونحوهم، فلم يقولوا: إن الكلام العربي كلام جبريل، ومن حكى هذا عن الأشعري نفسه فهو مجازف، وإنما قاله طائفة من المنتسبين إليه، كما قالت طائفة: إنه نظم محمد ﷺ، ولكن المشهور عنه أن الكلام العربي مخلوق، ولا يطلق عليه القول بأنه كلام الله، لكن إذا كان مخلوقاً فقد يكون خلقه في الهواء، أو في جسم، لكن القول إذا كان ضعيفاً ظهر الفساد في لوازمه))[1].

ويقول أيضاً: ((ومعلوم أن المعتزلة لا تقول: إن شيئاً من القرآن أحدثه لا جبريل، ولا محمد، ولكن يقولون: إن تلاوتهما له كتلاوتنا له))[2].

---

(١) مجموع الفتاوى(١٢/٥٥٦-٥٥٧).

(٢) التسعينية(٣/٩٧٢).

الرد والمناقشة

هذه الأقوال فيه موافقة ظاهرة لمذاهب الجهمية والمعتزلة القائلين بخلق القرآن، وقد أبطله أئمة السلف، وردوه على قائله، وحكموا على أصحابهم بالكفر البواح، المخرج من الملة، وكتب السنة والعقائد لأئمة السلف طافحة بالرد على هؤلاء، وإنكار مذهبهم، وهي لا تخفى على طلاب العلم.

وقد اعترف أبو الفتح الشهرستاني وهو من أعيان الطائفة القائلين بمقالتهم: بأن هذا القول الذي قالوه في حروف القرآن هو قول محدث، وأن مذهب السلف نفي الخلق عن القرآن(1)، فقال -بعدما حكى مذهب السلف-: ((فأبدع الأشعري قولاً ثالثا، وقضى بحدوث الحروف، وهو خرق الإجماع، وحكم بأن ما نقرأه مجازاً لا حقيقة، وهو عين الابتداع))(2).

لكن لا بأس بإبطال مذهب القائلين منهم بأن القرآن الكريم مما أحدثه جبريل عليه السلام أو نبينا محمد ﷺ، وذلك من عدة أوجه أهمها:

أحدها: فيه مخالفة ظاهرة لما أجمع عليه الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين وجماعتهم، من أن القرآن الكريم كلام الله منه بدأ وإليه يعود، فهو المتكلم به ابتداءً، والكلام صفة من صفاته، والصفة لا تفارق الموصوف ولا تباينه.

قال عمرو بن دينار: ((أدركت مشايخنا منذ سبعين سنة يقولون: القرآن كلام الله منه بدأ وإليه يعود))(3).

---

(1) انظر: التسعينية لابن تيمية(٥٥١/٢).

(2) نهاية الإقدام(ص٣١٣).

(3) أخرجه الطبري بسند صحيح في كتابه صريح السنة(ص٢٦)-مكتبة أهل الأثر-، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة(٢٦٠/١).

وقال ابن تيمية: ((بل القرآن كلام الله تعالى، وليس كلام جبريل، ولا كلام محمد ﷺ، وهذا متفق عليه بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين وأصحابهم، الذين يفتى بقولهم في الإسلام كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وغيرهم))[1].

وهذا الذي ذكره هؤلاء الأئمة هو مقتضى النصوص الشرعية، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[3]، وكما قال تعالى: ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴾[4]، وغيرها من الآيات الكثيرة المقررة لهذا المعنى، والتي لا تكاد تخفى على أحد.

ثانيا: القول بأنه القرآن الكريم هو قول جبريل عليه السلام أو محمد ﷺ فيه مضاهاة لقول الوحيد المشرك، وقد أوعده الله سقر، وما أدراك ما سقر، قال تعالى: ﴿ ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ ﴾[5]، فمن قال: إن القرآن قول البشر فقد كفر، وكذلك من قال إنه قول ملك[6].

ثالثا: قولهم هذا الذي ذهبوا إليه متناقض في نفسه وغير مستقيم؛ إذ لو كان أحد الرسولين هو الذي أنشأ حروفه ونظمه، امتنع أن يكون الرسول الآخر هو المنشئ المؤلف لها، فلو كانت الإضافة لكونه أنشأ حروفه لتناقض الخبران؛ فإن إنشاء أحدهما له يناقض إنشاء الآخر له[7].

---

(١) مجموع الفتاوى(١٢/٥٥٤).

(٢) سورة النحل الآية(١٠٢).

(٣) سورة الأنعام الآية(١١٤).

(٤) سورة الزمر الآية(١).

(٥) سورة المدثر الآيات(١١-٢٧).

(٦) مجموع الفتاوى(١٢/٣٠٨، ٥٥٦).

(٧) انظر: مجموع الفتاوى(١٢/٢٦٦، ٣٠٨، ٣٧٧)، والتسعينية(٣/٩٧١).

رابعاً: تفسيرهم للرسول في الموضعين بالرسول الملكي الذي هو جبريل عليه السلام مخالف لما عليه جماهير المفسرين؛ إذ الرسول في سورة الحاقة المراد به الرسول البشري: وهو محمد ﷺ، وأما الرسول في سورة التكوير فالمراد به الرسول الملكي: وهو جبريل عليه السلام، وعلى هذا القول الراجح يمتنع القول بأن أحد الرسولين هو الذي أنشأه –كما تقدم-؛ إذ يلزم عليه تناقض الخبران، وذلك محال في خبر الله عز وجل[1].

وأما على القول المرجوح الضعيف، فهو لا يدل على مقصودهم؛ إذ ورد في الآيتين جميعاً بلفظ الرسول، الذي يدل على أنه واسطة فيه وسفير ومبلِّغ عن الله تعالى، و لم يقل: إنه لقول ملك، ولا نبي، بل جاء باسم الرسول من الرسالة وهي بمعنى التبليغ كما قال تعالى: ﴿ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾[2]، فكان قوله: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴾[3]: بمترلة قوله: لتبليغ رسول، أو مبلغ من رسول كريم، أو جاء به رسول كريم، وليس معناه أنه أنشأه، أو أحدثه، أو أنشأ شيئاً منه وأحدثه رسول كريم؛ إذ لو كان منشأً لم يكون رسولاً فيما أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولاً فيما بلغه وأدَّاه، ومعلوم أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقاً[4].

قال ابن قتيبة: «لم يرد أنه قول الرسول، وإنما أراد أنه قول الرسول عن الله جل وعز، وفي الرسول ما دل على ذلك فاكتفى به من أن يقول: عن الله»[5].

---

(١) انظر: زاد المسير لابن الجوزي(٣٥٤/٨) (٤٣/٩)، ومعالم التتريل للبغوي(٢١٤/٨، ٣٤٩)، وتفسير ابن كثير(١٢٢/١٤، ٢٧٠).

(٢) سورة النور الآية(٥٤).

(٣) سورة الحاقة الآية (٤٠)، وسورة التكوير الآية(١٩).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(٢٦٥/٢١، ٣٧٧).

(٥) تفسير غريب القرآن لابن قتيبة(ص٤٨٤).

المقصد الخامس

اختلافهم في المسموع من كلام الله ﷻ هل هو ذلك المعنى النفسي، أم غيره؟

أصل اختلافهم في هذه المسألة هو أنهم لما زعموا أن كلام الله القديم -وهو المعنى النفسي عندهم- ليس بحرف ولا صوت، وفسروا سماع كلام الله: بأنه مجرد إفهام، اعُترض عليهم بأن موسى عليه السلام قد سمع كلام الله بنص القرآن، وهذه فضيلة له، فإنكار الصوت والحرف، وأن سماع موسى عليه السلام لكلام الله هو مجرد إفهام، يوجب أن لا خصيصة لموسى عليه السلام[1]، وكانوا كذلك قد اختلفوا في متعلق السمع، هل هو تعلق إدراك بكل موجود، أو أن الإدراك لا يتعلق إلا بما هو مسموع من الأصوات[2].

فافترقوا في هذه المسألة على أقوال ثلاثة[3]:

القول الأول: وهو أنه يجوز تعلق الإدراك والسمع بكل موجود، وعلى هذا فلا يمتنع سماع كلام الله القديم -وهو الكلام النفساني- بحاسة الأذن، بلا حرف ولا صوت، ويكون ذلك بلطيفة يخلقها فيه، ويقول هؤلاء: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس معانٍ تتعلق بكل موجود، وهذا مذهب شيخهم الأشعري ومن تبعه.

يقول الآمدي: «وأمَّا كون القرآن مسموعاً بحاسة الأذن، فقد اختلف أصحابنا فيه، فأصل شيخنا رحمه الله: أنه يجوز تعلق كل إدراك بكل موجود، وعلى هذا فلا يمتنع سماع كلام الله القديم بحاسة الأذن»[4].

ونسبه التفتازاني إلى أبي حامد الغزالي، فقال: «...أحدهما: وهو اختيار الإمام حجة الإسلام رحمه الله: أنه سمع كلامه الأزلي، بلا صوت ولا حرف، كما ترى ذاته في الآخرة

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني(١٥٦/٤).

(٢) انظر في اختلافهم في متعلق السمع: أصول الدين للبغدادي(ص١١٨)، وشرح العقيدة الكبرى للسنوسي(ص١٥٣).

(٣) انظر: أبكار الأفكار للآمدي(٣٦٧/١)، ومجموع الفتاوى (٢٢٣/٦)(٤٠٢/١٢)، ودرء التعارض(١١٤/٢).

(٤) أبكار الأفكار للآمدي(٣٦٧/١).

بلا كم ولا كيف، وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود، حتى الذات والصفات، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلاَّ بخرق العادة»[1].

وهذا السماع الذي زعمه هؤلاء ليس هو سماع حقيقي؛ لأن كلام الله عندهم ليس بحرف وصوت، بل المراد عندهم: أن الله يخلق لهم إدراكاً يدركون به كلامه سبحانه وتعالى، فموسى عليه السلام لما جاء إلى الميقات خلق فيه إدراكاً أدرك به ذلك المعنى النفسي؛ لأن التكليم عندهم: ليس هو إلا مجرد خلق الإدراك فقط[2].

يقول الباقلاني: «واعلم أن المسموع فهو كلام الله القديم، صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود[3]، قبل سماع السامع لها، وإنما الموجود بعد أن لم يكن هو سمع السامع، وفهم الفاهم لكلام الله تعالى، يحدث الله تعالى له سمعاً إذا أراد أن يُسمعه كلامه، وفهماً إذا أراد أن يفهمه كلامه؛ لأن المسموع لم يكن ثمَّ كان عند السمع والفهم»[4].

القول الثاني: وهو أن إدراك السمع لا يتعلق بغير الأصوات، وعلى هذا فالمجمع من كونه مسموعاً إنما هو القرآن بمعنى القراءة، وهي أصوات القارئين، أما الكلام القديم عندهم -وهو المعنى النفسي- فلا يسمع، ولكن يفهم ويعلم عن تلك الأصوات، وهذا المذهب هو المنسوب إلى شيخهم الأول: عبد الله بن سعيد بن كلاب ومال إليه الجويني وتبعه على ذلك طائفة من أصحابه.

يقول الأشعري: «وزعم عبد الله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز و جل وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلما بكلامه وأن معنى قوله: ﴿

---

(١) شرح المقاصد للتفتازاني(١٥٦/٤).

(٢) انظر: درء التعارض(١١٤/٢)، ومجموع الفتاوى(٢٢٣/٦).

(٣) كذا في الأصل، ولعلها: (بوجوده).

(٤) الإنصاف(ص٩٠).

﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[1] معناه حتى يفهم كلام الله، ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه حتى يسمع التالين يتلونه))[2].

وممن نسبه إلى ابن كلاب كذلك: الآمدي؛ إذ يقول: ((وذهب عبد الله بن سعيد إلى أن إدراك السمع لا يتعلق بغير الأصوات، وعلى هذا فالمجمع على كونه مسموعاً إنما هو القرآن بمعنى القراءة، على ما تقدم، وهو المراد من سماع موسى لكلام الله تعالى))[3].

ويقول الجويني: ((ويجب إطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع، وليس المراد بذلك تعلق الإدراك بالكلام الأزلي القديم القائم بالباري تعالى، ولكن المدرك صوت القارئ، والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه))[4].

ويقول أيضاً: ((والذي يجب القطع به أن المسموع المدرك في وقتنا الأصوات، فإذا سمي كلام الله مسموعاً؛ فالمعني به كونه مفهوماً معلوماً عن أصوات مدركة ومسموعة))[5].

وهذا القول جعله السنوسي مخالف لقواطع السمع، و لم يفصل في ذلك، فقال: ((وفي قوله ذلك -يعني قول ابن كلاب- مخالفة لقواطع السمع))[6].

القول الثالث: وهو أن كلام الله لا يسمع بحال، لا منه ولا من غيره؛ إذ هو معنى، والمعنى يُفهم ولا يسمع، كما هو مذهب أبي بكر الباقلاني ومن تابعه.

يقول ابن تيمية: ((ومنهم من يقول: بل كلامه لا يُسمع بحال، لا منه ولا من غيره؛ إذ هو معنى، والمعنى يُفهم ولا يسمع، كما يقوله أبو بكر ونحوه))[7].

---

(١) سورة التوبة الآية(٦)

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري -المطبعة العصرية-(٢/٢٥٧).

(٣) أبكار الأفكار للآمدي(١/٣٦٧).

(٤) العقيدة النّظامية(ص٢٨)

(٥) الإرشاد(ص١٢٩).

(٦) العقيدة الكبرى وشرحها للسنوسي(ص١٥٤).

(٧) درء التعارض(٢/١١٤).

والفرق بينه وبين القول الذي قبله: هو أن الأولين جوزوا سماعه من غيره، وهو صوت القارئ، وأما الباقلاني فمنع سماعه مطلقاً.

وللباقلاني قول آخر موافق لقول ابن كلاب ومن تبعه، صرح به في كتابه «الإنصاف»، فقال: ((ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى مسموع لنا على الحقيقة، لكن بواسطة وهو القارئ؛ دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾[1]، واعلم أن المسموع فهو كلام الله القديم، صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود، قبل سماع السامع لها، وإنما الموجود بعد أن لم يكن هو سمع السامع، وفهم الفاهم لكلام الله تعالى، يحدث الله تعالى له سمعاً إذا أراد أن يُسمعه كلامه، وفهماً إذا أراد أن يفهمه كلامه؛ لأن المسموع لم يكن ثمَّ كان عند السمع والفهم))[2].

والباقلاني يعتبر من أكثرهم كلاما في هذه المسألة، فقد أطال النفس في تقريرها، والرد على من ادعى خصومتهم، فلا غرابة من أن يكون له أكثر من قول في هذه المسألة.

(١) سورة التوبة الآية(٦)

(٢) الإنصاف(ص٩٠).

الرد والمناقشة

هذه الأقوال كلها معلومة الفساد بضرورة الشرع والعقل، لكن اختلافهم في هذه المسألة، مما يدلنا دلالة واضحة على اضطراب القوم، وإن كانت أقوالهم تلك كلها متفقة على نفي سماع كلام الله تعالى -السماع المعهود الذي يعرفه العربي وغير العربي-، وتكليمه لمن شاء من خلقه؛ وما ذلك إلا أنها قد بنيت على أصل فاسد وهو أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت[١]، وما بني على فاسد فهو فاسد.

ولأجل هذا، اعترف بعض أصحابهم بأن نفي الحرف والصوت عن الكلام من مشكلات توحيدهم، فقال: ((ومشكلات التوحيد أربعة: موجود بلا مكان، ورؤية بلا جهة، وكلامٌ ليس بحرف ولا صوت...))[٢].

والآمدي أيضاً لَمَّا أحس ببطلان هذا القول اعترف بأن القول بالحروف والأصوات إن كان المراد به إثبات حروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا، فالنزاع إنما يؤول إلى الألفاظ لا إلى المعنى، فقال: ((وإن قيل: إنه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا، فحاصله يرجع إلى المنازعة في الإطلاق اللفظي))[٣].

فهذا الذي ذهب إليه هؤلاء من نفي الحرف والصوت عن كلام الله مخالف لإجماع العقلاء والكافة، كما أنه فيه مخالفة صريحة للأدلة السمعية والعقلية، ومن علم منه خرق إجماع الكافة، ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله، لم يناظر ويقمع، لكن لَمَّا عدم من ينظر في أمر المسلمين ابتلي أهل السنة والجماعة بالكلام مع من ينبغي أن يلحق بالمجانين[٤].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الإنصاف للباقلاني(ص١١٣-١٢٠).

(٢) جامع زبد العقائد التوحيدية لولد عدلان(ص٩).

(٣) أبكار الأفكار(١/٣٩٨).

(٤) انظر بتصرف: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسِّجزي(ص٨١، ٨٤).

والأدلة على أن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت كثيرة جدا منها: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[1]، فهي نص في أن كلام الله يسمع، ولا يسمع إلا الصوت والحرف؛ لأن المعنى لا يسمع بل يفهم، يقال في اللغة: سمعت الكلام وفهمت المعنى[2].

وقوله: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾[3]، واستماع البشر في الحقيقة لا يقع إلا للصوت، ومن زعم أن غير الصوت يجوز في المعقول أن يسمعه، من كان على هذه البنية التي نحن عليها، احتاج إلى دليل[4].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾[6]، ففي هذه الآيات دليل قاطع على تكليمٍ سمعه موسى، والمعنى المجرد لا يسمع بالضرورة، ومن قال: إنه يسمع فهو مكابر[7].

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ﴾[9]، [9]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[10]، وأمثال ذلك من الآيات التي ورد فيها لفظ النداء وما تصرف منه، فهي دالة على أن ذلك إنما يكون

---

(١) سورة التوبة الآية(٦).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة(٢/٤٨٠).

(٣) سورة طه الآية(١٣).

(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٦١).

(٥) سورة النساء الآية(١٦٤).

(٦) سورة الأعراف الآية(١٤٣).

(٧) انظر: مجموع الفتاوى(٦/٥٣١)(١٢/١٣٠).

(٨) سورة القصص الآية(٣٠).

(٩) سورة الشعراء الآية(١٠).

(١٠) سورة النازعات الآية(١٥-١٦).

بصوت يسمع؛ لأن النداء في لغة العرب: لا يعقل بغير صوت مسموع، لا حقيقة ولا مجازاً[1].

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٢/١٣٠).

المطلب الثاني

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية اللازمة

الصفات الاختيارية اللازمة هي أفعال الله ﷻ القائمة بذاته سبحانه وتعالى، التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولا تتعدى إلى مفعول، وهي[1]:

- إما أن تكون من باب الأفعال: كالاستواء، والنزول، والمجيء، والإتيان، والقبض، والطي، ونحو ذلك.

- وإما أن تكون من باب الأحوال والإرادات: كالغضب، والسخط، والرضا، والفرح، والضحك، وأمثال ذلك.

ولهذا فسيكون الكلام إن شاء الله على هذه المسألة تحت مقصدين:

المقصد الأول

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية اللازمة التي هي من باب الأفعال

المقصد الثاني

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية اللازمة التي هي من باب الأحوال

---

(١) قسم ابن تيمية الصفات الاختيارية إلى أقسام فقال: «وأما مورد النزاع أنه هل يقول به ما يتعلق بمشيئته وقدرته: إما من باب الأفعال: كالاستواء إلى غيره، والاستواء عليه، والإتيان والمجيء، والنزول ونحو ذلك، وإما من باب الأقوال والكلمات، وإما من باب الأحوال: كالفرح، والغضب، والإرادات، والرضا، والضحك ونحو ذلك، وإما من باب العلوم والإدراكات: كالسمع، والبصر، والعلم بالموجود، بعد العلم بأنه سيوجد... ». درء التعارض(٢٣/٤).

المقصد الأول

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية اللازمة التي هي من باب الأفعال

تفصيل اختلافهم في هذه المسألة طويل الذيل، لكثرة الصفات وتنوعها، والكلام على كل صفة لوحدها وذكر اختلافهم فيها، يجعل البحث طويلا، مما قد يؤدي إلى التطويل الممل، فلهذا سأدرج جميع الصفات المتكلم فيها تحت كل قول، وأفصل القول فيما يحتاج إلى تفصيل وبيان، ومن أشهر وأظهر الصفات التي تدخل تحت هذه المسألة، والتي كثر الكلام حولها هي: «الاستواء»، و«النزول»، و«المجيء»، و«الإتيان»، ويقاس عليها باقي الصفات التي هي من جنسها، وقد تفرقت أقوالهم في الجملة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو إطلاق القول بظاهر هذه الصفات، كما جاءت في القرآن والسنة، بل وإبطال تأويلها، والرد على من تأولها، وهذا في الظاهر، فهم يجعلونها من الصفات الخبرية التي تمر على ظاهرها ولا تتأول، لكن مع استعمال بعض الألفاظ المجملة، والتي قد تحمل معانٍ فاسدة، ومع نوعٍ من التأويل الذي أدى بهم إلى التناقض والاضطراب، وهذا القول هو في الجملة قول متقدمي الكلابية والأشاعرة، ومن تبعهم؛ كإمامهم الأول ابن كلاب وطبقته، و الإمام الثاني: أبو الحسن الأشعري وأصحابه، والطبقة التي تلي هذه، كطبقة أبي بكر الباقلاني وابن فورك وغيرهم.

يقول البيهقي: «ثمَّ المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين، وقالوا: الاستواء على العرش نطق به الكتاب في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، فقبوله من جهة التوقيف واجب، والبحث عنه، وطلب الكيفية له غير جائز....-إلى قوله-: وعلى مثل هذا درج أكثر علمائنا في مسألة الاستواء، وفي مسألة المجيء، و الإتيان، و النزول...»[1].

---

(١) الاعتقاد للبيهقي(ص ١١٨- ١١٩).

وحكاه البغدادي في الاستواء عن متقدمي الكلابية، فقال: ((ومنهم من قال: إن استواءه على العرش: كونه فوق العرش بلا مماسة، وهذا قول القلانسي، وعبد الله بن سعيد، ذكره في كتابه «الصفات»))[1].

يقول ابن تيمية: ((ومذهب الأشعري نفسه، وطبقته كأبي العباس القلانسي ونحوه، ومن قبله من أئمته كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، ومن بعده من أئمة أصحابه الذين أخذوا عنه، كأبي عبد الله بن مجاهد، شيخ القاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي الحسن الباهلي، شيخ ابن الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وكأبي الحسن علي بن مهدي الطبري، صاحب التأليف في «تأويل الأحاديث المشكلات الواردة بالصفات»، ونحوهم.

والطبقة الثانية: التي أخذت عن أصحابه، كالقاضي أبي بكر إمام الطائفة، وأبي بكر بن فورك، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي علي بن شاذان، وغير هؤلاء إثبات الصفات الخبرية التي جاء بها القرآن والسنن المتواترة؛ كاستوائه على العرش، والوجه، واليدين، ومجيئه يوم القيامة، وغير ذلك))[2].

وهذه بعض النصوص عن أئمتهم، مع التنبيه على طريقتهم في إثبات هذه الصفات:

يقول أبو الحسن الأشعري: ((إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إن الله ﷻ يستو على عرشه استواءً يليق به، من غير طول الاستقرار، كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[3]، وقد قال الله ﷻ: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[4]، وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ﴾[5]، وقال ﷻ: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾[6]...-إلى أن قال-:

---

(١) أصول الدين(ص١٣٢) -دار الكتب العلمية-.

(٢) التسعينية(١٠٣٦/٣).

(٣) سورة طه الآية(٥).

(٤) سورة فاطر الآية(١٠).

(٥) سورة النساء الآية(١٥٨).

(٦) سورة السجدة الآية(٥).

وقال ﷻ: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ﴾[1]؛ فالسموات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السموات قال: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات، وكل ما علا فهو سماء، والعرش أعلى السموات..))[2].

وقال في صفتي: النزول، والمجيء: ((ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل عن النزول إلى سماء الدنيا، وأن الرب ﷻ يقول: «هل من سائل، هل من مستغفر»[3]، وسائر ما نقلوه وأثبتوه، خلافا لما قاله أهل الزيغ والتضليل...ونقول: إن الله ﷻ يجيء يوم القيامة، كما قال سبحانه: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴾[4]))[5].

ويقول أبو بكر الباقلاني: ((فإن قيل: أليس قد قال: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[6]، قلنا: بلى قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يشبه استواء المخلوقين))[7].

ويقول أيضا في صفتي: المجيء، والإتيان: ((واعترضوا أيضا بقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴾، وقوله: ﴿ يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ ﴾[8] قالوا: والمجيء، والإتيان حركة حركة وزوال، وذلك عندهم محال في صفته. فالجواب عن هذا عند بعض الأمة: أنه يجيء، ويأتي بغير زوال ولا انتقال، ولا تكييف، بل يجب تسليم ذلك، على ما ورد وجاء به القرآن...))[9].

---

(١) سورة الملك الآية(١٦).

(٢) الإبانة(ص٩٧).

(٣) تقدم تخريجه(ص٤٨٣).

(٤) سورة الفجر الآية(٢٢).

(٥) الإبانة(ص٥١).

(٦) سورة طه الآية(٥).

(٧) الإنصاف(ص ٤٠).

(٨) سورة البقرة الآية(٢١٠).

(٩) الانتصار للقرآن للباقلاني(٢/٧٣٦).

فهذا مذهبهم في الجملة في مثل هذه الصفات، لكن لا بد من التنبيه إلى مسائل مهمة تحت هذه المسألة، والتي من خلالها يمكن التعرف على حقيقة وباطن مذهب هؤلاء، وذلك من خلال ثلاثة أوجه:

أحدها: وهو أن من لم يجعل منهم الاستواء من صفات الأفعال، فإنه يجعله من صفات الذات، ويفسرونه بالعلو والاعتلاء، ويقصرونه على علو المترلة، وعلو القدر، وينفون علو الذات والمكان، وكذلك باقي الصفات: كـــ: الترول، والمجيء، والإتيان، فإنهم يجعلونها صفات ذاتية قديمة أزلية، لا تتعلق بمشيئته وقدرته.

يقول البيهقي: «وذهب أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطَّبري في آخرين من أهل النَّظر: إلى أن الله تعالى في السَّماء، فوق كل شيء، مستو على عرشه بمعنى أنَّه: عالٍ عليه، ومعنى الاستواء: الاعتلاء، كما يقول: استويت على ظهر الدابَّة، واستويت على السَّطح، بمعنى علوته، واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمَّة رأسي، بمعنى علا في الجو، فوجد فوق رأسي... -إلى أن قال-: وحكى الأستاذ أبو بكر بن فورك هذه الطريقة عن بعض أصحابنا أنه قال: استوى بمعنى: علا، ثمَّ قال: ولا يريد بذلك علوًّا بالمسافة والتَّحيُّز والكون في مكان متمكِّنا فيه، ولكن يريد معنى قول الله ﷻ: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[(١)]؛ أي: من فوقها على معنى نفي الحدِّ عنه، وأنَّه ليس ممَّا يحويه طبق، أو يحيط به قطر، ووصف الله سبحانه وتعالى بذلك بطريقة الخبر، فلا نتعدَّى ما ورد به الخبر.

قلت: وهو على هذه الطَّريقة من صفات الذَّات، وكلمة ثمَّ تعلَّقت بالمستوى عليه، لا بالاستواء، وهو كقوله: ﴿ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ ﴾[(٢)]؛ يعني: ثمَّ يكون عملهم فيشهده. وقد أشار أبو الحسن عليُّ بن إسماعيل إلى هذه الطَّريقة حكاية، فقال: وقال بعض أصحابنا: إنَّه صفة ذات، ولا يقال: لم يزل مستويا على عرشه، كما أنَّ العلم بأنَّ الأشياء قد حدثت من صفات الذَّات، ولا يقال: لم يزل عالما بأن قد حدثت، ولمَّا حدثَت بعد، قال: وجوابي هو الأوَّلُ، وهو أنَّ الله مستو على عرشه وأنَّه فوق الأشياء بائن منها،

---

(١) سورة الملك الآية(١٦).

(٢) سورة يونس الآية(٤٦).

بمعنى أنَّها لا تحله ولا يحلها، ولا يمسها ولا يشبهها، وليست البينونة بالعزلة تعالى الله ربُّنا عن الحلولِ والمُماسَّة علوا كبيرا»[1].

فهم يفسرون الاستواء على العرش بالعلو، فيجعلونه من الصفات الذاتية، ثم يقصرون العلو على علو المنزلة والرتبة، وعلو القهر والقدر، وينفون علو الذات والمكان، وذلك لتوهم الفاسد أن ذلك من صفات الأجسام.

يقول ابن فورك: «واعلم أنه ليس ينكر قول من قال: إن الله في السماء؛ لأجل أن لفظ الكتاب قد ورد به، وهو قوله: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾[2]؛ ومعنى ذلك: أنه فوق السماء، لا بمعنى فوقية التمكن في المكان؛ لأن ذلك صفة الجسم المحدود المحدث، ولكن بمعنى ما وصف به: أنه فوق من طريق الرتبة والمنزلة، والعظمة والقدرة»[3].

وقال في موضع آخر: «وقد ذكرنا فيما قبل معنى وصف الله تعالى: أنه فوق خلقه، وأن ذلك راجع إلى: فوقية المنزلة والمرتبة، وفوقية القهر والقدر والعظمة، فأمَّا فوقية المسافة والمكان فمحال في وصفه تعالى»[4].

ويقول ابن تيمية: «...لكن ابن كلاب يقول: إن العلو والمباينة من الصفات العقلية، وأما هؤلاء -يعني الأشعري وأصحابه- فيقولون: كونه في السماء صفة خبرية، كالمجيء، والإتيان، ويطلقون القول بأنه بذاته فوق العرش، وذلك صفة ذاتية عندهم»[5].

ويقول أيضاً: «والقائلون بأنه صفة ذات، يتأولونه بأنه قدر على العرش، وهو ما زال قادراً، وما زال عالي القدر»[6].

---

(١) الأسماء والصفات(٢/٣٠٧).

(٢) سورة الملك الآية(١٦).

(٣) مشكل الحديث لابن فورك(ص٢٣١).

(٤) المصدر نفسه(ص٢٧٧).

(٥) مجموع الفتاوى (١٦/٩١).

(٦) مجموع الفتاوى(١٦/٣٩٥).

وقال أبو القاسم القشيري أيضا في معنى كون تلك الصفات من الصفات الذاتية: ((صفات ذاته: منها ما دل عليه فعله وهي: قدرته، وعلمه، وحياته، وإرادته، ومنها ما دل عليه استحقاقه لصفات العز، وتتزهه عن موجبات النقص، وهو سمعه، وبصره، وكلامه، وبقاؤه، ومنها ما ورد به الخبر: إمَّا في القرآن، وإمَّا ببيان المصطفى ﷺ: كالوصف بأن له يدين، والوصف بأن له وجها، وكما ورد النص بأنه...[1]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾[3]، وقوله ﷻ: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ ﴾[4]، وقوله ﷻ: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ ﴾[5]، وكما ورد في في الخبر بأنه: «يترل الله كل ليلية إلى السماء الدنيا»....))[6].

فأبو القاسم القشيري جعل: الاستواء، والترول، والمجيء، والإتيان من الصفات الذاتية، كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، الوجه، واليدين، والنفس، وغيرها، فكلها عندهم صفات ذاتية أزلية قديمة.

ويقول ابن تيمية: ((...وإمَّا أن يجعلوا جميع هذه المعاني قديمة أزلية، ويقولون: نزوله، ومجيئه، وإتيانه، وفرحه، وغضبه، ورضاه، ونحو ذلك: قديم أزلي، كما يقولون: إن القرآن قديم أزلي))[7].

الثاني: وهو أنه كثيرا ما يستعمل هؤلاء بعض الألفاظ المجملة، والتي تحمل معان فاسدة، وهذا ناجم عن الأصل الفاسد الذي تسلموه من المعتزلة، وهو امتناع قيام الصفات الاختيارية بذات الرب تعالى؛ لأنها حوادث، والرب تعالى متره عن الحوادث.

(١) هكذا في أصل الكتاب دون ذكر النص، ففيه سقط ظاهر.
(٢) سورة طه الآية(٥).
(٣) سورة الفجر الآية(٢٢).
(٤) سورة البقرة الآية(٢١٠).
(٥) سورة آل عمران الآية(٢٨).
(٦) انظر: لُمعٌ في الاعتقاد للقشيري- ضمن رسائل في العقيدة له –(ص ١٦٨).
(٧) مجموع الفتاوى(٥/٤١٢).

وذلك كقول الأشعري في صفة الاستواء: ((إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إن الله عَجَلَّ يستوي على عرشه استواءً يليق به، من غير طول الاستقرار))[1]، وقال في موضع آخر أيضا: ((وأنه مستو على عرشه بلا كيف ولا استقرار))[2].

وقال أيضا في صفتي النزول، والمجيء: ((وليس مجيئه حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً، إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً))[3]، وقوله أيضاً: ((ليس نزوله نقلة؛ لأنه ليس بجسم ولا جوهر))[4].

وسبق النقل قريبا عن الباقلاني في الاستواء، وقد قال فيه: ((لكن ننفي عنه أمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يشبه استواء المخلوقين)).

وقد قال قبل ذلك: ((ويجب أن يعلم: أن كل ما يدل على الحدوث أو سمة النقص، فالرب تعالى يتقدس عنه؛ فمن ذلك: أنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات، والاتصاف بصفات المحدثات، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال، ولا القيام ولا القعود))[5].

والعجيب من ابن الباقلاني أنه ذكر قصة رجل -كالمقرر له - زعم أنه كان يعتقد القول بالجهة، ثم تاب منها، فكأنه أسلم جديدا؛ حيث يقول: ((وقال أبو عثمان: كنت أعتقد شيئاً من حديث الجهة، فلما قدمت بغداد، وزال ذلك عن قلبي، فكتبت إلى أصحابنا: أني قد أسلمت جديداً))[6].

وهذا في الحقيقة إن أراد بنفي الجهة جهة العلو، أو العلو بالذات والمكان، فهو نفي لصفة العلو لله سبحانه وتعالى، وهذا من أعظم الإلحاد؛ لأن نفي العلو هو من عقائد

---

(١) الإبانة(ص٩٧).

(٢) المصدر نفسه(ص١٠٢).

(٣) رسالة إلى أهل الثغر(ص٢٢٧).

(٤) رسالة إلى أهل الثغر(ص٢٢٩).

(٥) الإنصاف(ص ٣٩).

(٦) المصدر نفسه(ص٤٠).

الجهمية بأصنافها الحلولية والاتحادية، وغيرها من الطوائف الأخرى الخارجة عن منهج الإسلام، وكلامهم كله يدور حول تعطيل الباري سبحانه وتعالى، ومتقدمو الأشاعرة كابن كلاب والأشعري وغيرهما على إثبات العلو لله سبحانه وتعالى، وأن الله فوق العرش بذاته، والرد على نفاته، وإن كان هناك خلاف بينهم في طريق ثبوته: هل هو الخبر والسمع دون دليل العقل، كما هو مذهب الأشعري وأصحابه، أم دليله العقل أيضا كما هو مذهب ابن كلاب.

فالمقصود أنه يخشى أن يكون ابن الباقلاني هو بداية الانحراف في نفي هذه الصفة الجليلة في مذهب الأشاعرة، ويكون كالمرقاة لمن جاء بعده من متأخري الأشاعرة الذين نفوها.

وهذا المنهج قد ظهر جليا في تقريرات ابن فورك، فقد أكثر من نفي الاختصاص بالجهة و المكان، كما في كتابه «تأويل مشكل الحديث»، والمراد بذلك عنده هو نفي علو الذات والمكان.

فمن ذلك قوله: ((واعلم أنَّا إذا قلنا: إن الله -عز ذكره- فوق ما خلق، لم نرجع إلى فوقية المكان والارتفاع عن الأمكنة بالمسافة، والإشراف عليها بالمماسة لشيء منها، بل قولنا: إنه فوقها يحتمل وجهين: أحدهما: أن يراد به أنه قاهر لها مستول عليها، والوجه الثاني: أن يراد به أنه فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعت))[(١)].

ولهذا فإن ابن تيمية ذكر عن ابن فورك وذويه أنهم ممن يميلون إلى النفي في مسألة الاستواء ونحوه؛ إذ كان هواه في النفي يمنعه من تتبع ما جاء في الإثبات، كما فعله في كتابه المذكور، فقد شحنه بكثرة التأويلات الفاسدة المفضية إلى النفي والتعطيل[(٢)].

وكذلك من الألفاظ المجملة التي استعملها هؤلاء: نفي الحركة، والانتقال، والزوال، وأمثال ذلك؛ عن صفات النزول، والمجيء، والإتيان، كقول الأشعري: ((وليس مجيئه

---

(١) تأويل مشكل الحديث(ص٨١)، وانظر أيضا: (ص٢٣١، ٢٧٧) من نفس المصدر.

(٢) بيان تلبيس الجهمية(١/١٤٥).

حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً، إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً))[1]، وقوله أيضاً: ((ليس نزوله نقلة؛ لأنه ليس بجسم ولا جوهر))[2].

وكقول البيهقي السابق في صفتي: الإتيان، والمجيء: ((لا بأن يتحرك، أو ينتقل؛ فإن الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام))، وقوله في النزول: ((يُسميه نزولاً بلا حركة ولا نقلة)).

وقال أيضا: ((وفي الجملة: يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى، ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج، ولا استقرار في مكان، ولا مماسة لشيء من خلقه، لكنه مستو على عرشه كما أخبر بلا كيف، بلا أين، بائن من جميع خلقه، وأن إتيانه ليس بإتيان من مكان إلى مكان، وأن مجيئه ليس بحركة، وأن نزوله ليس بنقلة))[3].

فهذه الألفاظ المجملة التي يستعملها هؤلاء كثيرا ما يريدون بها معان فاسدة، وهو نفي أن يقوم بالرب تعالى فعل يتعلق بمشيئته وقدرته، وهذا أصل مذهب الكلابية والأشاعرة الذي تلقوه عن الجهمية والمعتزلة، لا يتزعزعون عنه أبداً، وهذا كله يعكر صفو هذا المذهب الذي ذهب إليه هؤلاء من التظاهر بإثبات الصفات الخبرية الفعلية.

والحق في هذا الباب كما قال ابن تيمية: ((والأحسن في هذا الباب: مراعاة ألفاظ النصوص، فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذي أثبته، وينفي ما نفاه الله ورسوله كما نفاه، وهو أن يثبت النزول، والإتيان، والمجيء، وينفي المثل، والسمي، والكفؤ، والند))[4].

فالوجهان المذكوران سابقا مبنيان على هذا الأصل الجهمي الفاسد، وهذه من الرواسب التي بقيت على الأشعري شيخ الطريقة من الاعتزال بعد رجوعه إلى مذهب السلف، فلم يستطع التخلص منها.

(١) رسالة إلى أهل الثغر(ص٢٢٧).

(٢) المصدر نفسه(ص٢٢٩).

(٣) الاعتقاد(ص١٢١).

(٤) مجموع الفتاوى(١٦/٤٢٤٢).

ومن أجل ذلك قال فيه خلف المعلم: ((الأشعري أقام أربعين سنة على الاعتزال، ثمَّ أظهر التوبة، فرجع عن الفروع، وثبت في الأصول))[1].

وقال أبو عمر البسطامي: ((كان أبو الحسن الأشعري أولاً ينتحل الاعتزال، ثمَّ رجع فتكلم عليه، وإنما مذهبه التعطيل، إلاَّ أنه رجع من التصريح إلى التمويه))[2].

فقد ظهر من مذهب هؤلاء أنهم يتظاهرون بالقول بظاهر هذه الصفات: كـ((الاستواء))، و((النزول))، و((المجيء))، و((الإتيان))، وأمثال ذلك، ويدعون أن القرآن والسنة المتواترة قد نطقا بذلك، فوجب الوقوف عندهما، لكن حقيقة مذهبهم، وباطن أمرهم هو التعطيل والنفي.

يقول أبو نصر السِّجزي: ((وأمَّا تظاهرهم بخلاف ما يعتقدونه، كفعل الزنادقة؛ ففي إثباتهم أن الله سبحانه وتعالى: استوى العرش، ومن عقدهم: أن الله سبحانه لا يجوز أن يوصف بأنه في سماء، ولا في أرض، ولا على عرش ولا فوق))[3].

ويقول أبو القاسم التيمي: ((فلمَّا لم يتم لهم ما قصدوه -يعني المعتزلة- تبعهم الكلابي، فوضع كلاماً ظاهره موافق، وباطنه موبق، وقال: لا أقول القرآن مخلوق، ولكن أقول: إن الذي في مصاحفنا ليس كلام الله، ولكنه عبارة عن كلام الله، وكلامه قديم قائم بذاته، ولا أنفي الاستواء، ولكن أقول: استوى بذاته))[4].

الثالث: وهو أن من هؤلاء من قال بهذه الصفات على ظاهرها، لكن سلك فيها مسلك التفويض، ونسبوه إلى أصحابهم المتقدمين، وادعوا أنه مذهب السلف رحمهم الله تعالى، كما صرح بذلك ابن فورك، والخطابي، والبيهقي، والجويني ومن سار خلفهم.

---

(١) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسِّجزي(ص١٤٠).

(٢) أخرجه الهروي في ذم الكلام(٤/٤٠٧).

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٢٢).

(٤) الحجة في بيان المحجة(٢/٥١٠).

يقول الخطابي -تحت حديث النزول-: ((وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره، وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه الذي ذكره الله ﷻ في كتابه))[1].

ويقول البغدادي -وهو يحكي أقوال أصحابه في الاستواء-: ((واختلف أصحابنا في هذا: فمنهم من قال: إن آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلمه إلاَّ الله، وهذا قول مالك بن أنس، وفقهاء المدينة...))[2].

ويقول أبو عبد الله القرطبي أيضا -عند ذكره الأقوال في الاستواء-: ((الأول: قول الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه: أُثبته مستوياً على عرشه، وأنفي كل استواء يوجب حدوثه، فجعل الاستواء في هذا القول من مشكل القرآن، الذي لا يعلم تأويله على التفصيل))[3].

ويقول البيهقي: ((فأمَّا الاستواء: فالمتقدِّمون من أصحابنا رضي الله عنهم كانوا لا يفسِّرونه، ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك))[4].

وهذه الطريقة هي التي اختارها الجويني في آخر حياته، بعد رجوعه عن التأويل، وتبعه عليها الغزالي ومن سار خلفهم.

القول الثاني: وهو المشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري ومن وافقه وهو أنهم تأولوا هذه الصفات بالمفعولات المنفصلة عن الرب تعالى، من غير إضافة ولا نسبة، فهي عندهم من جنس الأفعال المتعدية، كالخلق، والرزق، والإحسان وأمثال ذلك، مثل قولهم في الاستواء: إنه فعل يفعله الرب تعالى في العرش؛ بمعنى أنه يحدث في العرش قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم بالله تعالى فعل اختياري، وكذلك النزول هو فعل يفعله الله

---

(١) معالم السنن للخطابي(٤/٣٣١).

(٢) أصول الدين(ص١٣٢).

(٣) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى(٢/١٢٢) -طبعة دار الصحابة-.

(٤) الأسماء والصفات(٢/٣٠٤).

في السماء، وهكذا قولهم في باقي الصفات، وهم يطلقون عليها: صفات الأفعال، ومرادهم كما ذكر.

فهذا القول هو المشهور من مذهب هؤلاء، لكن هناك من يجعلها من باب النسب والإضافات المحضة، بمعنى أن الله خلق العرش بصفة التحت فصار مستوياً عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيا ونحو ذلك؛ كما أن الإنسان يصعد إلى السطح فيصير فوقه، ثم يجلس عليه فيصير تحته، والسطح متصف تارة بالفوقية والعلو، وتارة بالتحتية والسفول، من غير قيام صفة فيه ولا تغير، وكذلك إذا ولد للإنسان مولود فيصير أخوه عمًّا، وأبوه جدًّا، وابنه أخاً، وأخو زوجته خالاً، وتنسب لهم هذه النسب والإضافات من غير تغير[1].

وهذا القول ليس هو المعلوم والمشهور من مذهبهم، وإنما ذهب إليه طوائف من متأخري الحنبلية الذين سلكوا مسلك ابن كلاب، وأما من الأشعرية فهو ظاهر مذهب الرازي؛ حيث يقول: «اعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام:

- أحدها: الصفات الحقيقة العارية عن الإضافات: مثل اللون والطعم والرائحة، ومثل: الوجود والحياة.
- وثانيها: الصفات الحقيقية الموصوفة بالإضافات والنسب، وذلك مثل: العلم عند من يقول: إنه صفة لها تعلق بالمعلوم، فإن على هذا القول: العلم صفة حقيقية، وحصل بين تلك الصفة وبين المعلوم نسبة خاصة وتعلق خاص.
- وثالثها: الصفات التي هي محض النسب والإضافات مثل كون زيد يمينا لعمرو، أو يساراً له، مثل إذا تزوج أخو زيد بامرأة، وحصل له ولد، فإن زيداً يصير عمًّا لذلك الولد، بعد أن كان عاريا عن هذه الصفة، وهذا يقتضي حدوث هذه الإضافات المختصة في ذات زيد»[2].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(١٤٩/٦) (٤٣٦/١٢).

(٢) المطالب العالية(١٠٦/٢).

والمقصود هو القول الأول المشهور من مذهب الأشعرية؛ فيقول الباقلاني -وهو يحكي أقوالهم في صفتي: المجيء، والإتيان كالمقرر لها-: ((والجواب الآخر: أنه يفعل معنى يسميه مجيئاً وإتياناً، فيقال جاء الله: بمعنى أنه فعل فعلاً كأنه جائياً، كما يقال: أحسن الله، وأنعم، وتفضل: على معنى أنه فعل فعلاً استوجب به هذه الأسماء))(1).

وقد حكاه السِّجزي عن ابن الباقلاني في الاستواء، فقال: ((وقد ذكر ابن الباقلاني: أن الاستواء فعل له أحدثه في العرش))(2).

ويقول عبد القاهر البغدادي: ((ومنهم من قال: إن استواؤه على العرش فعل أحدثه في العرش، سمَّاه استواءً، كما أحدث في بنيان قوم فعلاً سمَّاه إتياناً، ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة، وهذا قول أبي الحسن الأشعري))(3).

ويقول أبو بكر البيهقي: ((وذهب أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن الله تعالى جلَّ ثناؤه فعل في العرش فعلاً سمَّاه استواءً، كما فعل في غيره فعلاً سمَّاه رزقاً، أو نعمةً، أو غيرهما من أفعاله، ثمَّ لم يكيف الاستواء، إلاَّ أنه جعله من صفات الفعل لقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾(4)، وثمَّ للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إيَّاها ولا حركة))(5).

وقال في صفتي الإتيان، والمجيء: ((وأمَّا الإتيان، والمجيء: فعلى قول أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه، يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلاً يُسميه إتياناً، ومجيئاً، لا بأن يتحرك، أو ينتقل؛ فإن الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام))(6).

---

(1) الانتصار للباقلاني(٧٣٧/٢).

(2) الرد على من أنكر الحرف والصوت(١٢٣).

(3) أصول الدين(ص١٣٢).

(4) سورة طه الآية (٥).

(5) الأسماء والصفات للبيهقي(٣٠٧/٢)، وانظر: الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى(١٢٢/٢) -طبعة دار الصحابة-.

(6) المصدر نفسه(٣٧١/٢)، وانظر: الشامل للجويني(ص٥٤٩).

وقال أيضا في صفة ((النزول)): ((وهكذا قال في أخبار النزول: أن المراد به فعلٌ يُحدثه الله ﷻ في سماء الدنيا كل ليلة، يُسميه نزولاً بلا حركة ولا نقلة، تعالى الله عن صفات المخلوقين))[1].

ويقول ابن تيمية: ((وإذا قالوا هذه الأمور من صفات الفعل: فمعناه أنها منفصلة عن الله بائنة وهي مضافة إليه؛ لا أنها صفات قائمة به، ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات، وأحاديث الإضافات وينكرون على من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات))[2].

وحجة هؤلاء فيما زعموا هو ما ورد عن أئمة السلف قولهم في مثل هذه الصفات: ((يفعل الله ما يشاء))[3]، فصاروا يحملون كلامهم على أن مرادهم بذلك: أنه يحدث شيئاً منفصلاً عنه، من دون أن يقوم به هو فعل أصلاً[4].

يقول ابن فورك: ((ويدُلُّك على ذلك -أي على المنع من التأويل لمن لم يكن من الراسخين-: ما روي عن الأوزاعي -رحمه الله- أنه سُئِل عن بعض هذه الأخبار، فأجاب فيه جواب من علم أنه يفهم جوابه؛ وذلك أنه سُئِل عن قوله ﷺ: «ينزل الله تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا»، فقال: ((يفعل الله ما يشاء)).

وهذا البحث عن معنى النزول، وقد كشف -رحمه الله- عن ذلك بأوضح معنى، وأخبر أن ذلك فعل من الأفعال يظهر منه بقدرته، لا يقتضي له تغييراً، ولا تحويلاً، كنحو سائر ما يظهر من أفعاله، ولقد وفق – رحمه الله – في تأويل ذلك))[1].

---

(١) المصدر نفسه(٣٧١/٢).

(٢) مجموع الفتاوى(٤١١/٥)، وانظر: مجموع الفتاوى(٢٥٠/١٢).

(٣) من ذلك ما ورد عن الفضيل بن عياض وغيره قوله: ((إذا قال لك جهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء)). وفي رواية: ((أنا لا أكفر برب يفعل ما يشاء)).أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد(ص١٤)، وابن بطة في الإبانة الكبرى(٢٠٤/٧) برقم(١٥٩).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(٤٠٩/٥).

ويقول ابن تيمية: ((ولكن بعض الخائضين بالتأويلات الفاسدة يتشبث بألفاظ تنقل عن بعض الأئمة، وتكون إمَّا غلطاً أو محرفة، كما تقدم من أن قول الأوزاعي، وغيره من أئمة السلف في النزول: ((يفعل الله ما يشاء))، فسَّره بعضهم: أن النزول مفعول مخلوق عن الله، وأنهم أرادوا بقولهم: ((يفعل الله ما يشاء)) هذا المعنى))[2].

فالذي ذهب إليه هؤلاء إنما أوجبه أصلان لهم[3]:

- **أحدهما**: أن الفعل عندهم هو المفعول، والخلق هو المخلوق، فهم يفسرون أفعاله المتعدية مثل: الخلق، والرزق، والإحسان، وأمثال ذلك: أن ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قائم بذاته، فحاله قبل أن يخلق وبعد سواء، لم يتجدد عندهم إلا إضافة ونسبة، وهي أمر عدمي، وهكذا يقولون في الصفات الفعلية اللازمة.

يقول ابن فورك: ((وكان يُخَطِّئ -يعني أبا الحسن الأشعري- قول من قال من أصحابنا: إن قوله للشيء كن خلق له أو فعل له، وكان يقول: إن خلق الشيء هو الشيء المخلوق، وفعله هو الشيء المفعول، وإن القول غيره))[4].

- **الثاني**: نفيهم أن تقوم به أمور تتعلق بمشيئته وقدرته، ويسمون ذلك حدوث الحوادث، فيمتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري: لا لازم، ولا متعدي، لا نزول، ولا مجيء، ولا إتيان، ولا خلق، ولا إحياء، ولا إماتة ولا غير ذلك.

يقول ابن فورك: ((وأفعاله ﷻ لا تحله ولا تحدث في ذاته؛ بل تحدث في غيره))[5].

وهذا الأصل كذلك هو مبني على أصل فاسد: الأصل الجهمي من امتناع قيام الحوادث بذات الرب تعالى، وامتناع حوادث لا أول لها، وهذا عندهم خلاف وصف

---

(١) مشكل الحديث لابن فورك (ص ٤- ٥)، وانظر كذلك: (ص٩٧).

(٢) مجموع الفتاوى(٥/٤٠٩).

(٣) انظر: المصدر نفسه(٥/٣٧٨، ٥٢٨).

(٤) مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (٦٧).

(٥) مشكل الحديث وبيانه ص (٢٩٤).

الرب تعالى بالقديم، فالله سبحانه وتعالى -كما يقولون- قديم بصفاته، والقول بحدوث أفعاله يوجب قدم الحوادث، وهذا باطل في معتقدهم، وقد تقدم بيان بطلان هذه الأصول التي استند إليها هؤلاء في نفي الصفات الاختيارية.

القول الثالث: وهو القول الذي ذهب إليه جمهور متأخري الأشاعرة، موافقة لبعض متقدميهم، من نفي هذه الصفات، وتعطيل نصوصها، فأوجبوا أو جوزوا تأويلها، وادعوا أن أدلتها معارضة للأدلة العقلية، فسلكوا فيها مسلك الجهمية والمعتزلة المعطلة، وقد حكاه البيهقي في تأويل «الاستواء» عن كثير منهم، فصار هذا القول من الأقوال المشهورة المضافة إلى متأخري الأشاعرة، لا يبغون مذهبا سواه، وأكثرهم على وجوب تأويلها، مع اختلاف كبير بينهم في تعيين المراد[1].

- **فأولوا «الاستواء»**: بالقهر، والغلبة، والاقتدار، والاستيلاء، أو بالقصد، والإرادة، ومنهم من قال: لا هو داخل العالم، ولا هو خارجه، ولا فوق ولا تحت، ولا عن يمين ولا عن شمال، ولا قدام ولا خلف، فنفوا الاستواء والعلو معاً.
- **وأولوا «النزول»**: بنزول أمره، أو رحمته، أو إنعامه، أو بنزول ملائكته المقربين، أو نحو ذلك.
- **وأولوا «المجيء»، و«الإتيان»**: بمجيء أو إتيان أمر الرب، وحكمه وقضاءه، أو إتيان الأهوال الشديدة، أو نحوها من التأويلات الفاسدة، التي لا خطام لها ولا زمام.

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص١٣٢)، والأسماء والصفات للبيهقي(٣٠٨/٢)، والإرشاد للجويني(ص١٥٩)، والشامل له(ص٥٥٠)، والإشارة للشيرازي(ص١٥٠)، والغنية للمتولي الشافعي(ص١١٤)، وإحياء علوم الدين للغزالي(١٨٦/١)، وأساس التقديس للرازي(ص١٠٣)، وأبكار الأفكار(٤٦١/١)، والمواقف للإيجي(ص٢٩٧)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١٧٤/٤)، وهداية المريد للقاني(٤٠٣/١، ٤٨٩)، وإتحاف المريد للصاوي(ص٢١٦)، وجوهرة التوحيد للباجوري(ص١٠٤) وغيرها.

يقول ابن الباقلاني -وهو يحكي الأوجه الممكنة لأصحابه في صفتي المجيء، والإتيان كالمقرر لها-: ((ويمكن أن يكون أراد بذلك: إتيان أمره وحكمه، والأهوال الشديدة التي توعدهم بها، وحذرهم من نزولها، ويكون ذلك نظيراً لقوله ﷻ: ﴿ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْ ﴾[1]، ولا خلاف في أن معنى هذه الآية أنها: أمره وحكمه إياهم، وعقوبته ونكاله، وكذلك قوله: ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ ﴾[2]))[3].

ويقول البيهقي في تأويل صفة الاستواء: ((وفيما كتب إلي الأستاذ أبو منصور بن أبي أيوب: أن كثيرا من متأخري أصحابنا ذهبوا إلى أن الاستواء: هو القهر والغلبة، ومعناه: أن الرحمن غلب العرش وقهره، وفائدته: الإخبار عن قهر مملوكاته، وأنها لم تقهره، وإنما خص العرش بالذكر؛ لأنه أعظم المملوكات، فنبه بالأعلى على الأدنى. قال: والاستواء بمعنى القهر والغلبة شائع في اللغة، كما يقال: استوى فلان على الناحية؛ إذا غلب أهلها، وقال الشاعر في بشر بن مروان:

قد استوى بشر على العراق ... من غير دم ولا سيف مهراق

يريد: أنه غلب أهله من غير محاربة...))[4].

ويقول الجويني: ((وذكر بعض الأئمة في تأويل الآية في معنى الاستواء: القصد، والإرادة، واستواء الرب على عرشه: قصد إلى فطرته، وخلقه، وإبداؤه، وإرادته: تدبيره، وتقديره على ما أراد))[5].

وتأويل الاستواء بالاستيلاء عليه أكثر متأخري الأشاعرة، كما صرح بذلك الإيجي بقوله: ((فقال الأكثرون: هو الاستيلاء، ويعود إلى القدرة))[1].

---

(١) سورة الحشر الآية(٢).

(٢) سورة النحل الآية(٢٦).

(٣) الانتصار(٢/٧٣٧) -

(٤) الأسماء والصفات(٢/٣٠٩-٣١٠).

(٥) الشامل(ص٥٥٤).

ويقول الجويني في تأويل المجيء، والإتيان: ((ومما يسأل عنه قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[2]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾[3]، وليس المعنى بالمجيء: الانتقال والزوال، تعالى الله عن ذلك، بل المعنى: بقوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾؛ أي جاء أمر ربك، وقضاؤه الفصل، وحكمه العدل))[4].

وقال في تأويل صفة النزول: ((والوجه حمل النزول، وإن كان مضافاً إلى الله تعالى: على نزول ملائكته المقربين....، ومما يتجه في تأويل الحديث: أن يحمل النزول على إسباغ الله نعمائه على عباده، مع تماديهم في العدوان، وإصرارهم على العصيان...))[5].

---

(١) المواقف للإيجي(ص٢٩٧).

(٢) سورة الفجر الآية(٢٢).

(٣) سورة البقرة الآية(٢١٠).

(٤) الإرشاد(ص١٥٩-١٦٠).

(٥) المصدر نفسه(ص١٦١-١٦٢).

المقصد الثاني

اختلاف الأشاعرة في الصفات الاختيارية اللازمة التي هي من باب الأحوال

الصفات الاختيارية اللازمة، التي هي من باب الأحوال هي: كالمحبة، والرضا، والرحمة، والبغض، والسخط، والمعاداة، والأسف، ونحو ذلك(1)، قد اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال مشهورة(2):

القول الأول: وهو أن هذه الصفات كلها مخلوقة منفصلة عن الرب تعالى، فإذا قالوا: هي من صفات الفعل، فمعناه أنها منفصلة عن الله بائنة منه، كالأفعال المتعدية، فيقولون: فرحه، وغضبه، وسخطه، ورضاه، وأمثال ذلك هي مفعولات منفصلة عن الرب تعالى، وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به.

يقول البيهقي: ((ونعتقد في صفات فعله أنها بائنة عنه سبحانه ولا يحتاج إلى فعله إلى مباشرة))(3).

وقد حكاه البيهقي عن أصحابه في صفة ((الرحمة))، ونقله عن الأشعري حكاية منه عن بعض أصحابهم في صفة: ((المحبة))، و((البغض))، و((الكراهية))، و((الرضا))، و((السخط))، و((الغضب))، وغيرها من الصفات الاختيارية.

يقول البيهقي -بعدما ساق أدلة الرحمة-: ((وفي ذلك دلالة لقول من قال من أصحابنا: إن الرحمة من صفات الفعل، وهي من صفات العمل إذا ردت إلى النعمة التي أنعم الله تعالى بها على عباده، وأعدَّها لهم))(4).

ويقول أيضاً: ((قال الشيخ رضي الله عنه: المحبة، والبغض، والكراهية عند بعض أصحابنا من صفات الفعل، فالمحبة عنده: بمعنى المدح له بإكرام مكتسبه، والبغض والكراهية: بمعنى الذم له بإهانة مكتسبه))(1).

---

(1) انظر: درء التعارض(٤/٢٣).

(2) انظر: مجموع الفتاوى(٥/٢٤٩، ٤١١).

(3) الأسماء والصفات للبيهقي(١/٢٧٧).

(4) المصدر نفسه(٢/٤٥٦).

ويقول أيضاً: ((قال الشيخ: الرضا، والسخط عند بعض أصحابنا من صفات الفعل))[2]، وقال أيضا: ((قال الشيخ رحمه الله: والكلام في الغضب كالكلام في السخط))[3].

ويقول أبو عبد الله القرطبي: ((ومعنى الغضب في صفات الله تعالى: إرادة العقوبة، فهو صفة ذات، وإرادة الله تعالى من صفات ذاته، أو نفس العقوبة))[4].

القول الثاني: وهو المشهور من مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب، ومن وافقه من أئمة أصحابه المتقدمين، وهو أنهم جعلوها صفات ذاتية قديمة أزلية، لا تتعلق بمشيئته وقدرته، كالصفات الذاتية مثل الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، وغيرها، فكلها عند ابن كلاب ومن تبعه صفات ذاتية قديمة لا فعلية.

يقول أبو الحسن الأشعري -تحت تفصيل مقالة ابن كلاب-: ((قال عبد الله بن كلاب: إن الله سبحانه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، وإنه لم يزل عالماً قادراً حيًّا سميعاً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيماً جواداً متكبراً واحداً أحداً صمداً فرداً باقياً أولاً سيِّداً مالكاً ربًّا رحماناً مريداً كارهاً محباً مبغضاً راضيا ساخطاً مواليًّا معاديًّا قائلاً متكلماً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وجلال وكبرياء وكرم وجود وبقاء وإلهية ورحمة وإرادة وكراهة وحب وبغض ورضاً وسخط وولاية وعداوة وكلام، وأن ذلك من صفات الذات))[5].

وقال الرازي: ((أثبت عبد الله بن سعيد الرحمة، والكرم، والرضا، والسخط صفات وراء الإرادة))[6].

---

(١) المصدر نفسه(٢/٤٦٩).

(٢) المصدر نفسه(٢/٤٧٧).

(٣) المصدر نفسه(٢/٤٨٠).

(٤) الجامع لأحكام القرآن(١/٢٣١).

(٥) مقالات الإسلاميين للأشعري(٢/٢٢٥)، وانظر أيضا المصدر نفسه(١/٢٤٩).

(٦) محصل الأفكار(ص١٨٧).

وهذا القول هو الذي كان عليه متقدمو الكلابية أصحاب ابن كلاب؛ وقد حكى مذهبهم الأشعري نفسه؛ حيث يقول -تحت ذكر قول أصحاب عبد الله بن سعيد القطان-: ((ويزعمون أن الصفات قائمة بالله، وأن الله لم يزل راضيًّا عمن يعلم أنه يموت مؤمناً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً[1]، وكذلك قوله في الولاية، والعداوة، والمحبة))[2].

القول الثالث: وهو المشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري، وعليه جمهور الأشعرية من المتقدمين والمتأخرين، وهو أنهم تأولوها بالإرادة والمشيئة؛ فقالوا: معنى المحبة: إرادة الإنعام، ومعنى السخط: إرادة الانتقام، وكذلك رضاه، وبغضه، وأسفه، وغير ذلك، فكلها ترجع إلى الإرادة، وهي كذلك عندهم من الصفات الذاتية.

يقول ابن فورك: ((فأمَّا ما يوصف بأنه محب، راض، أو ساخط، معادٍ، فذلك عنده يرجع إلى الإرادة، وهو أنه كان يقول: إن رضا الله تعالى عن المؤمنين: إرادته أن يثيبهم ويمدحهم، وسخطه على الكافرين: إرادته أن يعاقبهم ويذمهم، وكذلك محبته وعداوته.
وكذلك كان يقول في معنى رحمته: إنه يرجع إلى الإرادة، وإنها إذا تعلقت على وجه مخصوص كانت رحمة، وإذا تعلقت على خلاف ذلك الوجه كانت سخطاً، وعداوة))[3].

ويقول ابن الباقلاني: ((فإن قيل: قد أثبتم أنه حي، عالم، قادر، سميع، بصير، متكلم، أفتقولون: إنه يغضب، ويرضى، ويحب، ويبغض، ويوالي، ويعادي، وأنه موصوف بذلك؟ قيل لهم: أجل، ومعنى وصفه بذلك: أن غضبه على من غضب عليه، ورضاه عمن رضي عنه، وحبه لمن أحب، وبغضه لمن أبغض، وموالاته لمن والى، وعداوته لمن عادى، أن المراد

(١) وهذه المسألة تتعلق بمسألة الموافاة، وهي من مسائل الإيمان، وسيأتي شرحها في موضعها -إن شاء الله تعالى-.

(٢)مقالات الإسلاميين للأشعري(١/٣٥٠).

(٣) مقالات أبي الحسن الأشعري لا بن فورك(ص٤٦).

بجميع ذلك: إرادته إثابة من رضي عنه، وأحبه، وتولاه، وعقوبة من غضب عليه، وأبغضه وعاداه، لا غير))[1].

ويقول البيهقي في صفة الرحمة: ((فأما إذا ردت إلى إرادة الإنعام فهي من صفات الذات، وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري رحمه الله، قال: إرادة الباري إذا تعلقت بالإنعام فهي رحمة، وذلك لأنه قد يرحم في الشاهد من لا ينعم))[2].

---

(١) الإنصاف(ص ٣٨)، وانظر: تمهيد الأوائل له(ص٤٧).

(٢) الأسماء والصفات(٤٥٦/٢)، وانظر أيضا نفس المصدر في تأويلهم للصفات الأخرى: (٤٦٩/٢، ٤٧٧، ٤٨٠).

الرد والمناقشة

تقدم في مبحث: ((اختلاف الأشاعرة في حكم تأويل الصفات)) بيان بطلان هذا المذهب من عدة أوجه على وجه العموم، وهو يبطل مذهبهم هاهنا من أصله، لكن لا بأس بذكر الرد التفصيلي في بعض المسائل التي مرت سابقا، لمزيد من الوقوف على فساد مذهبهم، وسيكون ذلك من عدة أوجه:

- **الوجه الأول**: وهو في إبطال مذهب الذين تأولوا أفعاله الاختيارية -سواء اللازمة أو المتعدية- بالمفعولات المنفصلة، وبيان بطلانه من طرق ثلاثة:

الطريق الأولى: في بيان فساد الأصل الذي بنوا عليه هذا المذهب، وهو القول بأن الخلق هو المخلوق؛ وهذا الأصل الفاسد مما هو معلوم البطلان بضرورة الشرع والعقل، وأكثر الناس على بطلانه وفساده، من أهل السنة وغيرهم، بل أئمة أصحابهم المتقدمين من أصحاب ابن كلاب على القول بخلافه، ووافقهم بعض رؤوس متأخريهم، كالفخر الرازي وغيره.

يقول الإمام أبو عبد الله البخاري -رحمه الله-: ((وأما الفعل من المفعول: فالفعل إنما هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث لقوله: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[(١)]؛ فالسموات والأرض مفعولة مخلوقة، وكل شيء سوى الله بقضائه فهو مفعول، فتخليق السموات فعله؛ لأنه لا يمكن أن تقوم السماء بنفسها من غير فعل الفاعل، وإنما تنسب السماء إليه لحال فعله، ففعله من ربوبيته؛ حيث يقول: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾[(٢)]، ولكن من صنعته وهو الموصوف به كذلك، قال: (رب السموات ورب الأشياء)، وقال النبي ﷺ: «رب كل شيء ومليكه»...-ثم ساق الحديث بسنده ومتنه كاملاً من طريقين، إلى أن قال-: وكذلك تؤدي جميع لغات الخلق من غير اختلاف بينهم، وإنما هو الفاعل، والفعل، والمفعول؛ فالفعل صفته، والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ

(١) سورة الأنعام الآية(١).

(٢) سورة البقرة الآية(١١٧).

ﭐلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾[1]؛ ولم يرد بخلق السموات نفسها، وقد ميَّز فعل السموات من السموات، وكذلك فعل جملة الخلق، وقوله: ﴿ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾ وقد ميَّز الفعل والنفس، ولم يصر فعله خلقاً...-إلى أن قال-:

وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة لقوله تعالى: ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾[2]؛ يعني السِّر والجهر من القول، ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق»[3].

فهذا التقرير من الإمام الجهبذ يوضح أن صفة الخلق القائمة بذات الرب تعالى غير المخلوق المحدث، وهذا معلوم بدلالة الشرع والعقل، فالشرع ميز بين الخلق الذي هو صفة لله تعالى، وبين المخلوق المحدث، والعقل يقتضي هذا التفريق أيضا، ولو كان الخلق هو المخلوق لوجدت المخلوقات بنفسها، و للزم منه تعطيل الخالق من صفة الخلق، وهذا معلوم البطلان والفساد.

وهذا الأصل خالفهم فيه أكثر الناس، من أهل السنة والجماعة، ومن غيرهم من الطوائف الأخرى، بل أئمة أصحابهم المتقدمين كأبي علي الثَّقفي، وأبي بكر الصَّبغي وغيرهم من قدماء الكلابية تلاميذة ابن خزيمة على القول بخلافه، ويسمونه بالتكوين، فأثبتوا له تعالى فعلاً قائما بذاته، وخلقاً غير المخلوق، وهذا مما هو معلوم بضرورة الشرع والعقل[4].

يقول ابن تيمية: «ومنهم من قال: بل فعل الرب قديم أزلي، وهو من صفاته الأزلية، وهو قول قدماء الكلابية، وهو الذي ذكره أصحاب ابن خزيمة لمَّا وقع بينه وبينهم بسبب

---

(١) سورة الكهف الآية(٥١).

(٢) سورة الملك الآية(١٣-١٤).

(٣) خلق أفعال العباد(٢/١١٠-١١٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(٥/٣٧٩)، ومنهاج السنة(٢/٣٧٨)، وانظر: نهاية الأقدام للشهرستاني(ص١٠٤) فقد حكاه عمن سماهم بالمشبهة: كأصحاب الجهة -ويقصد بهم أهل السنة والجماعة-، والكرامية، غيرهم.

هذا الأصل، فكتبوا عقيدة اصطلحوا عليها وفيها: إثبات الفعل القديم الأزلي، وكان سبب ذلك أنهم كلابية يقولون: إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، بل كلامه المعيَّن لازم لذاته أزلاً وأبداً...-إلى أن قال-: فذكروا فيها: أن كلام غير مخلوق، وأنه لم يزل متكلماً، وأن فعله أيضاً غير مخلوق، فالمفعول مخلوق، ونفس فعل الرب له قديم، غير مخلوق))[1].

وهذا نص ما جاء في العقيدة المكتوبة: ((وما أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق، وكل شيء أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق))[2].

لكن مما ينبه عليه أن هؤلاء الذين قالوا بالتكوين من الكلابية يجعلون المكون والمخلوق المحدث متأخر عن الخلق والتكوين، فيقولون: فعله قديم قائم به، والمفعول متأخر، كما أن إرادته قديمة، والمراد متأخر، ولا يجعلون ذلك متعلقا بمشيئته وقدرته؛ وذلك بناء على الأصل الفاسد الأصل الجهمي: من امتناع قيام الحوادث بالرب تعالى[3].

وأما عن الرازي فإنه في كتابه «المعالم في أصول الدين» أبطل القول بأن الخلق هو المخلوق؛ وأما في كتابه «المطالب العالية»، فنقل القولين، وذكر أدلة كلٍّ من الفريقين، و لم يرجح شيئًا، واعترف بأن هذا البحث من المباحث العميقة والغائرة[4]، والذي يهمنا هنا هو الأول؛ لأنه حجة عليه وعلى أصحابه.

يقول الرازي: ((ثم نقول: هذا الخلق: إمَّا أن يكون عين المخلوق، وإمَّا أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى، تقتضي وجود هذا المخلوق. والأول: باطل؛ لأن العقل يقول: إنما وجد هذا المخلوق؛ لأن الله تعالى خلقه، فيعلل وجود المخلوق بتخليق الله تعالى إيَّاه، فلو كان هذا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا: إنما وجد ذلك

---

(١) النبوات لابن تيمية(١/٢٦٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٦/١٧٤)، وقد ذكر هذه العقيدة مختصرة الذهبي في سير أعلام النبلاء(١٤/٣٨٠).

(٣) منهاج السنة(٢/٣٧٩).

(٤) انظر: المطالب العالية(٣/٢٣٧).

المخلوق بإذن الله تعالى خلقه، جاريا مجرى قولنا: إنما وجد ذلك المخلوق لنفسه، ومعلوم أنه باطل؛ لأنه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بإيجاد الله تعالى، وذلك يوجب نفي الصانع. ولأن كونه تعالى خالقاً صفة له، والمخلوق ليس صفة، وذلك يوجب التغاير، ولما بطل هذا القسم ثبت أن كونه تعالى خالقاً لذلك المخلوق مغايراً لذلك المخلوق، وهذه الأبحاث عميقة))[1].

فهذا المذهب إذاً هو ظاهر البطلان والفساد، وفساده يغني عن التنبيه، فضلا عن التدليل، هذا معنى ما جاء في شرح المقاصد للتفتازاني؛ حيث قال: ((وما نقل قد اشتهر عن الأشعري: أن التأثير نفس المؤثر، والتكوين نفس المكون، وهذا بظاهره فاسد، وفساده غني عن التنبيه، فضلا عن الدليل))[2].

قال ابن تيمية: ((لكن أكثر الناس خالفوهم، وقالوا: المعروف أنه لا يجيء شيء من الصفات والأعراض إلاَّ بمجيء شيء، فإذا قالوا: جاء البرد، أو جاء الحر، فقد جاء الهواء الذي يحمل الحر والبرد، وهو عين قائمة بنفسها، وإذا قالت جاءت الحمى، فالحمى حر، أو برد تقوم بعين قائمة، بسبب أخلاط تتحرك وتتحول من حال إلى حال، فيحدث الحر والبرد بذلك))[3].

الطريق الثانية: وهو في بيان فساد وجه استدلالهم بقول أئمة السلف في أحاديث النزول وغيرها: ((يفعل ما يشاء))؛ وذلك أن الذي ذهب إليه هؤلاء فيه مخالفة ظاهرة لما قصده أئمة السلف، بل هو دال على نقيض مقصودهم؛ بيانه من وجهين:

أحدهما: من المعلوم من طريقة السلف أنهم يثبتون الصفات الاختيارية، القائمة بذات الرب ﷻ المتعلقة بمشيئته وقدرته، وهذا لا يحتاج إلى دليل، فكتب السنة والعقائد للأئمة مليئة بتقرير هذا الأصل العظيم.

---

(١) المعالم في أصول الدين(ص٦٣).

(٢) شرح المقاصد(٤/١٧٢).

(٣) مجموع الفتاوى(١٢/٢٥١).

قال ابن تيمية: ((وكلام السلف والأئمة، ومن نقل مذهبهم في هذا الأصل كثير، يوجد في كتب التفسير والأصول))[1].

الثاني: أن الذي أراده أئمة السلف بقولهم ((يفعل الله ما يشاء)) هو مناقضة مذهب الجهمية في نفي الصفات الاختيارية، وهذا نقيض مقصود هؤلاء المتبعين للجهمية؛ يدل عليه قول يحي بن معين –رحمه الله–: ((إذا سمعت الجهمي يقول: أنا أكفر برب يترل، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يريد))[2].

ومثله قول الفضيل بن عياض –رحمه الله–: ((إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء))[3].

ومثله كذلك قول إسحاق بن إبراهيم راهويه الحنظلي مخاطبا أحد المبتدعة لما سأله عن حديث الترول: ((إذا أنت لم تؤمن أن لك ربًّا يفعل ما يشاء، لست تحتاج أن تسألني))[4].

قال ابن تيمية: ((أراد الفضيل بن عياض رحمه الله مخالفة الجهمي الذي يقول: إنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية، فلا يتصور منه إتيان، ولا مجيء، ولا نزول، ولا استواء، ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به.

فقال الفضيل: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء؛ فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته، التي يشاؤها، لم يرد من المفعولات المنفصلة عنه، ومثل ذلك يروى عن الأوزاعي، وغيره من السلف، أنهم قالوا في حديث الترول: ((يفعل الله ما يشاء))))[5].

---

(١) درء التعارض(٢/٢٠).

(٢) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة(٢/٥٠٢).

(٣) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد(١/١٤)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة(٢/٥٠٢).

(٤) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات –واللفظ له–(٢/٣٧٥)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة قريب منه(٢/٥٠١).

(٥) مجموع الفتاوى(٥/٣٧٧).

وهذا المذهب لم يرتضه جماعة من أئمتهم، كالجويني وحكم عليه بالبعد من جهة اللغة؛ فقال: «وذكر شيخنا أبو الحسن: أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش، وأوضح ذلك بأن قال: ما اتصف الرب به، وامتنع صرفه إلى صفات الذات، تعيَّن صرفه إلى صفات الفعل. هذا وإن ذكره شيخنا، فلم يذكره مرتضيا له، وفيه وجه من البعد؛ فإن المستوى بمعنى فاعل الاستواء في غيره بعيد في قضية اللغة»[1].

الطريق الثالثة: وفيها بيان بطلان مذهبهم من جهة الشرع؛ وذلك أنه ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «اللهم أعوذ برضاك من سخط، وبمعافاتك من عقوبتك»[2]، وقوله أيضا: «يا حي يا قيوم برحمتك أستغيث»[3] وأمثال ذلك من الأحاديث التي وردت في هذا المعنى.

ومما هو معلوم من الدين بالضرورة أنه لا يستعاذ ولا يستغاث بمخلوق، فلو كانت صفة الرضا، والمعافاة، والرحمة مخلوقات منفصلة عن الذات لما جاز الاستعاذة والاستغاثة بها، وإنما هي من صفات الرب تعالى القائمة به سبحانه وتعالى، ولهذا جاز الاستعاذة والاستغاثة بها، فكان ذلك عند أئمة السلف مما يقوم بالرب تعالى، ولهذا أبطلوا مذهب الجهمية في كلام الرب تعالى، وأنه غير مخلوق بقوله ﷺ: «أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق»[4]. فقالوا لهم: لا يستعاذ بمخلوق[5].

وكان هؤلاء الأشاعرة كذلك مما احتجوا به على الجهمية والمعتزلة القائلين بخلق الكلام، فكان حجة عليهم؛ لأن كل الأحاديث في هذا الباب معناه واحد؛ فكلها صفات قائمة بالرب تعالى، فالباب واحد ولا دليل على التفريق.

---

(١) الشامل(ص٥٥٦).

(٢) أخرجه مسلم برقم(٤٨٦)(كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود).

(٣) أخرجه الترمذي برقم(٣٥٢٤)(ص٨٠٠) وقال عقبه: «هذا حديث حسن غريب»، وقال الألباني: «إسناده حسن» السلسلة الصحيحة(٤٤٩/١) برقم(٢٢٧).

(٤) تقدم تخريجه(ص٧٤٥).

(٥) انظر: منهاج السنة لابن تيمية(٣٧٤/٢-٣٧٦)، ومجموع الفتاوى(٢٢٧/٦).

وهذا الدليل الشرعي كذلك مما يحتج بها على من تأولها بالإرادة، وجعل نفس إرادته هي رضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه ونحوها؛ ووجه: أن يكون معنى الحديث على هذا التأويل مستعيذاً بنفس الإرادة من نفس الإرادة، وهذا ممتنع[1].

الطريق الرابعة: وفيها قاعدة شريفة نافعة، قد أقر بها هؤلاء الأشاعرة، وهي تعود على مذهبهم بالبطلان، وتبين تناقضهم واضطرابهم؛ وهي: أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل، وطرد هذه القاعدة في جميع الصفات القائمة بذات الرب تعالى، سواءً كانت ذاتية كالسمع، والبصر، والكلام، والعلم، والقدرة، والإرادة ونحوها، أو كانت فعلية متعدية: كالخلق، والرزق، والإحسان، أو كانت فعلية لازمة: كالاستواء، والنزول، والمجيء، والضحك، والغضب، والفرح ونحوها.

فالأشاعرة يقرون بهذه القاعدة، ويردون بها على من يدعون خصومتهم من المعتزلة القائلين بخلق الكلام، فيقولون كما قال الجويني: «فلا يبقى على السبر والتقسيم بعد بطلان ما ذكرناه، إلاَّ ما ارتضيناه من أن المتكلم من قام به الكلام، ثمَّ ثبوت هذا الأصل يفضي إلى أن الكلام يوجب حكماً لمحله، وهو كونه متكلماً، فإن كل صفة قامت بمحل أوجبت له حكماً»[2].

فهذه القاعدة جيدة ونافعة، وهي قاعدة مطردة عند أهل السنة والجماعة، وهذا بخلاف هؤلاء القوم فلم يطردوا هذه الحجة في صفات الأفعال، وجعلوها من باب المفعولات المنفصلة، فاستطال عليهم المعتزلة بأن ألزموهم في صفات الأفعال المتعدية، كالخلق، والرزق، والإحسان ونحوها أن تكون مثل الأفعال اللازمة، فتقوم بغيره دون أن تقوم بالرب سبحانه وتعالى، وهذا لازم لهم لا محيد لهم عنه، والمصيبة أنهم قد التزموا بذلك.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٧/١٥٨).

(٢) الإرشاد(ص١١١).

يقول ابن تيمية: ((والأشعرية وغيرهم من أهل السنة أبطلوا قول المعتزلة والجهمية بأنه خلقه في غيره؛ بأن قالوا: ما خلقه الله في غيره من الأعراض كان صفة لذلك، وعاد حكمه على ذلك المحل، لم يكن صفة لله كما تقدم، وهذه حجة جيدة مستقيمة، لكن الأشعرية لم يطردوها، فتسلط عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق، ورازق، ومحي، ومميت، عادل محسن، من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني، بل يقوم بغيره؛ فإن الخلق عندهم هو المخلوق، والإحياء وجود الحياة في الحي من غير أن يقوم بالرب، فقد جعلوه مُحيِيًّا بوجود الحياة في غيره، وكذلك جعلوه مُمِيتاً، وهذه مما عارضهم بها المعتزلة، ولم يجيبوا عنها بجواب صحيح، ولكن السلف والجمهور يقولون: بأن الفعل يقوم به أيضاً، وهذه القاعدة حجة على الفريقين))[1].

ويقول أيضاً: ((...كما لا يعقل باتفاق العقلاء متحرك إلا من تقوم به الحركة، وطرد هذا أنه لا يعقل فاعل إلا من يقوم به الفعل، وقد سلَّم الأشعرية ومن وافقهم كابن عقيل وغيرهم: فاعلاً لا يقوم به الفعل، كعادل لا يقوم به العدل، وخالق، ورازق لا يقوم به الخلق والرزق، وهذا مما احتجت به عليهم المعتزلة، فقالوا: كما جاز أن يكون عادلاً، خالقاً، رازقاً، بعدل، وخلق، ورزق لا يقوم به، فكذلك عالم، وقادر، ومتكلم))[2].

الوجه الثاني: وهذا الوجه من أوجه الرد العامة وذلك من طريق الإلزام، وهو يبين تناقضهم في العقليات، في النفي والإثبات، فهو مبني على أصل عظيم وشريف: وهو أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر[3]:

فيقال لهم: أنتم تقولون: إن الله تعالى حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، وتجعلون ذلك كله حقيقة، وتنازعون في

---

(١) مجموع الفتاوى(٣١٧/٥).

(٢) منهاج السنة(٣٧٤/٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٣/١٧-٢٧)، والصفدية له(٣٦/٢).

محبته، ورضاه، وغضبه، وسخطه، وكراهته، وفرحه، وأمثال ذلك، فتجعلونها مجازاً، وتفسرونها: إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم أو العقوبات ونحوها.

فالسؤال: لماذا أثبتم تلك الصفات ونفيتم هذه، مع أن الكتاب والسنة قد نطقا بالجميع، ولم يفرقا بين هذه وتلك؟.

فجوابهم المشهور: أن هذه الصفات تستلزم التشبيه والتجسيم؛ فإنَّا لا نعقل الغضب: إلا غليان الدم لطلب الانتقام، أو ما يحصل منه الغليان، وكذلك سائرها.

أجيب عنهم: أن إثبات السمع، والبصر، والكلام، والإرادة، ونحو ذلك يستلزم التشبيه والتجسيم في تصوركم كذلك؛ فإنَّا لا نعقل الإرادة -مثلاً- إلا ميل المريد إلى جلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، أو ما يلازم هذا المعنى.

فإن قالوا: إن إرادته تليق به سبحانه وتعالى، كما أن للمخلوق إرادة تليق به، وإرادته لا تشبه ولا تماثل إرادة المخلوقين.

قيل لهم: وكذلك غضب الحق سبحانه وتعالى، وسخطه، وكراهيته، ومحبته، ورضاه وأمثالها كلها لا تشبه ولا تماثل غضب، وسخط، وكراهية، ومحبة، ورضا المخلوقين، فالقول في أحدهما كالقول في الآخر، أما تجويز أحدهما ومنع الآخر فهو مكابرة.

وهذا يلزمهم كذلك فيما تأولوه بالمفعولات المنفصلة: وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب؛ فإنه يلزمهم في ذلك نظير ما فروا منه؛ فإن الفعل لا بد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه، ويسخطه ويبغضه المُثِيب المعاقِب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك القول في جميع الصفات.

وهذا الجواب هم كذلك يجيبون به نفاة الصفات السبعة من المعتزلة وغيرهم، فإذا قال لهم المعتزلة: ليس له إرادة، ولا كلام قائم به، ونحوها؛ لأنها هذه أعراض، ولا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنهم يجيبونهم: بأن هذه صفات قائمة بالقديم، وليست هي أعراض، وليست هي مماثلة ومشابهة لصفات المخلوقين، فهكذا يقول لهم المثبتون لسائر الصفات من المحبة، والرضا، والغضب، والسخط، وأمثالها.

فلا مخلص لهم من هذه الإلزامات إلا أن يزيلوا من أذهانهم هذا الوهم الفاسد، وهو توهمهم أن إثبات صفات للرب تعالى قائمة به، يلزم منه إثبات خصائص المخلوقين له سبحانه وتعالى، فهذه العقدة هي أصل بلاء المعطلة بجميع دركاتها، وعلى رأسهم هؤلاء الأشاعرة.

يقول ابن القيِّم: «فإن قلت: هل من مسلك غير هذا الوادي الذي ذممته فيُسلك فيه، أو من طريق يستقيم عليه السالك؟. قلت: نعم بحمد الله الطريق واضحة المنار، بيِّنة الأعلام، مضيئة للسالكين، وأولها أن تحذف خصائص المخلوقين عن إضافتها إلى صفات رب العالمين، فإن هذه العقدة هي أصل بلاء الناس، فمن حلَّها فما بعده أيسر منها، ومن هلك بها فما بعده أشد منها، وهل نفى أحد من صفات الرب، ونعوت جلاله، إلا لسبق نظره الضعيف إليها واحتجابه بها عن أصل الصفة وتجردها عن خصائص المحدث، فإن الصفة يلزمها لوازم باختلاف محلها، فيظن القاصر إذا رأى اللازم في المحل المحدث أنه لازم لتلك الصفة مطلقا، فهو يفر من إثباتها للخالق سبحانه، حيث لم يتجرد في ظنّه عن ذلك اللازم.

وهذا كما فعل من نفى عنه سبحانه الفرح، والمحبة، والرضا، والغضب، والكراهة، والمقت، والبغض، وردَّها كلها إلى الإرادة، فإنه فهم فرحا مستلزما لخصائص المخلوق، من انبساط دم القلب، وحصول ما ينفعه، وكذلك فهم غضبا هو غليان دم القلب طلبا للانتقام، وكذلك فهم محبة ورضا وكراهة مقرونة بخصائص المخلوقين، فإن ذلك هو السابق إلى فهمه، وهو المشهود في علمه الذي لم تصل معرفته إلى سواه، ولم يحط علمه بغيره، ولما كان ذلك هو السابق إلى فهمه لم يجد بدًّا من نفيه عن الخالق تعالى، والصفة لم تتجرد في عقله عن هذا اللازم، فلم يجد بدًّا من نفيها»[1].

الوجه الرابع: وهو في الرد على متأخري الأشاعرة الذين تأولوا صفة «الاستواء»، و«النزول»، و«المجيء»، و«الإتيان»:

(١) طريق الهجرتين لابن القيم(٢/٤١٤-٤١٥).

أولاً: الاستواء: فأما تأويل الاستواء: بالاستيلاء، والقهر، والغلبة، فهو باطل بدلالة القرآن والسنة وإجماع الأمة، وقد أبطله أئمتهم المتقدمين، الذين يزعمون الانتساب إليهم، وفي هذا أبلغ الحجة على هؤلاء القوم، وهذا هو المقصود من البحث.

يقول أبو الحسن الأشعري: ((وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن قول الله ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[1]: أنه استولى، وملك، وقهر، وأن الله ﷻ في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله ﷻ على عرشه، كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة.

ولو كان هذا كما ذكروه، كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة، فالله قادر عليها وعلى الحشوش، وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء، وهو ﷻ مستو على الأشياء كلها، لكان مستويا على العرش، وعلى الأرض، وعلى السماء، وعلى الحشوش والأقذار؛ لأنه قادر على الأشياء، مستول عليها، وإذا كان قادرا على الأشياء كلها، لم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول: إن الله ﷻ مستو على الحشوش والأخلية، لم يجز أن يكون الاستواء على العرش: الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معناه استواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها))[2].

ويقول أبو بكر الباقلاني: ((ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش: استيلاؤه عليه، كما قال الشاعر:

قد استوى بشـــر على العـــراق　　　من غير سيـــف ودم مهـــراق

لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر، والله تعالى لم يزل قادراً، قاهراً، عزيزاً، مقتدراً، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[3]: يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، فبطل ما قالوه))[4].

---

(١) سورة طه الآية(٥).

(٢) الإبانة(ص٩٨).

(٣) سورة الأعراف الآية(٥٤).

(٤) التمهيد(ص٢٣٢) -طبعة مكارثي-.

ويقول البغدادي -وهو من متأولة الاستواء-: ((زعمت المعتزلة أنه بمعنى استولى كقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق

أي استولى، وهذا تأويل باطل؛ لأنه يوجب أنه لم يكن مستوليا عليه قبل استوائه))(١).

فهذا إمامهم الأشعري يصرح بأن تأويل الاستواء بالاستيلاء، والغلبة، والقهر، والقدرة، من أقوال الجهمية والمعتزلة، وليس هو من أقوال أهل الحق، ويبطل هذا التأويل، كما أبطله أيضاً أئمة أصحابه، كابن الباقلاني، وابن فورك، والبغدادي، والبيهقي، وغيرهم، وهذا فيه أبلغ الحجة على متأخري الأشاعرة الذين يدعون الانتساب إليهم، ثم يتعمدون مخالفتهم، ويسلكون طريقة الجهمية والمعتزلة.

وأما من نفى أن يكون الرب تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، وقال: لا هو فوق ولا تحت، ولا عن يمين ولا عن شمال، ولا قدام ولا خلف، فقد قال بمقالة الجهمية الأوائل؛ لأن رأسا الجهمية: الجعد بن درهم والجهم بن صفون هما أول من أظهرا هذه المقالة في الإسلام، وتبعهم على ذلك هؤلاء المستأخرون من الأشاعرة.

وهذه المقالة في الحقيقة هي من لوازم نفي أن يكون الرب تعالى مستويا على عرشه، فمن نفى الاستواء فلازم قوله هو نفي العلو، فمِن أظهر أدلة العلو هو الاستواء على العرش وما ورد فيه من آيات القرآن وأحاديث المصطفى ﷺ.

وكانت بداية ظهور هذه المقالة على يد أبي بكر الباقلاني -كما سبق النقل عنه-؛ حيث نفى الاختصاص بالجهات، ثم تلقفها من بعده ابن فورك، وصرح بنفي علو الذات والمكان، وأثبت علو القدر والمترلة، وأكثر من ذلك في كتابه «تأويل مشكل الحديث»، ثم جاء بعده البغدادي فقرر عقيدة الجهمية من تأويل الاستواء بالملك، ثم جاء بعدهم الجويني

---

(١) أصول الدين(ص١٣١) -دار الكتب العلمية-.

فقرر عقيدة الجهمية من نفي الاستواء، وتأويله بالاستيلاء والقهر والغلبة، ولازم هذه المقالة نفي العلو.

ثم جاء بعد الجويني تلميذه الغزالي فصرح بهذه العقيدة، وزعم أن الله ﷻ منزه الذات عن الاختصاص بالجهات الست المخلوقة للإنسان، فقال -تحت الأصل السابع-: ((العلم بأن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات؛ فإن الجهة: إمَّا فوق وإمَّا أسفل، وإمَّا يمين وإمَّا شمال، أو قُدَّام أو خلف، وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة الإنسان...))[(١)].

ثم جاء بعدهم الشهرستاني فصرح بأن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، وتوهم بأن الدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات، وأجاب عن أدلة المثبتة السمعية والعقلية، فشابه بذلك المعطلة الجهمية[(٢)].

ثم جاء بعدهم من برَّهم في هذا الباب وهو رئيس متأخري الجهمية: الفخر الرازي، فقرر هذه العقيدة الباطلة، وأورد في ذلك من الشبه الواهية ما أمكنه، وسلك في ذلك مسالك الجهمية الأوائل، فقال في كتابه ((أساس التقديس)): ((اعلم أنَّا ندَّعي موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه هاهنا أو هنالك، أو نقول: إنَّا ندَّعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات، أو نقول: إنَّا ندَّعي وجود موجود غير حال في العالم، ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم، وهذه العبارات متفاوتة، والمقصود من الكل شيء واحد))[(٣)].

ثم سار خلفه متأخرة الأشاعرة؛ كالإيجي، والتفتازاني، والسنوسي، واللَّقاني، والصاوي، والباجوري[(٤)]، وغيرهم فاحتفوا بهذه العقيدة الفاسدة الباطلة، عقيدة الجهمية

---

(١) قواعد العقائد -ضمن الإحياء-(١/١٨٦).

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني(ص١١٠-١١١).

(٣) أساس التقديس(ص١٥)، وانظر: محصل الأفكار له(ص١٥٧)، والأربعين له(١/١٥٢).

(٤) انظر: المواقف للإيجي(ص٢٧٠)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٤/٤٣)، وشرح العقيدة الوسطى

المعطلة، وفارقوا عقيدة شيوخهم الأوائل، بله عقيدة السلف عقيدة القرآن والسنة، فكانوا بذلك من جملة المعطلة النفاة.

فانظر رحمك الله كيف تطورت هذه العقيدة الباطلة عند هؤلاء، وهذا من شؤم البدع، فتكون في الرؤساء شبراً ثم تصير في الأتباع باعاً، ثم تكثر وتنتشر فتصيرا أميالاً وفراسخ، وهذه كلها من خطوات الشيطان يجر الإنسان من الأدنى إلى الأعلى، حتى يهلكه ويوبقه، نسأل السلامة والعافية.

وهذه العقيدة مخالفة للفطرة و أصل الخلقة والعادة، وأدلتها صعبة المدرك، عسرة الفهم، كما اعترف بذلك العز بن عبد السلام الأشعري بقوله: ((فإن اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن، ولا منفصل عن العالم ولا متصل، ولا داخل فيه ولا خارج عنه، لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة والعادة، ولا يُهتدى إليه إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك، عسرة الفهم))[(١)].

وقد عدَّها ولد عدلان الأشعري صاحب «جامع زبد العقائد» من مشكلات توحيدهم الأربعة؛ وعدَّ معها القول بموجود لا مكان له؛ فقال: ((ومشكلات التوحيد أربعة: موجود بلا مكان، ورؤية بلا جهة، وكلام ليس بحرف ولا صوت، والجهات ستة: فوق وتحت، ويمين وشمال، وأمامٌ وخلف، فالمولى سبحانه وتعالى ليس في واحدة من هذه الجهات، ولا في جميعها))[(٢)].

وهؤلاء القوم يقرون بأن العلو قد دلت عليه النصوص الشرعية، والأحاديث النبوية، من غير أن يقع فيها تصريح بنفيه، بل والأدلة العقلية على ثبوته والإقرار به، لكن هم يجيبون عن ذلك بأن الواجب في حق الجمهور هو مخاطبتهم بالأليق بمقامهم، بما يظهر لهم

له(ص١٢٥)، وهداية المريد للَّقاني(٥٢٧/١)، وإتحاف المريد للصاوي(ص٢٢٥)، وتحفة المريد للباجوري(ص١٠٩) وغيرها.

(١) قواعد الأحكام(٣٠٤/١).

(٢) جامع زبد العقائد(ص٩-١٠).

من التشبيه، وهو كونه سبحانه وتعالى في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التتريه المطلق عما هو من سمات المحدثات.

يقول التفتازاني: «فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة[١]، فما بال الكتب السماوية، والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك[٢]، من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك، وتحقيق[٣] كما قررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته، وعلمه وقدرته، وحقيقة المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا حقيق بغاية التأكيد، والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء، مع اختلاف الأديان، والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء، ورفع الأيدي إلى السماء.

أجيب: لما كان التتريه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة، حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى اصطلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق: ما يكون ظاهراً في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات، مع تنبيهات دقيقة على التتريه المطلق عمَّا هو من سمات الحدوث»[٤].

فالشاهد من كلام التفتازاني أنه لم يجب على السؤال الوارد عليهم، بل حاد عن الجواب، وأقر بما ذكره في أول السؤال، وهو أن النصوص الشرعية، والكتب السماوية، والأدلة العقلية على ثبوته والإقرار به، ومن غير أن يقع فيها تصريح بنفيه، فلم يستطع دفع ذلك، ثم اعترف في ضمن جوابه على أن نفي الجهة يكاد يؤدي إلى نفي ما ليس في جهة، وهو نفي وجود الرب تعالى مطلقاً، فلا يكون هناك إلا النفي والعدم المحض، وهذا لازم هذه المقالة يقيناً، وهذا غاية الإلحاد والكفر، مع اعترافه أن هناك جهة هي أشرف الجهات، وهذا ينقض مذهبهم في نفي الجهة مطلقاً.

---

(١) على ما يدعيه هؤلاء الأشاعرة ومن وافقهم.

(٢) أي بثبوت العلو والفوقية التي فهم منها هؤلاء ثبوت الحيز والجهة.

(٣) هكذا في المطبوع، ولعله الصحيح(والتحقيق) كما قال بعدها بأسطر(والتحقيق).

(٤) شرح المقاصد(٤/٥٠).

هذا وقد سبق ذكر بعض النقول عن فحول نظارهم؛ كأبي المعالي الجويني، والرازي وغيرهم كيف أقروا على أنفسهم في آخر حياتهم بالحيرة والشك، وكيف أنهم رجعوا إلى عقيدة القرآن والسنة، وأقروا بصفة الاستواء والعلو على ظاهرها، كما جاءت في القرآن والسنة، كما قال أبو المعالي الجويني: ((فلنجري آية الاستواء، والمجيء، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾[1]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[2]، وقوله: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾[3]، وما صح من أخبار الرسول ﷺ: كخبر النزول، وغيره على ما ذكرناه))[4].

ويكفي في إبطاله أن الأدلة الشرعية والعقلية والفطرة والإجماع على بطلانه وفساده، وكتب السنة والعقائد قديما وحديثاً مليئة بتقرير علو الرب تعالى، واستوائه على خلقه، ولا يخالف في ذلك إلا مكابر معاند، وبهذه العقيدة ينفصل أهل التوحيد من أهل الإلحاد.

يقول ابن تيمية: ((فينبغي أن يعلم أن الكلام في هذا الفصل مقصود لنفسه، وفيه ينفصل أهل التوحيد من أهل الإلحاد؛ فإن القول بأن الله فوق العرش مما هو اتفقت عليه الأنبياء كلهم، وذكر في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل، وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها من جميع الطوائف، وجميع طوائف الصفاتية تقول بذلك: من الكلابية وقدماء الأشعرية وأئمتهم))[5].

ثانيا: ((النزول)): تعتبر صفة النزول من أشهر الصفات الخبرية الفعلية وأظهرها، وقد تواترت الرواية عن النبي ﷺ بنزول الرب تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، وقد تضاربت أقوال الأشاعرة ومواقفهم من حديث النزول:

- فمنهم من أقر بشهرته وصحته، وكثرة رواته وثقتهم، فهو عندهم كالمجمع عليه، لا يرده ولا ينكره إلا أهل الزيغ والعناد، وهذا في الجملة مذهب متقدمي

---

(١) سورة ص الآية(٧٥).

(٢) سورة الرحمن الآية(٢٧).

(٣) سورة القمر الآية(١٤).

(٤) النظامية في الأركان الإسلامية للجويني (ص ٣٢- ٣٤).

(٥) بيان تلبيس الجهمية(٣/٢٩٧).

الأشاعرة، وعلى رأسهم إمام الطائفة أبو الحسن الأشعري؛ حيث يقول: ((ونصدق جميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا، وأن الرب ﷻ يقول: «هل من سائلٍ هل من مستغفرٍ» وسائر ما نقوله وأثبتوه خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل))[1].

وهؤلاء القوم ادعوا أنهم أجروه على ظاهره، وأقروا به، ولم ينكروه، ولم يردوا روايته، كمثل مذهبهم في سائر الصفات الخبرية الواردة في القرآن والسنة المتواترة، وقد نقل مذهبهم في ذلك البيهقي بقوله: ((ثمَّ المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين، وقالوا: الاستواء على العرش نطق به الكتاب في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، فقبوله من جهة التوقيف واجب، والبحث عنه، وطلب الكيفية له غير جائز....-إلى قوله -: وعلى مثل هذا درج أكثر علمائنا في مسألة الاستواء، وفي مسألة المجيء، و الإتيان، و النزول...))[2].

وقد صرح الخطابي أن هذا المذهب هو مذهب أئمة السلف رحمهم الله تعالى، فقال: ((هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها))[3].

وقال أيضاً: ((قلت: مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها، وأن لا يريغوا لها المعاني ولا يتأولها، لعلمهم بقصور علمهم عن دركها))[4].

- ومن هؤلاء من زعم أن حديث النزول من الأحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه، فاقتضى الأمر تأويلها، فرارا بزعمهم من القول بحدوث الحوادث بذات الرب

(١) الإبانة(ص٥١).

(٢) انظر: الاعتقاد للبيهقي (ص ١١٨- ١١٩).

(٣) انظر: أعلام الحديث (٦٣٧/١).

(٤) معالم السنن(٣٣١/٤).

تعالى، مع الإقرار بشهرته وصحته، وكثرة رواته ونقلته، كما صرح بذلك ابن فورك بقوله: ((ذكر خبر مما يقتضي التأويل، ويوهم ظاهره التشبيه؛ وذلك ما رواه الجمع الذي يكثر عددهم من الأثبات والثقات، وهو من مشاهير الحديث في هذا الباب، كالمجمع على صحته عند أهل النقل))(١)، ثم ساق الحديث بكامله.

- ومن هؤلاء من حرف لفظه؛ ليؤيد مذهبه في التأويل، كما زعم ابن فورك أن لفظة ينزل قد رواها بعض أهل النقل عن الثقات الضابطين بضم الباء، حتى يوافق مذهب من تأوله بنزول ملائكته، وأنه سبحانه وتعالى أمر ملائكته بالنزول إلى السماء الدنيا، وأمرهم بالدعاء والنداء، كما يقال: ضرب الأمير اللص، ويراد به أعوان الأمير لا الأمير نفسه، فيضاف إليه الفعل على معنى أنه عن أمره ظهر، وبأمره حصل.

يقول ابن فورك: ((وقد روى لنا بعض أهل النقل هذا الخبر عن النبي ﷺ بما يؤيد هذا التأويل، وهو بضم الياء من ينزل، وذكر أنه ضبطه عمَّن سمع منه الثقات الضابطين، وإذا كان ذلك محفوظاً مضبوطاً كما قال، فوجهه ظاهر، ولما ذكرناه مما يحتمله من التأويل الموافق لذلك مؤيِّد شاهد))(٢).

وهذه دعوى عريَّةٌ عن البرهان، فالمطالبة أولاً بمعرفة أعيان هؤلاء النقلة الأثبات عنده ومعرفة حالهم، لتنتفي الجهالة، فمجهول الحال والعين لا يؤخذ عنه.

ثم على فرض صحة ثبوت هذه اللفظة، فالقطع بأنها وهم أو غلط من هؤلاء الرواة هو المتعين؛ لأن معنى الحديث يأباها، فالمنادي هو الله سبحانه وتعالى، وهو وحده المجيب للدعوات، وهو وحده الذي يغفر الذنوب، ويعطي السائل مسألته، وهذه الأمور كلها لا يجوز إضافتها إلى المخلوق بالاتفاق، وإضافتها إلى المخلوق شرك بالله تعالى.

وهذا القول يقتضي الطعن في بيان النبي ﷺ؛ إذ لا يعقل أن ينطق بذلك؛ لأنه من أكمل الناس بيانا، وأعلمهم بمراد الرب تعالى، فالتلفظ بها على رواية الضم يوجب معنىً

---

(١) تأويل مشكل الحديث(ص٩٣).

(٢) المصدر نفسه(ص٩٧).

فاسدا، يتره عن إقراره رسول الله ﷺ، وإذ لم يقتضي الطعن فيه، فهو يقتضي الطعن في رواة الحديث الثقات؛ إذ لا يظن بهم الغلط في مثل هذه الأمور الظاهرة، كيف والمشهور عن هؤلاء الثقات الأثبات رواة الحديث هو رواية فتح الياء من يترل، فهذه كتب الصحاح، والسنن وغيرها على ثبوت هذه اللفظة بالفتح دون الضم.

ومن روى هذه اللفظة برواية اللفظ فقد ابتدع، كذا قال أبو القاسم التيمي[1]، وقد حكم عليها الإمام الناقد ابن تيمية بأنها من الكذب على رسول الله ﷺ كما حكم على من روى الحديث بأنه يأمر مناديا فينادي بذلك أيضاً؛ حيث قال: ((ومن روى عن النبي ﷺ أن المنادي يقول ذلك، فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله ﷺ؛ فإنه -مع أنه خلاف اللفظ المستفيض المتواتر الذي نقلته الأمة خلفاً عن سلف- فاسد في المعقول، فعلم أنه من كذب بعض المبتدعين، كما روى بعضهم بالضم، وكما قرأ بعضهم: (وكلم اللهَ موسى تكليماً)، ونحو ذلك من تحريفهم اللفظ والمعنى))[2].

- ومنهم من ادَّعى أن حديث الترول هو من أحاديث الآحاد، وهي لا تفيد العلم، فاقتضى الأمر عندهم ترك الاشتغال به مطلقاً؛ لأنه لا يفيد القطع واليقين، أو الاشتغال بتأويله على سبيل التبرع، كما صرح بذلك أبو المعالي الجويني؛ حيث يقول: ((وأما الأحاديث التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا على جميعها لكان سائغاً، لكنَّا نومئ إلى ما دُوِّن منها في الصحاح؛ فمنها حديث الترول...))[3].

وهذا جهل عظيم بالسنة، وليس مستغرب من هؤلاء؛ إذ لا خبرة لهم بأحاديث رسول رب العالمين، عليه أفضل الصلاة والتسليم، وهذه إحدى طرق الجهمية التي سلكها الجويني في رد الأخبار النبوية، وهي من أفسد الطرق وأبطلها.

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة(١/٢٤٨-٢٤٩).

(٢) مجموع الفتاوى(٥/٣٧٢).

(٣) الإرشاد(ص١٦١).

يقول ابن تيمية: «وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة: تارة يصرحون بأنا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يحتج به في مسائل الصفات؛ لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات، وتارة يقولون: إنما لم يدل لأنا لا نعلم مراده لتطرق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية، وتارة يطعنون في الأخبار، فهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها الجهمية ونحوهم من المبتدعة أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم... »[1].

فهذا موقفهم من حديث النزول روايةً، وأما عن تأويلاته الباطلة للنزول فقد تعددت وتنوعت[2]:

- فتأولوه: بنزول الرحمة؛ أي أن الله سبحانه وتعالى يقبل على أهل الأرض بالرحمة والاستعطاف، فهو خبر عما يظهر من ألطافه ومعونته وتأييده.
- وتأولوه: بنزول حكمه وأمره وقضائه؛ والمعنى الإخبار عمَّا يفعله في كل ليلة من أفعاله.
- وتأولوه: بنزول ملائكته المقربين بأمره سبحانه وتعالى، كما يقال: ضرب الأمير اللص، والمراد به الأعوان، ونزل الملك على باب البلد؛ ويراد عسكره.
- وتأولوه: بنزوله عن رتبته العلية، والمعنى حلمه على رعيته، مع قدرته وشدة وطأته.

ظلمات من التأويل، بعضها فوق بعض، كلها ظنون وتخمين، وليس فيها ما يقطع به، إلا على وجه الاحتمال والتردد، وهم يعترفون بكثرة الاحتمالات الواردة في هذا الباب، فيقول الغزالي: «ووجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك؟!... وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات»[3].

---

(١) درء التعارض(١٤/٢).

(٢) انظر: تأويل مشكل الحديث(ص٩٧)، والأسماء والصفات للبيهقي(٣٧٨/٢)، والإرشاد للجويني(ص١٦١)، وغيرها من المراجع التي سبق ذكرها.

(٣) انظر: قانون التأويل للغزالي (ص ٢٢- ٢٣).

وبمثل هذه التأويلات أو قريبا منه تأولوا كذلك: «المجيء»، و«الإتيان»، وهذه الصفات هي بمعنى «الترول»، ولهذا كان أئمة السلف رحمهم الله تعالى يحتجون بالآيات والأحاديث الواردة في المجيء، والإتيان على الترول، فالنصوص تصدق بعضها بعضا[1].

يقول الإمام الدارمي -تحت باب الترول-: «فمما يعتبر به من كتاب الله في الترول ﷻ، ويُحتج به على من أنكره، قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾[2]، وقوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[3]، وهذا يوم القيامة إذا نزل الله ليحكم بين العباد، وهو قوله: ﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾ ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ ۚ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ عَسِيرًا ﴾[4]، فالذي يقدر على الترول يوم القيامة من السموات كلها ليفصل بين عباده، قادر على أن يترل كل ليلة من سماء إلى سماء، فإن ردوا قول رسول الله ﷺ في الترول، فماذا يصنعون بقول الله ﷻ تبارك وتعالى»[5].

ولهذا سأقتصر في الرد عليهم وإبطال مذهبهم على صفة الترول، ويقاس عليه المجيء، والإتيان، ومن رام التفصيل فكتب السلف والأئمة مليئة بالرد على المعطلة النفاة في تأويلهم لمثل هذه الصفات، وتلك التأويلات الفاسدة التي ذكروها كلها معلومة البطلان بالضرورة؛ لأن النصوص لا تحتملها بوجه من الوجوه؛ بيانه من عدة أوجه[6]:

أحدها: إن قالوا: إن الذي يترل هم الملائكة المقربون، قيل لهم: إن الملائكة لا تزال تترل بالليل والنهار إلى الأرض، كما قال تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٥/٣٧٤).

(٢) سورة البقرة الآية(٢١٠).

(٣) سورة الفجر الآية(٢٢).

(٤) سورة الفرقان الآية(٢٥-٢٦).

(٥) الرد على الجهمية(ص٦٣).

(٦) انظر: نقض الدَّارمي على بشر(١/٢١٤، ٤٩٤)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٥/٣٦٩، ٤١٦)، ومختصر الصواعق المرسلة(٣/١١٠٠).

عِبَادِهِۦٓ ﴾[1]، وكما جاء في الحديث الصحيح: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثمَّ يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: أتيناهم وهم يصلون وتركناهم وهم يصلون»[2]، وأمثال ذلك من الآيات والأحاديث التي تقرر هذا المعنى.

الثاني: أنه جاء في الحديث ما يمنع حمله على الملائكة منعاً باتًّا، أو نحوه؛ وهو قوله: «من يسألني فأعطيه، ومن يدعوني فأستجيب له، من يستغفرني فأغفر له» وهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله تعالى بالاتفاق، بل لا يقولها إلا مَلِكُ الملوك، خالق الملائكة والروح. أقول: لو لم يكن من الأوجه في إبطال تأويلاتهم الفاسدة إلا هذا الوجه، لكان هو وحده كاف في إبطالها؛ إذ لازمه القول بالشرك، وهذا من أبطل الباطل.

الثالث: وإن تأولوه بالرحمة أو غير ذلك، قيل: الرحمة التي تثبتها: إما أن تكون عيناً قائمة بنفسها، وإمَّا أن تكون صفة قائمة في غيرها.

فإن كانت عيناً وقد نزلت إلى السماء الدنيا، لم يمكن أن تقول من يدعوني فأستجيب له، كما لم يمكن للملك أن يقول ذلك.

وإن كانت صفة من الصفات، فهي لا تقوم بنفسها، بل لا بد لها من محل، ثم لا يمكن للصفة أن تقول هذا الكلام ولا محلها، فالذي يترل إذاً هو الرب سبحانه وتعالى بصفاته.

الرابع: نزول أمر الله ورحمته ليس لهما حد زماني ولا مكاني، فهما يترلان في كل وقت وساعة، وليس نزولهما مقيداً بالسماء الدنيا؛ إذ لا منفعة تحصل للعباد من ذلك، وهذا بخلاف نزوله سبحانه وتعالى فقد ورد أنه يترل إلى السماء الدنيا، وفي الشطر الثاني من الليل أو في الأسحار.

---

(١) سورة النحل الآية(٢).

(٢) أخرجه البخاري رقم(٥٥٥)(كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر)، ومسلم رقم(٦٣٢)(كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما).

الخامس: نزول أمره ورحمته ونحو ذلك، لا تكون إلا منه سبحانه وتعالى، وهذا يقتضي أن يكون فوق العالم، وهؤلاء المتبعين للجهمية ليس عندهم شيء فوق العالم، فلا يترل منه لا أمر ولا رحمة، ولا غير ذلك، فنفس تأويلهم يبطل مذهبهم.

السادس: من مذهب هؤلاء في كلام الله أنه معنى قائم بالنفس، فلا يوصف بالترول، ولا الانتقال، وأمره من كلامه، فكيف يصح على مذهبهم القول بأن أمره يترل؟!.

يقول أبو نصر السِّجزي: ((وقد أقرَّ الأشعري بحديث الترول، ثمَّ قال: الترول فعل له يحدثه في السماء، وقال بعض أصحابه: المراد به نزول أمره، ونزول الأمر عندهم لا يصح))[1].

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٢٨).

مما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: مما يستفاد من هذه الدراسة ظهور اختلاف الأشاعرة في هذه المسألة الكبيرة، وما تفرع عنها من مسائل، فاختلافهم فيها طويل الذيل، واضطرابهم فيها وتناقضهم ظاهر مكشوف، ومخالفتهم للشرعيات والعقليات فيها كثيرة، وهذه سمة بارزة عليهم في جميع المسائل، لا اختصاص لهذه المسألة بها، وقد أدرك ذلك إمام من أئمة السلف وهو أبو نصر السجزي، فعقد فصلا نافعا في كتابه «الرد على من أنكر الحرف والصوت» بيَّن فيه مخالفة الأشاعرة لمقتضى العقل ومناقضتهم له في مسألة الكلام، وغيرها، وذكر أمثلة على ذلك، وقد تمنى أن يفرد مصنفا في ذلك، وما ذلك إلا لظهور هذا الأمر فيهم.

وكان مما قاله: ((ومخالفة الأشعري وأضرابه للعقليات ومناقضتهم تكثر، ولعل الله سبحانه يسهل لنا جمع ذلك في كتاب مفرد بمنِّه، وإنما أشرنا هاهنا إلى يسير منه، وفيه مقنع إن شاء الله))[1].

ثانياً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة العظيمة، بطلان مذهب الأشاعرة في صفة الكلام، وفساد قولهم في القرآن الكريم، وقد ظهر من مذهبهم في مسألة الكلام والقرآن أحد أمرين: أولهما: إما أنهم موافقون لمذهب الجهمية المعتزلة، ثانيهما: أو أن مذهبهم هو شر من مذهب الجهمية المعتزلة؛ ويظهر ذلك من عدة أوجه[2]:

أحدهما: قولهم إن القرآن الكريم هو حروف وألفاظ محدثة مخلوقة، وليست هي من كلام الله، والمعتزلة الجهمية يقولون: إن القرآن هو من كلام الله، لكنه محدث مخلوق، فاتفقوا جميعا على القول بخلقه، وهذه موافقة ظاهرة، لكن نفت الأشعرية أن يكون هو من كلام الله، وأثبتت المعتزلة أنه من كلام الله، فكان قولهم من هذا الوجه هو شر من قول المعتزلة الجهمية.

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٢٢).

(٢) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسِّجزي(ص١٣٧)، والتسعينية لابن تيمية(٣/٩٦٢-٩٦٣، ٩٦٦ -٩٧٤)، ومجموع الفتاوى (٨/٤٢٥) (١٢/١٢١، ٣٧٦).

الثاني: قولهم إن القرآن الكريم هو حروف وألفاظ محدثة مخلوقة، إما أنها محدثة مخلوقة في الهواء، أو في نفس جبريل عليه السلام وهذا فيه موافقة ظاهرة للمعتزلة، فتبطل حججهم على المعتزلة القائلين بخلق الكلام، وإما أن جبريل عليه السلام هو الذي أنشأها أو محمد رسول الله ﷺ هو الذي أحدثها، وهذا مع أنه ظاهر التناقض والاضطراب، فهو شر من قول المعتزلة الذين يقولون: إن الله هو الذي أحدثها، وهذا ظاهر لا خفاء فيه.

الثالث: قالت المعتزلة: لا يجوز أن توصف ذات الله تعالى بالكلام، ولا كلام إلا ما هو حرف وصوت، وقالت الأشعرية: يجب وصف ذاته سبحانه بالكلام، وليس ذلك بحرف ولا صوت، فنفوا ما نفته المعتزلة، وأثبتوا ما لا يعقل، فهم مظهرون لخلافهم، موافقون لهم في الأصل.

ثالثاً: يلزم على قولهم في مسألة الكلام لوازم فاسدة في الشرع والعقل(1):

أحدها: أنهم جعلوا الله بمثابة الأخرس -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-؛ حيث جعلوا الملائكة تعبر عن المعنى القائم بذات الله، وأن الله نفسه لا يعبر بنفسه عن نفسه، وذلك يشبه الأخرس الذي يقوم بنفسه معانٍ، فيعبر غيره عنه بعبارته، وهم في ذلك مشاركين للجهمية الذين جعلوا غير الله يعبر عنه من غير أن يكون الله تكلم، لكن هؤلاء يقولون: قام بنفسه معنى فتجعله كالأخرس، والجهمية تجعله بمنزلة الصنم الذي لا يقوم به معنى ولا لفظ.

ثانيا: أقوالهم في القرآن الكريم كانت كالمرقاة في ظهور أقوامٍ من أتباع الأشاعرة، استهانوا بالمصاحف، وصاروا يدوسونها بأرجلهم، ومنهم من يكتب أسماء الله بالعذرة، إسقاطا لحرمة ما كتب في المصاحف والورق، ويقولون: إن المصحف ليس فيه إلا المداد والورق، وأعرضوا عمَّا قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه؛ لما رأوا أن مجرد كونه دليلاً لا يوجب الاحترام؛ كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام، فإن

---

(1) انظر: التسعينية(٢/٤٣٤).

الموجودات كلها أدلة عليه ولا يجب احترامها، فصاروا يرتكبون تلك المنكرات، وهكذا البدع تكون في أولها شبراً، ثمَّ تكثر في الأتباع حتى تصير ذراعاً وأميالاً وفراسخ.

قال أبو نصر السجزي: ((ومنها -أي من شناعاتهم-: ما أظهره متأخروهم، و....[1] منهم، وهو أن القرآن إذا كتب بمداد فيه نجس، أو رمي المصحف في الخلاء، أو طرح عليه قذر على سبيل العمد، لم يجب فيه كبير نكير؛ لأن صفة الله سبحانه ليست في الدنيا، وإنما المصحف بما فيه مخلوق، وهو من جملة المثمنات))[2].

وقد صرح الشهرستاني بأن تعظيم المصحف لأجل المكتوب إنما هو كتعظيم البيت لأجل صاحب البيت؛ فقال: ((ثمَّ احترام الكتاب لأجل المكتوب، كاحترام البيت لأجل صاحب البيت))[3]؛ فلا يتوجه التعظيم عندهم للمصحف الكريم؛ لأن ليس فيه كلام الله الذي هو صفته، بل الذي فيه هو خلقه من الكاغد والمداد ونحوه، والخلق لا حرمة له عندهم، سبحانك هذا بهتان عظيم.

رابعاً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة: ظهور تلبيسهم وتغليطهم في كثير من المسائل، والتي يوهمون بها الناس، ومن لا خبرة لهم بكلامهم، ومن أهمها:

١- يطلقون القول بأن صفات الله تعالى تنقسم إلى: ذاتية وفعلية، وهم ملبسة مغلطة؛ إذ لا حقيقة لهذا التقسيم، فإن صفات الأفعال -سواء كانت متعدية أو لازمة- عندهم لا تقوم به، فلا يتصف بها، بل هي مفعولات منفصلة عنه سبحانه وتعالى، يخبر بها عنه.

---

(١) سقط في أصل الكتاب، لم يتبين لمحققه ما هو؟.

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص٢٠١).

(٣) نهاية الإقدام(ص٣١٣).

يقول ابن تيمية: ((وهؤلاء يقسمون الصفات إلى ذاتية، ومعنوية، وفعلية، وهذا تقسيم لا حقيقة له؛ فإن الأفعال عندهم لا تقوم به؛ فلا يتصف بها، لكن يخبر بها عنه))[1].

ويطلقون القول بالاستواء ويفسرونه بالعلو والاعتلاء، ويقصرونه على علو القدر والصفات، وينفون علو الذات والمكان، فيجعلونه صفة ذاتية لا فعلية تتعلق بمشيئته وقدرته، كما سبق تقريره.

٢- يقولون عن كلام الله تعالى: أنه مسموع على الحقيقة، وليس مقصودهم ومرادهم هو مراد أهل السنة والجماعة، بل مرادهم بذلك: أنه مفهوم.

يقول أبو نصر السجزي: ((خاطبني بعض الأشعرية يوماً في هذا الفصل، وقال: التَّجزؤ على القديم غير جائز، فقلت له: أتقر بأن الله أسمع موسى كلامه على الحقيقة بلا ترجمان، فقال: نعم، وهم يطلقون ذلك، ويموهون على من لا يخبر مذهبهم، وحقيقة سماع كلام الله من ذاته على أصل الأشعري محال؛ لأن سماع الخلق على ما جبلوا عليه من البنية، وأجروا عليه من العادة، لا يكون ألبتة إلاَّ لما هو صوت، أو في معنى الصوت، وإذا لم يكن كذلك كان الواصل إلى معرفته بضرب من العلم والفهم))[2].

وهم قد صرحوا بذلك؛ كما قال أبو الحسن الأشعري مبينا مذهب ابن كلاب: ((وزعم عبد الله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله ﷻ، وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلماً بكلامه، وأن معنى قوله جل وعلا: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[3]؛ معناه: حتى يفهم كلام الله))[4].

---

(١) مجموع الفتاوى(١٦/٣٧٤).

(٢) انظر: من درء التعارض لابن تيمية(٢/٩٠)، وكلام السجزي موجود في كتابه (الإبانة) ولازال مفقودا لحد الساعة.

(٣) سورة التوبة الآية(٦).

(٤) مقالات الإسلاميين(٢/٢٥٧).

ويقول الجويني: «يجب إطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع، وليس المراد تعلق الإدراك بالكلام الأزلي القائم بالباري تعالى، ولكن المدرك صوت القارئ، والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه وتعالى»[1].

٣- يطلقون القول بأن القرآن كلام الله تعالى -ويريدون به المعنى النفسي-: مكتوب في المصاحف حقيقة، محفوظ في الصدور حقيقة، متلو بالألسن حقيقة، وليس في هذه العبارة شيء موافق للمعنى الذي أراده أهل السنة والجماعة.

يقول الجويني: «كلام الباري عز اسمه: مقروء بألسنة القراء، محفوظ في صدور الحفظة، مكتتب في المصاحف على الحقيقة»[2].

ومعنى هذه العبارة عندهم هي: كما أن الله معلوم بالقلوب، ومذكور بالألسنة، ومكتوب في المصاحف، فكذلك كلام الله تعالى المعنى النفسي، فليس هو مكتوب في المصاحف، إلا مثل ما أن الله تعالى مكتوب في المصاحف، وإنه متلو بالألسن مثل ما أن الله مذكور بالألسن، ومحفوظ في الصدور مثل ما أن الله معلوم بالقلوب[3].

يقول أبو القاسم التيمي: «فمن مقالتهم: أن قالوا بعقولهم الناقصة، ومقاييسهم الباطلة: كما أن الله تعالى ليس في الدنيا، فكذلك صفاته ليست في الدنيا؛ يعنون أن المصاحف ليس فيها قرآن، وأن القرآن الذي نكتبه إنما هو مداد نُسوِّد به بياضاً، وقالوا: كما أن الله تعالى ليس في قلوبنا، فكذلك صفته ليست في قلوبنا؛ يريدون أنه ليس بموجود في الصدور، وأن الذي نقرأه إنما هو عبارة وحكاية، ومن قال فقد صرَّح بأن القرآن غير مترل»[4].

---

(١) العقيدة النظامية(ص٢٨)، وانظر أيضا: الإرشاد له أيضا(ص١٢٩، ١٣٣)، والغنية للمتولي الشافعي(ص١٠٨).

(٢) لمع الأدلة للجويني(ص١٤٥)، وانظر: الإنصاف للباقلاني(٨٨)، والأربعين للغزالي(٣٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٣٨٢/١٢)، والتسعينية(٨٢١/٣).

(٤) الحجة في بيان المحجة(٤٤٦/٢).

يقول الجويني -بعد عبارته السابقة-: ((وهذا كما أن الله تعالى مذكور، معلوم، مكتوب، وهو غير ذكر الذاكرين، وعلم العالمين، وكتاب الكاتبين))[1].

وهذه العبارة تضمنت غلطين: غلطا في تصوير مذهبهم، وغلطا في الشريعة[2]:

- أما الأول: فكان الواجب أن يقولوا: إن القرآن في المصحف مثل ما أن العلم والمعاني في الورق، فكما يقال: العلم في هذا الكتاب، يقال: الكلام في هذا الكتاب؛ لأن الكلام عندهم هو المعنى القائم بالذات، فيصور له المثل بالعلم القائم بالذات لا بالذات نفسها.
- وأمَّا الثاني: فيقال لهم: إن القرآن في المصاحف مثل ما أن اسم الله في المصاحف؛ فإن القرآن كلام، فهو محفوظ بالقلوب كما يحفظ الكلام بالقلوب، وهو مذكور بالألسنة كما يذكر الكلام بالألسنة، وهو مكتوب في المصاحف كما أن الكلام يكتب في المصاحف، والكلام الذي هو اللفظ يطابق المعنى ويدل عليه، والمعنى يطابق الحقائق الموجودة.

وهذا القول فيه نوع من الضلال والنفاق والجهل بحدود ما أنزل الله على رسوله ما فيه، وهو الذي أوقع الجهال في الاستخفاف بحرمة آيات الله وأسمائه حتى ألحدوا في أسمائه وآياته[3].

ثم كيف يقال إن القرآن مكتوب في المصاحف، وهو عندهم ليس بحروف، والعقل لا يقتضي وجود مكتوب عاريا عن الحروف[4].

خامساً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور تناقض الأشاعرة واضطرابهم في كثير من المسائل، ومنها: ما ذكروه في مسألة الأفعال المنفصلة عن الخالق سبحانه وتعالى، فهم يدعون أنهم يصفونه بصفات الأفعال، وحقيقة الصفة هي ما قامت بالموصوف، لا بما

---

(١) لمع الأدلة(ص١٤٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١٢/٣٨٣).

(٣) انظر: المصدر نفسه(١٢/٣٨٢).

(٤) انظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٢٠).

تقوم بالغير، فكل موصوف لا يوصف إلا ما قام به، لا هو مباين له، صفة لغيره، وهم يصفونه بكل مخلوق قام بغيره، بناء على أن الأصل عندهم الخلق هو المخلوق، فلزم من قولهم لوازم فاسدة:

أحدها: يلزم على قولهم أن لا يصفوه بالأفعال المتعدية، كالخلق، والرزق، والإحسان، والإحياء، والإماتة ونحو ذلك؛ لأن الخلق عندهم المخلوق، وهذا من أبطل الباطل، وهذا هو أصل الجهمية الذين يصفونه بالمخلوقات المنفصلة، وقد أبطله أئمة السلف، وردوه على قائله.

يقول ابن تيمية: ((ومن قال الصفات تنقسم إلى ذاتية وفعلية، و لم يجعل الأفعال تقوم به، فكلامه فيه تلبيس؛ فإنه سبحانه لا يوصف بشيء لا يقوم به، وإن سلَّم أنه يتصف بما لا يقوم به فهذا هو أصل الجهمية الذين يصفونه بمخلوقاته، ويقولون: إنه متكلم، ومريد، وراض، وغضبان، ومحب، ومبغض، وراحم لمخلوقات يخلقها منفصلة عنه، لا بأمور تقوم به))[1]

الثاني: يلزمهم أن يصفوه بموجب ما يخلقه في غيره من الأعراض فيقولوا: هو متحرك، وأسود، وأبيض، وطويل وقصير، وحلو ومر وحامض، وغير ذلك من الصفات التي يخلقها في غيره، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

يقول أبو القاسم التيمي: ((أفعال العباد ليست بأفعال الله، وإنما هي مخلوقة له، والخلق غير المخلوق، فالخلق صفة لذاته، والمخلوق محدث.

دليلنا: أنها لو كانت فعلاً له، لوجب أن تنسب إليه، ولكان ظلم العباد ظلمه؛ لأن اللون إذا كان لوناً لزيد، فإنه ينسب إلى زيد نفسه، كاللون إذا كان سواداً، فهو سواد من هو لون له))[2].

(١) شرح الأصبهانية(ص٤٨٦).

(٢) الحجة في بيان المحجة(١/٤٢١).

ويقول ابن تيمية: ((والفريقان -يعني المعتزلة والأشعرية- يقسمون الصفات إلى ذاتية وفعلية، أو ذاتية ومعنوية وفعلية، وهم مغلطة؛ فإنه لا يقوم به عندهم فعل، ولا يكون له عندهم صفة فعلية، وإذا قالوا بموجب ما خلقه في غيره لزمهم أن يقولوا: هو متحرك، وأسود وأبيض، وطويل وقصير، وحلو ومر وحامض، وغير ذلك))[1].

بل ويلزمهم ما هو أشد من ذلك، وهو أن يصفوه بجميع مخلوقاته؛ لأن الفعل الذي هو المفعول صفة له تعالى، وهذا لا يقوله عاقل فضلا عن مسلم.

يقول ابن تيمية: ((ولو كان الفعل الذي هو المفعول صفة له، لكانت جميع المخلوقات صفات للرب، وهذا لا يقوله عاقل فضلاً عن مسلم))[2].

الثالث: يلزم على قولهم الجمع بين النقيضين؛ لأنهم يقولون: نحن نصفه بالأفعال المتعدية كالخلق، والرزق، والإحسان، ونحو ذلك، ويقولون: هي قائمة بالرب تعالى، لكن حقيقة الأمر عندهم أنه ليس متصفا بها؛ بناء على أن الخلق عندهم هو المخلوق، وهذه حقيقة أقوالهم مع النفاة: التناقض والاضطراب، والجمع بين المتناقضات.

يقول ابن تيمية: ((فمن وصف موصوفاً بأمر ليس هو متصفاً به كان كاذباً، فمن وصف الله بأنه خالق، ورازق، وعالم، وقادر، وقال مع ذلك: إنه نفسه ليس متصفاً بعلم وقدرة، أو ليس متصفاً بفعل هو الخلق والإحياء، كان قد وصفه بأمر، وهو يقول: ليس متصفاً به، فيكون قد كذَّب نفسه فيما وصف به ربه، وجمع بين النقيضين، فقال: هو متصف بهذا، ليس متصفاً بهذا، وهذا حقيقة أقوال النفاة؛ فإنهم يثبتون أموراً هي حق، ويقولون: ما يستلزم نفيها، فيجمعون بين النقيضين، ويظهر في أقوالهم التناقض))[3].

سادساً: **مما يستفاد** من هذه الدراسة ظهور مخالفة متأخرو الأشاعرة لمتقدميهم في كثير من المسائل، كتأويلهم للاستواء بالاستيلاء، وكنفيهم لعلو الرب تعالى، ونحو ذلك

---

(١) مجموع الفتاوى(٦/٣١٧).

(٢) منهاج السنة(٢/٣٧٧).

(٣) المصدر السابق(٦/٣١٩)، ومنهاج السنة(٢/٣٧٧).

وهذا مما يبطل دعواهم التي يدعونها دائما من نصرة مذهب شيوخهم، ومن دعوى الانتساب إليهم؛ إذ كيف يدعون نصرتهم والانتساب إليهم، ثم هم يتعمدون مخالفتهم ومفارقتهم، ويخطئونهم، فعلم أنها دعوى باطلة، وأن شيوخهم الذين يأتمون بهم، وينصرون أقوالهم هم أئمة الجهمية والمعتزلة، هذا وإن كان شيوخهم الأوائل هم كذلك لم يسلموا من الموافقة لهؤلاء الجهمية، لكن المقصود هو إقامة الحجة على متأخري الأشاعرة.

يقول ابن تيمية: ((فإذا كان قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وهو الذي ذكروا أنه اتفق عليه سلف الأمة وأهل السنة أن الله فوق العرش، وأن له وجهاً ويدين، وتقرير ما ورد من النصوص الدالة على أنه فوق العرش، وأن تأويل استوى بمعنى استولى هو تأويل المبطلين ونحو ذلك، علم أن هذا الرازي ونحوه هم المخالفون لأئمتهم في ذلك، وأن الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه، وإنما هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وإن كان قد قاله بعض متأخري الأشعرية كأبي المعالي ونحوه))[1].

سابعاً: يقرر هؤلاء الأشاعرة بعض الأصول الشرعية والعقلية الصحيحة، ثم هم يخالفونها ولا يلتزمون القول بها: كقولهم أن أصل ضلال المعتزلة وغيرهم من النفاة في نفيهم للصفات هو قياسهم الفاسد بما يرونه في الشاهد، فينفون الصفات وينكرون نصوصها لتوهمهم المشابهة والمماثلة، وهذا أصل صحيح يلزم جميع طوائف النفاة بما فيهم هؤلاء الأشاعرة.

يقول الخطابي: ((وإنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث -يعني حديث النزول- من يقيس الأمور في ذلك بما شاهده من النزول؛ الذي هو تدلٍّ من أعلاً إلى أسفل، وانتقالٍ من فوق إلى تحت، وهذا صفة الأجسام والأشباح))[2].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(٣٨٢/٣).

(٢) انظر: أعلام الحديث للخطابي(٦٣٨/١)، وقد أورده البيهقي في الأسماء والصفات(٣٧٨/٢).

فهذه الجملة التي جاءت على لسان الخطابي هي مما تبين منشأ الغلط عندهم جميعاً، فينكرون المعاني التي تضمنتها آيات الصفات وأحاديثها، لقياسهم الفاسد بما يشاهدونه من صفات الأجسام، فينطبق على هؤلاء المثل المعروف: من فيك أدينك بما فيك.

ثامناً: ومما يستفاد من هذه الدراسة فائدة عظيمة النفع، وهي سلامة منهج أهل السنة والجماعة من التناقض والاضطراب؛ وما ذلك إلا لاعتصامهم بالكتاب والسنة، وطردهم للأصول السلفية في هذا الباب العظيم.

فوصفوه بالصفات الثابتة في القرآن والسنة جميعها، ولم يفرقوا بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية الاختيارية، فإن الباب عندهم واحد، والجميع عندهم قائم بذات الرب تعالى، بناءً على أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل، وهذا هو أصل السنة الذي ردوا به على المعطلة النفاة بدرجاتها، وهو من أصح الأصول طرداً وعكساً.

يقول ابن تيمية: «وأمَّا السلف وجمهور المسلمين من جميع الطوائف فإنهم طردوا أصلهم، وقالوا: بل الأفعال تقوم به، كما تقوم به الصفات، والخلق ليس هو المخلوق»[1].

---

(١) شرح الأصبهانية(ص٤٨٥)، وانظر: مجموع الفتاوى(٤٣٦/١٢).

المبحث الرابع

اختلاف الأشاعرة في الصفات الخبرية الذاتية، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

اعترف أئمة الأشاعرة بوجود الاختلاف فيما بينهم في ثبوت الصفات الخبرية الذاتية، وهي ما يعبرون عنها بالصفات الزائدة على الصفات العقلية السبعة، ولو لم يعترفوا بوجود الاختلاف فيها، فالاختلاف فيما بينهم فيها واقع مشهود، بل هو من الأمور الظاهرة والمشهورة.

يقول المتولي الشافعي: ((ورد السمع بإثبات صفات لله تعالى، لا يدل عليها العقل، مثل الوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1]، والعين في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[2]، واليدين في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[3]، واختلفوا في ذلك:...))[4].

ويقول إمامهم الآمدي: ((المسألة الثامنة: في أنه هل للباري تعالى صفة زائدة على ما أسلفناه من الصفات، أم لا؟. وقد اختلفوا في ذلك:...))[5].

ويقول التفتازاني -تحت المبحث السابع في الصفات المختلف فيها-: ((المبحث السابع: في صفات اختلف فيها؛ يعني اختلف فيها أهل الحق القائلون بالصفات الأزلية:...))[6].

والصفات الخبرية الذاتية: هي الصفات التي نص عليها الخبر من القرآن والسنة، والتي لا مدخل للعقل فيها: كـ:((الوجه))، و((اليدين))، و((العينين))، و((الرجل))،

---

(١) سورة القصص الآية(٨٨).

(٢) سورة القمر الآية(١٤).

(٣) سورة ص الآية(٧٥).

(٤) الغنية(١١٣).

(٥) أبكار الأفكار(١/٤٣٩).

(٦) شرح المقاصد(٤/١٦٥).

و«القدم»، و«الساق»، و«الأصابع»، و«اليمين»، و«الكف»، وأمثال ذلك، وهي ذاتية: بمعنى أن الله سبحانه وتعالى متصف بها أزلا وأبدا، وهي قائمة به، فلا تنفك عنه.

وقد تقدم الكلام على اختلاف الأشاعرة في حكم التأويل عموما، وأما اختلافهم في ثبوت الصفات الخبرية الذاتية، فلهم في ذلك ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: وهو المشهور من مذهب متقدميهم من إثبات هذه الصفات الواردة في القرآن، وكذا الواردة في بعض الأحاديث، والوقوف عند نصوصها، وتحريم تأويلها، والرد على من ينفيها ويتأولها، أو يقف فيها، هذا مع استعمالهم لبعض الألفاظ المجملة، والتي تحمل معانٍ صحيحة وفاسدة، وهذا مذهب ابن كلاب وأصحابه، والأشعري وطبقته، وأبي سليمان الخطابي، وأبي بكر الباقلاني، وابن شاذان، وابن فورك، والبيهقي، وأبي القاسم القشيري، وغيرهم.

يقول ابن تيمية: «صنف يحرم تأويل الصفات السَّمعية المذكورة في القرآن: كالوجه، واليد، والعين، ويبطل ذلك، وهذا هو الذي ذكره الأشعري في «الإبانة»: حكاه عن أهل السنة جميعهم، وهو الذي ذكره أبو بكر ابن الباقلاني – أفضل أصحابه –، وأبو علي ابن شاذان، وذكره ابن فورك في اليد، وغيرها، وعليه الأشعرية المتمسكون بالقول الثاني»[(١)].

ويقول أبو عبد الله القرطبي –وهو من المنتسبين للأشاعرة–: «باب ما جاء من الآيات والأخبار في إثبات الصفات من الوجه، والعين، والجنب، والقدم، والساعد، والأصابع، واليدين. قال أئمتنا رضوان الله عليهم: هذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها لورود ما صح من ذلك ولا نكيفها، والكلام في هذه الصفات فرع من الكلام في الذات»[(٢)].

(١) جامع المسائل لابن تيمية (٥/٧٩)، وانظر: التسعينية لابن تيمية (٣/١٠٣٦– ١٠٣٧)، وإبطال التأويلات لأبي يعلى (١/٧٤).

(٢) الأسنى(٢/١٩) –طبعة دار الصحابة–.

ويقول أبو الحسن الأشعري ناقلا مذهب شيخه الذي اقتدى به: ((وقال عبد الله بن كلاب: أُطلِقُ اليد، والوجه، والعين خبراً؛ لأن الله تعالى أطلق ذلك، ولا أطلق غيره، فأقول هي صفات لله عز وجل، كما قال في العلم، والقدرة، والحياة هي صفات))[1].

ويقول أيضاً: ((مسألة: فمن سألنا فقال: أتقولون إن لله سبحانه وتعالى وجها؟. قيل له: نقول ذلك خلافاً لما يقوله المبتدعون، وقد دلَّ على ذلك قوله عز وجل: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾[2].

مسألة: فإن سألنا أتقولون: إن لله يدين؟. قيل: نقول ذلك بلا كيف، وقد دلَّ عليه قوله عز وجل: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[3]، وقوله عز وجل: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[4]، ....))[5].

ويقول ابن فورك: ((فأمَّا ما يثبت من طريق الخبر، فلا يُنكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له تعتقد خبراً، وتطلق ألفاظها سمعاً، وتحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها؛ كاليدين، والوجه، والجنب[6]، والعين؛ لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي

---

(١) مقالات الإسلاميين(١/٢٩٠)، وانظر أيضاً المصدر نفسه(٢/٢٢٦).

(٢) سورة الرحمن الآية(٢٧).

(٣) سورة الفتح الآية(١٠).

(٤) سورة ص الآية(٧٥).

(٥) الإبانة(١٠٥-١٠٦).

(٦) ورد ذكر الجنب في قوله تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ ﴾[سورة الزمر: الآية(٥٦)]، وقد ذكر الإمام الدارمي أن تفسيره: هو تحسر الكفار على ما فرطوا في الإيمان الذي يدعو إلى ذات الله تعالى، واختاروا عليه الكفر، كما يدل عليه السياق، والتفريط: فعل أو ترك الفعل، وهذا لا يكون قائما بذات الله تعالى، بل هو منفصل عنه سبحانه وتعالى. انظر: رد الدارمي على بشر المريسي(٢/٨٠٧).

وقرر مثل ذلك ابن تيمية؛ فقال: ((والتفريط ليس في شيء من صفات الله عز وجل، والإنسان إذا قال: فلان قد فرط في جنب فلان أو جانبه، لا يريد به أن التفريط وقع في شيء من نفس ذلك الشخص، بل يريد به أنه فرط في جهته وفي حقه، فإذا كان هذا اللفظ إذا أضيف إلى المخلوق، لا يكون ظاهره أن التفريط في نفس جنب الإنسان المتصل بأضلاعه، بل ذلك التفريط لم يلاصقه، فكيف يظن أن

وصفه نعوت وصفات؛ لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات))[1].

ويقول أيضاً: ((اعلم أن إطلاق وصف الله ﷻ بأن له وجهاً، قد ورد به نص الكتاب والسنة، وذلك من الصفات التي لا طريق إلى إثباتها إلا من جهة النقل، ولو لم يرد بذلك خبر لم يجز إطلاقه؛ إذ لا دلالة من جهة العقول تقتضي ذلك وتوجبه))[2].

ويقول أبو بكر الباقلاني: ((باب: في أن لله وجهاً ويدين، فإن قال قائل: فما الحجة في أن لله ﷻ وجهاً ويدين؟. قيل له: قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[3]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[4]، فأثبت لنفسه وجهاً ويدين))[5].

ويقول أيضاً: ((فنص تعالى على إثبات أسمائه وصفات ذاته: وأخبر أنه ذو ((الوجه)) الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[6]، وقال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾، و((اليدين)) اللَّتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله ﷻ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[7]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وإنهما ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة وهيئة، و((العينين)) اللَّتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك

ظاهره في حق الله أن التفريط كان في ذاته)). الجواب الصحيح(٤/٤١٦).

(١) مقالات الأشعري لابن فورك(ص٤٠).

(٢) تأويل مشكل الحديث(ص٢٠٦).

(٣) سورة الرحمن الآية(٢٧).

(٤) سورة ص الآية(٧٥).

(٥) تمهيد الأوائل(ص٢٩٦).

(٦) سورة القصص الآية(٨٨).

(٧) سورة المائدة الآية(٦٤).

أخبار الرسول عليه السلام، فقال ﷻ: ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾[1]، ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾[2]، وإن عينه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس))[3].

ويقول البيهقي: ((باب: ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه، واليدين، والعين، وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها لورود الخبر الصادق بها ولا نكيفها))[4].

ثم ساق الآيات والأخبار في ثبوتها، وأبطل تأويلات الجهمية والمعتزلة، وكذلك صنع مثل ذلك في كتابه «الأسماء والصفات»[5].

ويقول أبو القاسم القشيري: ((صفات ذاته: منها ما دل عليه فعله وهي: قدرته، وعلمه، وحياته، وإرادته، ومنها ما دل عليه استحقاقه لصفات العز، وتنزهه عن موجبات النقص، وهو سمعه، وبصره، وكلامه، وبقاؤه.

ومنها ما ورد به الخبر: إمَّا في القرآن، وإمَّا ببيان المصطفى ﷺ: كالوصف بأن له يدين، والوصف بأن له وجها...))[6].

فهذا مذهبهم في الجملة في إثبات الصفات الخبرية الذاتية، وهو موافق لظاهر القرآن والسنة، لكن مما يؤاخذ عليهم هو استعمالهم لبعض الألفاظ المجملة، كنفي الجوارح، والأبعاض، والصورة، والحدقة، والمماسة، والمباشرة، وأمثال ذلك مما قد تحمل معانٍ فاسدة.

وذلك مثل قول الأشعري: ((وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع، وهو أن معنى قوله: ﴿ بِيَدَيَّ ﴾: إثبات يدين ليستا جارحتين، ولا قدرتين، ولا نعمتين، لا

---

(١) سورة طه الآية(٣٩).

(٢) سورة القمر الآية(١٤).

(٣) الإنصاف(ص٢٣-٢٤).

(٤) الاعتقاد(ص٨٩).

(٥) انظر: الأسماء والصفات(٨١/٢).

(٦) انظر: لُمعٌ في الاعتقاد للقشيري- ضمن رسائل في العقيدة له — (ص ١٦٨).

يوصفان إلا بأن يقال: إنهما يدان ليستا كالأيدي، خارجتان عن الأوجه الثلاثة التي سلفت))[1].

وكذلك قول ابن الباقلاني في اليدين سابقاً : ((وإنهما ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة وهيئة)) [2]، وقوله في العينين: ((وإن عينه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس)) [3].

وسبق قول ابن فورك أيضاً: ((...لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات؛ لما استحال عليه التركيب والتأليف، وأن يوصف بالجوارح والأدوات))[4].

وقال أيضا: ((اعلم أنَّا قد بيَّنا: أن إطلاق وصف الله ﷻ بأن له يدين صفتين لا جارحتين، ولا نعمتين ممَّا ورد به نص الكتاب والسنة وقد تقدم))[5].

وقول البيهقي في صفة الوجه: ((باب: ما جاء في إثبات الوجه صفة، لا من حيث الصورة؛ لورود الخبر الصادق به))[6].

وقوله أيضا في صفة اليدين: ((باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين، لا من حيث الجارحة لورود الخبر الصادق به))[7].

وهذا كله تكلف وحشو في الكلام لا فائدة منهم، وهذه من طريقة الجهمية ينفون مثل هذه الأمور، لدعواهم أن إثبات الصفات تستلزمها، وينسبون القول بها إلى أئمة السلف، فورثها من بعدهم متأخرو الأشاعرة، فصاروا يرمون السلف بالتجسيم،

---

(١) الإبانة(ص١٠٩).

(٢) الإنصاف(ص٢٣-٢٤).

(٣) المصدر نفسه(ص٢٣-٢٤).

(٤) مقالات الأشعري لابن فورك(ص٤٠).

(٥) تأويل مشكل الحديث(ص٢١٤).

(٦) الأسماء والصفات(٢/٨١).

(٧) المصدر نفسه(٢/١١٨).

والتشبيه، وإثبات الجوارح، والأعضاء، ونحو ذلك كذبا وزوراً، وليست هي من طريقة السلف رحمهم الله تعالى، لا في النفي ولا في الإثبات.

يقول الإمام الدارمي مخاطبا الجهمي العنيد: ((وأما دعواك أنهم يقولون جارح مركب، فهذا كفر لا يقوله أحد من المسلمين، ولكنَّا نثبت له السمع، والبصر، والعين بلا تكييف، كما أثبته لنفسه فيما أنزل من كتابه، وأثبته له الرسول ﷺ، وهذا الذي تكرره مرة بعد مرة جارح وعضو وما أشبهه حشو وخرافات وتشنيع لا يقوله أحد من العالمين، وقد روينا روايات السمع، والبصر، والعين في صدر هذا الكتاب بأسانيدها وألفاظها عن رسول الله ﷺ فنقول كما قال ونعني بها كما عنى، والتكييف عنَّا مرفوع، وذكر الجوارح والأعضاء تكلف منك وتشنيع))[1].

ومما ينبه عليه أنه ليس للأشعري وأئمة أصحابه المتقدمين كعبد الله بن سعيد بن كلاب وغيره مذهب ثان في تأويل الصفات الخبرية الذاتية كما يزعم كثير من متأخري الأشاعرة، الذين يتأولون الصفات الخبرية، وعلى رأسهم الجويني ومن سار خلفه[2]، فهذا يعتبر محض افتراء كما نبه عليه ابن تيمية؛ حيث يقول: ((وابن كلاب إمام الأشعرية أكثر مخالفة لجهم وأقرب إلى السلف من الأشعري نفسه، والأشعري أقرب إلى السلف من القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبو بكر وأمثاله أقرب إلى السلف من أبي المعالي وأتباعه، فإن هؤلاء نفوا الصفات كـ: الاستواء، والوجه، واليدين، ثم اختلفوا هل تتأول أو تفوض؟ على قولين أو على طريقين...-إلى أن قال-: وأما الأشعري نفسه وأئمة أصحابه فلم يختلف قولهم في إثبات الصفات الخبرية، وفي الرد على من يتأولها؛ كمن يقول: استوى بمعنى استولى، وهذا مذكور في كتبه كلها: كـ: «الموجز الكبير»، و«المقالات الصغيرة والكبيرة»، و«الإبانة»، وهكذا نقل سائر الناس عنه، حتى المتأخرون، كالرازي، والآمدي ينقلون عنه إثبات الصفات الخبرية، ولا يحكون عنه في ذلك قولين،

(١) نقض الدارمي(٢/٦٩٨).

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني(١/٧٢)، وأبكار الأفكار للآمدي(١/٤٥١، ٤٥٦)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٤/١٧٤)

فمن قال: إن الأشعري كان ينفيها، وأن له في تأوليها قولين، فقد افترى عليه، ولكن هذا فعل طائفة من متأخري أصحابه، كأبي المعالي ونحوه، فإن هؤلاء أدخلوا في مذهبه أشياء من أصول المعتزلة»[1].

يقول الرازي -وهو من أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين-: «الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبع، أو الثماني، وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى»[2].

وأما الآمدي فكان ممن حكى عن الأشعري القولان في صفتي الوجه والعينين، وأما صفة اليدين فقد حكى عنه مذهب الإثبات فقط[3]، ولعل هذا هو الذي قصده ابن تيمية؛ لأن «اليدين» من أشهر الصفات الخبرية الذاتية التي وقع فيها النزاع، وكثرة فيها التأويلات.

فهذا في الجملة مذهب متقدمي الأشاعرة في الصفات الخبرية الذاتية، فهم يثبتونها ولا يتأولونها؛ بل ويردون على من تأولها كما سيأتي، لأن القرآن والسنة قد دل عليها، لكن منهم من لا يثبت الصفات الخبرية الواردة في أحاديث الآحاد ويتأولها، كما تأولتها الجهمية، بل ومنهم من يتأول حتى الصفات الخبرية الذاتية الواردة في الأحاديث التي هي فوق أحاديث الآحاد في الدرجة، وهذا المسلك قد سلكه الخطابي، وابن الباقلاني، وابن فورك، والبيهقي، وأبي القاسم القشيري، وغيرهم ممن سلك طريقتهم، وقد سبق التنبيه عليه تحت الكلام على اختلافهم في حكم التأويل.

فعماد المذهب عند هؤلاء إثبات كل صفة خبرية ذاتية ورادة في القرآن، أما الصفات الحديثية فمنهم من يثبتها، ومنهم من لا يثبتها، فإن وردت في أحاديث الآحاد،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٢٠٢)، وانظر: درء التعارض(٢/١٧).

(٢) محصل الأفكار(ص١٨٧).

(٣) انظر: أبكار الأفكار(١/٤٥٢ فما بعد).

ولم يكن لها أصل في الكتاب أو السنة المتواترة –كما زعموا– فإنهم لا يثبتونها، بل ينفونها ويتأولونها.

يقول ابن تيمية: «بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية، وإن كان لهم فيها طرق: كأبي سعيد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه؛ كأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي الحسن الباهلي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي محمد بن اللبان، وأبي علي بن شاذان، وأبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، فما من هؤلاء إلاَّ من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالى، وعماد المذهب عنهم: إثبات كل صفة في القرآن، وأما الصفات في الحديث: فمنهم من يثبتها، ومنهم من لا يثبتها»[1].

ويقول أيضاً: «ولهذا يوجد للخطابي وأمثاله من الكلام، ما يظن أنه متناقض؛ حيث يتأول تارة، ويتركه تارة أخرى، وليس بمتناقض؛ فإن أصله: أن يثبت الصفات التي في القرآن، والأخبار الموافقة له، أو ما في الأخبار المتواترة، دون ما في الأخبار المحضة، أو دون ما في غير المتواترة، وهذه طريقة ابن عقيل، ونحوه، وهي إحدى طريقي أئمة الأشعرية، كالقاضي أبي بكر ابن الباقلاني»[2].

يقول أبو سليمان الخطابي: «فإن قيل: فهلاَّ تأولت اليد، والوجه على هذا النوع من التأويل، وجعلت الأسماء فيها أمثالاً كذلك؟.

قيل: إن هذه الأسماء مذكورة في كتاب الله ﷻ بأسمائها، وهي صفات مدح، والأصل أن كل صفة جاء بها الكتاب، أو صحت بأخبار التواتر، أو رويت من طريق الآحاد وكان لها أصل في الكتاب، أو خرجت على بعض معانيه، فإنَّا نقول بها، ونجريها على ظاهرها، من غير تكييف.

وما لم يكن له في الكتاب ذكر، ولا في التواتر أصل، ولا له بمعاني الكتاب تعلق، وكان مجيئه من طريق هؤلاء وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه؛ فإنَّا

---

(١) مجموع الفتاوى(٤/١٤٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٣/٣٦– ٣٧).

نتأوله على معنى يحتمله الكلام، ويزول معه معنى التشبيه، وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم، والرجل، والساق، وبين اليد، والوجه، والعين، وبالله العصمة، ونسأله التوفيق بصواب القول، ونعوذ بالله من الخطأ والزلل فيه، إنه رؤوف رحيم»[1].

ويقول البيهقي -تحت الكلام على تأويل صفتي القدم، و الرجل-: «ولهذا الوجه من الاحتمال ترك أهل النظر من أصحابنا الاحتجاج بأخبار الآحاد في صفات الله تعالى، إذا لم يكن لما انفرد منها أصل في الكتاب، أو الإجماع، واشتغلوا بتأويله»[2].

بل إن بعض هؤلاء تجدهم يتأولون تلك الصفات المشهورة، كـ:«الوجه»، و«اليدين»، و«العينين» التي زعموا إثباتها، والتي وردت في بعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، لتوهمهم التجسيم والتركيب والتبعيض، وكذلك يتأولون بعض الصفات القرآنية كـ:«القبضة»، و«اليمين» وغيرها؛ لتوهم حلول الحوادث بذات الرب تعالى.

وهذه الطريقة قد سلكها ابن فورك كما في كتابه «تأويل مشكل الحديث»، وتبعه تلميذه البيهقي كما في كتابه «الأسماء والصفاء»، وسيأتي الإشارة إلى بعض الأمثلة تحت القول الثاني؛ لأن هؤلاء القوم هم الذين مهَّدوا لأصحابهم المتأخرين طريقة التأويل، وفتحوا لهم باب النفي والتعطيل، متأثرين بالجهمية والمعتزلة أهل التعطيل والتحريف.

القول الثاني: وهو القول المشهور من مذهب غلاة متأخري الأشاعرة، من وجوب تأويل الصفات الخبرية الذاتية، وتعطيل نصوصها، وتأويلها كتأويل الجهمية والمعتزلة، وكان بداية ظهور هذا المذهب وانتشاره على يد أبي المعالي الجويني، وإن كان قد سبقه

---

(١) أعلام الحديث للخطابي(١٩١١/٣)، ونقله البيهقي في كتابه الأسماء والصفات(١٩٤/٢-١٩٥) كالمقرر له.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي(٢٠١/٢)

بذلك بعض أئمته المتقدمين، ثم سار خلفه جمهور الأشاعرة من بعده، واختاروا طريقته على طريقة أئمتهم السابقين[1]:

- فتأولوا «الوجه»: بالذات، أو بوجوده سبحانه وتعالى؛ أي جعلوه صلة زائدة، أو بالجهة.
- وتأولوا «العينين»: بالرؤية، والإبصار، أو بالحفظ، والكلاءة.
- وتأولوا «اليدين»: بالنعمة، والفضل، والإحسان، أو القدرة، والقوة، أو أيدي بعض ملائكته، ونحوها.

ويصرح هؤلاء أن مذهب أئمتهم هو إثبات الصفات الخبرية، ثم يخالفونهم ويتأولونها، كتأويل الجهمية والمعتزلة؛ كما قال عبد القاهر البغدادي: «وزعم بعض أصحابنا أن يديه صفتان، وزعم القلانسي أنها صفة واحدة»[2].

وقد صحح قبل ذلك مذهب المؤولة الذين تأولوها بالقدرة، فقال: «وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل، وذلك صحيح على المذهب، إذا أثبتنا لله القدرة، و بها خلق كل شيء»[3].

وقال أيضاً: «وزعم بعض الصفاتية: أن الوجه، والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له، والصحيح عندنا: أن وجهه: ذاته، وعينه: رؤيته للأشياء»[4].

---

(١) انظر: مشكل الحديث مشكل الحديث لابن فورك(ص ٢١، ٤٩، ٥٣، ١٣٤)، والأسماء والصفات للبيهقي(٣٤/٢)، والشامل للجويني(ص ٥٤٣)، والإرشاد له(ص ١٥٥)، والغنية للمتولي الشافعي(ص١١٣)، وأساس التقديس للرازي(ص١٠٣)، وأبكار الأفكار للآمدي(٤٥١/١)، والمواقف للإيجي(ص٢٩٨)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١٧٤/٤)، وإيضاح الدليل لابن جماعة(ص١٥٢)، وهداية المريد للقاني(٤٩٠/١)، وشرح الصاوي على الجوهرة(ص٢١٨)، وتحفة المريد للباجوري(ص١٠٦)، وغيرها.

(٢) أصول الدين(١٣١).

(٣) أصول الدين(١٣٠).

(٤) أصول الدين(١٢٩).

ويقول الجويني: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين، والعينين، والوجه، صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين: على القدرة، وحمل العينين: على البصر، وحمل الوجه: على الوجود»[1].

ولا بد من التنبيه على أن تأويل الصفات الخبرية الذاتية، مع أنه لم يظهر ولم ينتشر إلا على يد أبي المعالي الجويني، إلاَّ أنه وجد من ذهب إلى تأويلها من متقدمي الأشاعرة؛ ويدل على ذلك ما ذكره ابن فورك تحت الأوجه المحتملة في تأويل حديث «وكلتا يديه يمين»[2]؛ فإنه ذكر عن بعض أصحابه من ذهب إلى تأويل «اليدين» في الحديث، أن المراد به وصف الله ﷻ بغاية الجود، والكرم، والإحسان والتفضل، ولم ينكره[3].

بل إن ابن فورك نفسه تأول صفة «اليدين» كما جاءت في بعض الأخبار الموقوفة على بعض الصحابة، على أن المراد بذلك هو أيدي بعض الملائكة، وقال أن إضافة المسح إلى الله تعالى إنما هو من طريق الحكم والأمر به[4].

لكن هو مع ذلك يأبى تأويل «اليدين» الواردة في القرآن الكريم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[5]، بل أبطل على من تأولها بالقدرة[6].

وتأول كذلك صفة «العينين» الواردة في بعض الأحاديث المنسوبة للنبي ﷺ على معنى: أنه تحت حفظه ورعايته[7].

بل ذكر أنه إن حمل على أنه المراد به الحفظ والكلاءة، كما قيل في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[1]، وفي قوله في سفينة نوح: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾[2]، لم يكن ذلك منكراً[3].

---

(١) الإرشاد(ص١٥٥).

(٢) أخرجه مسلم برقم(١٨٢٧)(كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر...)

(٣) انظر: مشكل الحديث لابن فورك(ص ٥٣).

(٤) المصدر نفسه(ص ٤٨-٤٩، ٥٣).

(٥) سورة ص الآية(٧٥).

(٦) مشكل الحديث(ص ٤٩).

(٧) المصدر نفسه(ص ١٣٤).

ولما كانت هذه التأويلات موجودة في كتاب ابن فورك المذكور، فإن الجويني قد صرح بأنه عزم على ذكرها، لكن رغب عن ذلك، واختار أن يذكر أصول التأويلات، ويبين مآخذها، ويرشد إلى جميع مداركها، على وجه الاختصار، فقال: «اعلموا وفقكم الله: أنَّا كنَّا على أن تجتزئ بما ذكره الأستاذ أبو بكر في تصنيفه المذكور المشهور، المشتمل على تأويلات مشكلات الأخبار، ولكن اقتضى الحال أن نذكر أصول التأويلات ومآخذها، ونرشد إلى جميع مداركها، مع إثبات الاختصار»[٤].

ثمَّ جاء بعد ابن فورك: عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة(٤٢٨هـ)؛ وتأول هذه الصفات الخبرية الواردة في القرآن، وسلك في ذلك طريقة ابن فورك، وهي في الأصل من طريقة الجهمية، والمعتزلة، وقد ذكر ذلك في كتابه «أصول الدين»؛ حيث ذكر تحت الأصل الرابع مسائل، منها المسألة الثالثة عشر: في تأويل «الوجه»، و«العين»، وذكر تحت المسألة الرابعة عشر: في تأويل «اليد» المضافة إلى الله تعالى[٥].

وقد ذكر البغدادي أن بعض أصحابه تأول صفة اليدين: على معنى القدرة، وذكر أنه تأويل صحيح[٦]،ولعله يقصد ابن فورك، فإنه قد أشار إلى هذا التأويل –أي تأويل اليدين بالقدرة– و لم ينكره[٧]، مع أنه يبطل من تأولها بالنعمة[٨].

وهذا كله ممَّا يفيدنا فائدة وهو أن تأويل الصفات الخبرية الذاتية قد ظهر مبكراً، وليس القائل بها ابن فورك، والبغدادي وحدهما فقط، بل هناك من قال بها من أئمة

---

(١) سورة الطور الآية(٤٨).

(٢) سورة القمر الآية(١٤).

(٣) مشكل الحديث(ص ١٣٤).

(٤) الشامل(ص٥٤٣).

(٥) انظر: أصول الدين للبغدادي(١٢٨– ١٣٠).

(٦) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١٣٠).

(٧) انظر: مشكل الحديث(ص ٤٩).

(٨) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص ١٣١).

الأشاعرة المتقدمين، وهذا خلاف المشهور عن جمهور الأشاعرة المتقدمين، لكن إنما اشتهرت على يد أبي المعالي الجويني، مع أنه اختار في آخر حياته مذهب التفويض، فجاء بعده من سار خلفه وصار ينفيها، ولهم في تأويلها قولان: منهم من يتأول ومنهم من يفوض، وكلاهما يصبان في مرض التعطيل والنفي المحض -كما سبق بيانه-.

يقول ابن تيمية: «وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني، فإنه نفى الصفات الخبرية، وله في تأويلها قولان: ففي «الإرشاد» أوَّلها، ثم إنه في «الرسالة النِّظامية» رجع عن ذلك، وحرَّم التأويل، وبيَّن أن إجماع السلف على تحريم التأويل، واستدل بإجماعهم على أن التأويل ليس بواجب ولا جائز، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية، ولهم في التأويل قولان»[1].

والمقصود هنا التنبيه على أن تأويل بعض هذه الصفات الخبرية الذاتية القرآنية ظهر مبكراً، إلاَّ أنه اشتهر بعد ذلك في زمن الجويني، فهو الذي نصر القول بتأويلها وذكر في ذلك من الحجج العقلية النافية للصفات الخبرية ما لم يذكره أئمته السابقين.

القول الثالث: وهو مذهب التوقف: الذي ذهب إليه أبو عبد الله الرازي، مع أنه من الذاهبين إلى وجوب التأويل كما في كتابه: «أساس التقديس»، وتبعه عليه الآمدي وغيره؛ فلم يحكموا عليها بإثبات ولا بنفي؛ لأن القاعدة عندهم: أن ما لم يقم دليل على ثبوته ونفيه، لا يجوز نفيه ولا إثباته، وصرحوا بأنهم لم يثبتوا هذه الصفات لعدم دليل ثبوتها، لا لدليل عدمها، فعدم الدليل على الشيء لا يستلزم عدم المدلول.

يقول الرازي: «الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبع أو الثماني، وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى...-إلى أن قال-: والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات، ولا على نفيها، فيجب التوقف»[2].

---

(١) درء التعارض(١٨/٢).

(٢) محصل الأفكار(ص١٨٧).

وقال أيضاً: «اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول؛ ألا ترى أن في الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى، فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول، لزم الحكم بكون الله تعالى حادثاً، وهذا محال.

إذا ثبت هذا فنقول: هذه الصفات التي عرفناها وجب الإقرار بها، فأمر إثبات الحصر فلم يدل عليه، فوجب التوقف فيه، وصفة الجلال، ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر»[1].

ويقول الآمدي: «المسألة الثامنة: في أنه هل للباري تعالى صفة زائدة على ما أسلفناه من الصفات، أم لا؟. وقد اختلف في ذلك: فذهب بعض أصحابنا: إلى أنه لا يجوز اتصافه بصفة زائدة على ما أثبتناه محتجاً على ذلك: بأن الدليل الذي دل عليها لم يدل على غيرها، وما لم يدل عليه الدليل فلا سبيل إلى تجويزه، وهو باطل من جهة أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه، وإن انتفى العلم بوجوده...-إلى أن قال-: والحق في ذلك: ما ذهب إليه بعض الأصحاب، وهو أن ذلك جائزٌ عقلاً، وإن لم نقض بثبوته؛ لعدم الدليل عليه، و ورود الشرع به»[2].

وهذا القول الذي ذهب إليه هؤلاء مبني على أصل فاسد؛ وهو أن أدلة السمع ليست طريقا لإثبات الصفات، لأنها أدلة ظنية لا قطعية، كما سبق بيانه.

يقول ابن تيمية: «وأيضاً فإن الرازي ونحوه ممن لم يثبت السمع طريقاً إلى إثبات الصفات، ولا نزاع بينهم أنه طريق صحيح، لكن يفرقون بين ما أثبتوه وبين ما توقفوا في ثبوته؛ بأن العقل دل على ما أثبتناه، ولم يدل على ما توقفنا فيه، ولهم فيما لم يثبتوه طريقان: منهم من نفاه، ومنهم من توقف، فلم يحكم فيه بإثبات ولا نفي، وهذه طريقة محققيهم كالرازي والآمدي وغيرهما»[3].

---

(١) المعالم في أصول الدين(ص٦٩).

(٢) أبكار الأفكار(١/٤٣٩).

(٣) شرح الأصبهانية(ص٣٤).

فالآمدي مثلاً يقول عن صفة الوجه: ((وكونه زائداً على ذاته وما له من الصفات لا بمعنى الجارحة، وأنه وجه لا كوجوهنا، كما أن ذاته لا كذواتنا، كما هو مذهب الشيخ في أحد قوليه، ومذهب السلف، وإن كان ممكناً، إلاَّ أن الجزم بذلك يستدعي دليلاً قاطعاً؛ ضرورة كونه صفة للرب تعالى، ولا وجود للقاطع))(١).

ويقول أيضاً عن صفة اليدين: ((وأمَّا إثبات اليدين بالمعنى الذي أراده الشيخ أبو الحسن الأشعري فيستدعي دليلاً قاطعاً لما سبق في الوجه، ولا قاطع))(٢).

---

(١) المصدر السابق(١/٤٥١).

(٢) المصدر السابق(١/٤٥٤).

الرد والمناقشة

سبق الإشارة قريباً أنه قد تقدم في مبحث «اختلاف الأشاعرة في حكم تأويل الصفات» بيان بطلان مذهب التأويل الذي سلكه هؤلاء في الصفات، وذلك من عدة أوجه على وجه العموم، وهذا يبطل مذهبهم من أصله، وأما في هذا المبحث فسأبين -إن شاء الله تعالى- بطلان مذهبهم في تأويلهم لبعض الصفات الخبرية الذاتية المشهورة، كـ: الوجه، واليدين، والعينين، وسأعتمد على نقل أقوال أئمتهم الذين أبطلوا تأويلها؛ لأن في ذلك أبلغ الحجة على أتباعهم، وستكون المناقشة والرد عليهم من عدة أوجه:

- **الوجه الأول**: وهو في إبطال مذهب متقدمي الأشاعرة الذين تأولوا الصفات الخبرية الذاتية التي زعموا أنها جاءت من طريق أحاديث الآحاد، كالساق، والأصابع، والقدم، والرجل، والقبضة، واليمين، فكانوا بذلك كالمرقاة لمن جاء بعدهم من متأخريهم، الذين أوجبوا تأويل الصفات الخبرية الذاتية الواردة في القرآن والسنة، فيقال:

أولاً: تفريقهم بين الصفات الذاتية الواردة في القرآن والسنة المتواترة، كالوجه، واليدين، والعينين، وأمثالهم، وبين الصفات الواردة فيما دون السنة المتواترة الصحيحة تفريق بلا مفرق، بل هو تفريق بين المتماثلات، وليس معهم دليل على هذا التفريق، وما ادعوه من أن أحاديث الآحاد لا تفيد القطع، فهذا باطل مردود عليهم، وقد تقدم إبطال هذه الدعوى تحت الكلام على «اختلافهم في حكم تأويل الصفات».

ثم لا يُسلَّم لهم أن كل ما ورد في هذا الباب فطريقه أحاديث الآحاد، بل منها ما ورد في أحاديث صحيحة مشهورة متفق على صحتها، كأحاديث القبضة، والأصابع، والقدم، والرجل، وأمثالها، وهي فوق أحاديث الآحاد برُتبٍ، وإن لم تبلغ مبلغ التواتر، ويكفي أنها من الصحيح المتفق على صحته، والأمة مجمعة على تلقي أحاديث الصحيحين بالقبول.

فعلى سبيل المثال: حديث ثبوت «القدم» و«الرجل» هو حديث صحيح متفق على صحته رواه البخاري ومسلم[1].

وحديث «الأصابع» كذلك، قد ورد من عدة طرق، وهو حديث صحيح متفق على صحته رواه البخاري ومسلم[2].

وإنك لتعجب كل العجب من صنيع هؤلاء المتكلمين المنتسبين لأهل الحديث والفقه، يعمدون إلى مثل هذه الأحاديث الصحيحة الثابتة، فيشككون في ثبوتها، أو يطعنون في رواتها، حتى يسلم لهم مذهبهم الفاسد الذي سلكوه، وهذه طريقة غير مرضية عند أهل العلم.

فأبو سليمان الخطابي المتكلم الأشعري -وهو بالمكانة التي لا تنكر في علم الحديث والفقه- يزعم أن الأصابع لم تثبت في شيء من الكتاب، أو السنة الصحيحة المقطوع بها، فيقول -عفا الله عنه-: «وذكر الأصابع لم يوجد في شيء من الكتاب ولا من السنة، التي شرطها في الثبوت ما وصفناه»[3].

وهذا ظاهر البطلان، وقد تعقبه أبو عبد الله القرطبي -وهو من أتباعه-: فقال: «وقال غيره: ذلك ثابت صحيح في السنة، لكن الواجب في هذا أن تمر كما جاءت، من غير أن يقال فيها: إن معناها النعم، ولا أن يقال: إصبع ولا أصابع كأصابعنا، ولا كأيدينا، ولا قبضة كقبضتنا»[4].

---

(١) أخرجه البخاري من عدة طرق: برقم(٤٨٤٨، ٤٨٤٩، ٤٨٥٠) وغيرها من المواضع، وأخرجه مسلم من عدة طرق برقم(٢٨٤٦) وغيرها.

(٢) أخرجه البخاري برقم(٤٨١١)، وبرقم(٧٤١٤، ٧٤١٥) وغيرها من المواضع، وأخرجه مسلم برقم(٢٧٨٦) من عدة طرق.

(٣) أعلام الحديث للخطابي(١٨٩٩/٣).

(٤) الأسنى للقرطبي(٣٥/٢) -دار الصحابة-.

ولم يكتف الخطابي بذلك، بل زعم أن ما ورد في الحديث من تعجب النبي ﷺ وتصديقه لقول الحبر اليهودي كان على قدر ما فهم الراوي؛ وهو ظن وحسبان منه؛ أي أن راوي الحديث قد فهم خلاف الواقع، الذي هو الغضب والإنكار مما قاله الحبر.

فقال -غفر الله له-: ((وقول من قال من الرواة: «تصديقا لقول الحبر» ظن وحسبان والأمر فيه ضعيف))[1].

وهذا الزعم الباطل قد رده عليه أئمة أصحابه؛ فقال ابن حجر: ((قال ابن التين: تكلَّفَ الخطابي في تأويل الإصبع، حتَّى جعل ضحكه ﷺ تعجباً وإنكاراً لما قال الحبر، وردَّ ما وقع في الرواية الأخرى: «فضحك ﷺ تعجباً وتصديقاً» بأنه على قدر ما فهم الراوي))[2].

فهذه الطريقة التي سلكها الخطابي وتبعه على ذلك من تبعه من المعظمين له تقتضي الطعن على ثقات رواة الأخبار، ورد الأخبار الثابتة، وهذا مسلك غير مرضي، ولو كان الأمر على خلاف ما فهمه الراوي بالظن والحسبان للزم منه تقرير النبي ﷺ على الباطل، وسكوته عن الإنكار، وحاشاه من ذلك، وقد أجلَّ الله تعالى نبيه ﷺ عن يوصف ربه بحضرته بما ليس هو من صفاته، فيجعل بدل الإنكار والغضب على الواصف ضحكاً، بل لا يصف النبي ﷺ بهذا الوصف من لا يؤمن بنبوته[3].

فهذا مثال واحد فقط، وهناك أمثلة أخرى من جنس ما سبق، وليس الغريب أن يسلك هذا المسلك من ليس معدودا في أهل الحديث والفقه، كمتأخرة الأشاعرة، الذين لا خبرة لهم بالحديث وأقوال الصحابة، بل الغريب أنه يسلكه أئمة مشهورين بالحديث والفقه، كأبي سليمان الخطابي، وابن فورك، وغيرهما ممن سار على طريقتهما، والله المستعان.

---

(١) أعلام الحديث للخطابي(٣/١٩٠٠).

(٢) فتح الباري لا بن حجر(١٣/٣٩٨).

(٣) انظر: المصدر نفسه(١٣/٣٩٩).

ثانياً: إن قالوا: نحن نسلم بصحتها وشهرتها، لكن القول بها مما يؤدي إلى التشبيه والتجسيم والتركيب والتبعيض، والله تعالى منزه عن ذلك وأمثاله، وهذه من حججهم المشهورة كما صرحوا بذلك، وهي أصل ضلالهم وانحرافهم في هذا الباب العظيم؟.

وذلك مثل قول الخطابي: «وما لم يكن له في الكتاب ذكر، ولا في التواتر أصل، ولا له بمعاني الكتاب تعلق، وكان مجيئه من طريق هؤلاء وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه؛ فإنَّا نتأوله على معنى يحتمله الكلام، ويزول معه معنى التشبيه، وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم، والرجل، والساق، وبين اليد، والوجه، و العين»[1].

فالجواب: أن الباب في هذه الصفات وأمثالها واحد، فإن توهمتم أن إثباتها يفضي إلى التشبيه والتجسيم، فكذلك القول في باقي الصفات التي أثبتموها: كالوجه، واليدين، والعينين، ونحوها فإن أثبتم هذه مع نفي توهم تلك المعاني، فكذلك القول في سائر الصفات الأخرى، كالقدم، والرجل، والأصابع، والساق، فالقول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وهذا إلزام لا محيد لهم عنه، وممن ألزمهم بهذا أصحابهم المتأولة المتأخرون، كأبي المعالي الجويني وأتباعه.

يقول ابن تيمية: «وأما التناقض في العقل: فإنه ما من أحد يثبت شيئاً وينفي شيئاً؛ لكونه مستلزماً للتجسيم، إلاَّ أمكن النافي أن يقول له فيما أثبته نظير ما قاله فيما نفاه، وهذه عادة الطوائف بعضها مع بعض....

وقال معتزلة الصفاتية الذين ينفون الصفات الخبرية كصاحب «الإرشاد» وأتباعه لأئمتهم كأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن مجاهد، والقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق

(١) أعلام الحديث للخطابي(١٩١١/٣)، ونقله البيهقي في كتابه الأسماء والصفات(١٩٤/٢-١٩٥) كالمقرر له.

الإسفرائيني، وأبي بكر بن فورك، وأبي القاسم القشيري وغيرهم: واليد لا تعقل إلا أبعاض الجسم، فإذا أثبتموها وقلتم ليست أبعاضاً، كان هذا غير معقول»[1].

والعجيب من هؤلاء أنهم يدعون الوقوف على الكتاب والسنة، وعدم تجاوزهما، ثم هم يخالفون هذه الدعوى، فينفون ما أثبتته النصوص، وينفون ما لم تنفه النصوص، وهذا عين التناقض والاضطراب.

يقول ابن تيمية -مخاطبا الخطابي وأصحابه-: «قوله -يعني الخطابي-: سبيل هؤلاء أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب الله، أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس.

فيقولون له: لو وفيَّت أنت ومن اتبعته باتِّباع هذه السبيل، لم تحوجنا نحن وأئمتنا إلى نفي بدعكم، بل تركتم موجب الكتاب والسنة في النفي والإثبات:

أمَّا في النفي: فنفيتم عن الله تعالى أشياء لم ينطق بها كتاب ولا سنة، ولا إمام من أئمة المسلمين، بل والعقل لا يقضي بذلك عند التحقيق، وقلتم: إن العقل نفاها، فخالفتم الشريعة بالبدعة والمناقضة المعنوية، وخالفتم العقول الصريحة....-إلى أن قال-:

وأمَّا في الإثبات: فإن الله تعالى وصف نفسه بصفات، ووصفه رسوله بصفات، فكنتم أنتم الذين تزعمون أنكم من أهل السنة والحديث -دع الجهمية والمعتزلة-:

- تارة تنفونها، وتحرفون نصوصها.
- أو تجعلونها لا تعلم إلا أماني.

وهذان مما عاب الله تعالى به أهل الكتاب قبلنا.

- وتارة تقرونها إقراراً تنفون معه ما أثبتته النصوص من أن يكون النصوص نفته، وتاركين من المعاني التي دلت عليه، ما لا ريب في دلالتها عليه.
- مع ما في جمعهم بين الأمور المتناقضة؛ من مخالفة صريح المعقول.

---

(١) الصفدية(١/٣٣-٣٥).

فأنت وأئمتكم في هذا تقولون: إنكم تثبتون: إمَّا إن تثبتوا ما تنفونه، فتجمعوا بين النفي والإثبات، وإمَّا أن تثبتوا ما لا حقيقة له في الخارج ولا في النفس، وهذا الكلام تقوله النفاة والمثبتة لهؤلاء؛ كمثل الأشعري، والخطابي، والقاضي أبي يعلى، وغيرهم من الطوائف))[(١)].

فالذي يتلخص من طريقة هؤلاء هو ظهور تناقضهم واضطرابهم؛ إذ لم يلتزموا أصولهم التي أصلوها في هذا الباب العظيم، سواءً في النفي أو في الإثبات، ولهذا كان سائر الطوائف من النفاة والمثبتة ينسبونهم إلى التناقض، والجمع بين المتناقضات.

يقول ابن تيمية: ((وفي كلامه –يعني أبا يعلى الفرَّاء– من التناقض من جنس ما يوجد في كلام الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي المعالي الجويني، وأمثالهم ممن يوافق النفاة على نفيهم، ويشارك أهل الإثبات على وجه، يقول الجمهور: إنه جمع بين النقيضين))[(٢)].

وقد ألزم الجويني أئمته المتقدمين المثبتين للصفات الخبرية الذاتية أن يتأولوا هذه الصفات، كما تأولوا الصفات الفعلية اتفاقاً، فقال: ((ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء، والمجيء، والنزول، والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكر))[(٣)].

- **الوجه الثاني**: وهو في إبطال مذهب متأخري الأشاعرة الذين تأولوا الصفات الخبرية الذاتية، الواردة في القرآن الكريم، كـــ: الوجه، واليدين، والعينين، والتي اتفق أئمتهم المتقدمون على ثبوتها، وإبطال تأويلها، والرد على المتأولة المعطلة النفاة.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(٣/٤٤-٤٧).

(٢) درء التعارض(٥/٢٣٨).

(٣) الإرشاد(ص١٥٧-١٥٨).

أولا: صفة ((**اليدين**)): تأولوا اليدين الواردة في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[1] بعدة تأويلات منها: النعمة، والقدرة، وهذه من أشهر تأويلاتهم الفاسدة، التي وافقوا فيها الجهمية والمعتزلة.

وقد أبطلها أئمتهم من عدة أوجه[2]: **أحدهما**: حمل اليدين على النعمة والقدرة في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ لا يصح؛ لأنه ليس لتخصيص التثنية في نعم الله تعالى، ولا في قدرته معنى صحيح؛ لأن نعم الله تعالى أكثر من أن تحصى، وقدرته واحدة بالاتفاق.

الثاني: في حملها على النعمة أو القدرة إزالة لمعنى التفضيل والتخصيص في خلق آدم عليه السلام على إبليس الرجيم؛ لاشتراكهما في النعمة والقدرة، فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه؛ لبطلان معنى التخصيص.

الثالث: لا يجوز في لغة العرب أن يقال: فعلت هذا بيدي، أو رفعت الشيء بيدي، أو وضعته بيدي، ونحو ذلك، والمقصود به نعمتي، فهذا مما لا يقوله عربي فصيح.

يقول أبو الحسن الأشعري: ((وليس يجوز في لسان العرب، ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا بيدي ويعني به النعمة، وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوما في كلامها، ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل: فعلت بيدي ويعني النعمة، فبطل أن يكون معنى قوله عز وجل: ﴿بِيَدَيَّ ﴾ النعمة))[3].

---

(١) سورة ص الآية(٧٥).

(٢) انظر: الإبانة للأشعري (ص١٠٦-١١٢)، وتمهيد الأوائل للباقلاني(ص٢٩٦)، ومشكل الحديث لابن فورك(ص ٤٩)، وأصول الدين للبغدادي (ص ١٣١)، والأسماء والصفات للبيهقي(٢/١٢٦)، والاعتقاد له(ص٨٧)، وأبكار الأفكار للآمدي(١/٤٥٤).

(٣) الإبانة(ص١٠٧).

وقد أجاب المتأولة عما سبق بجوابين[1]:

أحدهما: وهو أن العقول قاضية بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، ووجه تخصيص آدم بذلك أنه خلقه بقدرته لا على مثال سبق، ولا من نطفة، ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام، وقالوا: قد يعبر باليدين عن القدرة، ولا امتناع في اللغة بالتعبير عن التثنية عن الواحد.

الثاني: جائز أن تكون فائدة التخصيص التشريف والتكريم، ونظائر ذلك في كتاب الله تعالى كثيرة؛ كإضافة الكعبة لنفسه، وإضافة المؤمنين بصفة العبودية لنفسه، ومثله روح عيسى عليه السلام فقد أضافها إلى نفسه، ونحو ذلك.

والجواب عن الأول: لم ينازع أحد أن جميع الخلق مخلوق بقدرته، لكن اللفظ الوارد في الآية لا يحتمله مطلقاً؛ إذ جاء بلفظ التثنية، ومما هو متفق عليه أن القدرة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد؛ إذ لا أصل له في لغة العرب.

يقول ابن تيمية: «لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة، ولا في القدرة؛ لأن من لغة العرب استعمال الواحد في الجمع كقوله: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِى خُسۡرٍ ﴾[2]، ولفظ الجمع في الواحد كقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ ﴾[3]، ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: ﴿ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا ﴾[4]، أمَّا استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأن هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقول: عندي رجل: ويعني رجلين، ولا عندي رجلان: ويعني به الجنس؛ لأن اسم الواحد

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص١٣٠)، والإشارة للشيرازي(ص١٦٣)، والإرشاد للجويني(١٥٦)، وأبكار الأفكار للآمدي(٤٥٥/١)، والمواقف للإيجي(ص٢٩٨).

(٢) سورة العصر الآية(٢).

(٣) سورة آل عمران الآية(١٧٣).

(٤) سورة التحريم الآية(٤).

يدل على الجنس، والجنس فيه شياع، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس، والجنس يحصل بالواحد»[1].

وأما الجواب عن الثاني: فالإضافة لا تكون تشريفاً حتَّى يكون في المضاف معنىً أفرده به عن غيره، فلو لم يكن في الناقة، والبيت من الآيات البيِّنات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة، والأمر هنا كذلك، فإضافة خلق آدم عليه السلام أنه خلقه بيده يوجب أن يكون خلقه بيده: أنه قد فعله بيده، وخلق هؤلاء بقوله: كن فيكون[2].

فالتشريف بالنسبة إذا تجردت عن إضافة إلى صفة اقتضى مجرد التشريف، فأمَّا النسبة إذا اقترنت بذكر صفة أوجب ذلك إثبات الصفة، التي لولاها ما تمت النسبة، فلما كان ذكر التخصيص مضافاً إلى صفة، وجب إثبات تلك الصفة، وهذا لا شك فيه ولا مرية، وبهذا يبعد ما ذكروه[3].

ثانياً: صفة «الوجه»: تأول متأخرو الأشاعرة -كما سبق ذكره- «الوجه» الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾[4] بالذات، أو بالرب نفسه -سبحانه وتعالى- وقالوا: هو صلة زائدة؛ لأن البقاء ليس مختصاً بالوجه بعد فناء المخلوقات، فالله سبحانه وتعالى باق بصفاته الواجبة.

والجواب من ثلاثة أوجه: أحدهما: أن تأويل الوجه بالذات لا أصل له في لغة العرب، ومن ادعى أن ذلك منها فهو جاهل بلغة العرب التي نزل القرآن بها، وقد صرح بذلك ابن فورك -وهو من أئمة المتأولين-.

---

(١) مجموع الفتاوى(٦/٣٦٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٦/٥٦٩).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية(١/٢٦٧).

(٤) سورة الرحمن الآية(٢٧).

يقول ابن فورك: «وإذا لم نجد في اللغة استعمال معنى الوجه على معنى الذات على الحقيقة في موضع، وقد ورد إطلاق الكتاب والسنة بذلك، لم يكن لما ذهبت إليه المعتزلة وجه، ووجب أن يحمل الأمر فيه على ما قلنا: إنه وجه صفة، ولا يقال هو الذات ولا غيرها»(١).

وقال أيضاً: «فإن قال قائل: فإنه لا يعقل وجه إلا جارحة، أو بعض، أو نفس الشيء؟. قيل: في هذا جوابان:

أحدهما: أنه إثبات وجه يخالف معقول الشاهد، كما أن إثبات من أضيف له الوجه إثبات موجود يخالف معقول الشاهد.

والثاني: أن الوجه على الحقيقة لا يكون نفس الشيء؛ لما بيَّنا أن ذلك لا يوجد في اللغة حقيقة»(٢).

فتأويل الوجه بالذات إذاً لا أصل له في لغة العرب، كما صرح بذلك ابن فورك، بل ولا يعرف هذا التأويل في لغة من لغات الأمم، يقول الإمام ابن القيِّم -من أوجه الرد على المعطلة-: «الثامن: أنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه»(٣).

ثمَّ إن الوجه الأول الذي ذكره ابن فورك هو نافع جدا في الرد عليهم جميعا؛ إذ مدلوله أن إثبات الصفات الخبرية القائمة بذات الرب تعالى لا تماثل صفات المخلوقين، كما أن ذاته لا تشبه ذوات المخلوقين، فإثبات صفة الوجه لله عَزَّ وَجَلَّ هو إثبات يليق به سبحانه وتعالى ولا يماثل وجوه خلقه، كما أن ذاته سبحانه وتعالى لا تماثل ذوات المخلوقين.

---

(١) تأويل مشكل الحديث(ص٢٠٨).

(٢) المصدر نفسه(ص٢٠٨).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة(٣/٩٩٦).

الثاني: هو أن الله سبحانه وتعالى أضاف الوجه إلى الذات، وأضاف وصف البقاء إلى الوجه، وعبر بـــ: ((ذو)) لأنه نعت للوجه وليس للذات، ولو كان الوصف للذات لقال ((ذي))، كما في قوله تعالى: ﴿ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾[1].

وهذا الوجه قد اعترض به البيهقي على أصحابه الأشاعرة متأولة الوجه، فقال: ((وهذه صفات طريق إثباتها السمع فنثبتها -يعني صفة الوجه، واليدين، والعين-؛ لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها، قال تبارك وتعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾[2]، فأضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﴿ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾، ولو كان ذكر الوجه صلة، و لم يكن للذات صفة لقال: ﴿ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ فلمَّا قال: ﴿ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ علمنا أنه نعت للوجه، وهذه صفة للذات))[3].

الثالث: أن هذا التأويل قد ذهب إليه المعتزلة، الذين يدعون خصومتهم ومنازعتهم، ويلزم عليه لوازم فاسدة، وهو خلاف المشهور عند متقدمي الأشاعرة، الذين يدعون الانتساب إليهم، وقد صرح بذلك ابن فورك الأشعري نفسه، وهذا حجة عليهم.

يقول ابن فورك: ((اعلم أن إطلاق وصف الله جل وعز بأن له وجهاً، قد ورد به نص الكتاب والسنة، وذلك من الصفات التي لا طريق إلى إثباتها إلا من جهة النقل، ولو لم يرد بذلك خبر، لم يجز إطلاقه؛ إذ لا دلالة من جهة العقول تقتضي ذلك وتوجبه.

وذهبت المعتزلة في تأويل ذلك إلى أن معناه: أنه هو، وأن وجه الشيء قد يكون نفسه، وتأولوا قوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾[4]؛ أي فثمَّ الله، وأن وجه الله هو: الله، وشبهوا ذلك بقولهم: هذا وجه الطريق، ووجه الحائط، ووجه الأمر.

---

(١) سورة الرحمن الآية(٧٨).

(٢) سورة الرحمن الآية(٢٧).

(٣) الاعتقاد للبيهقي(٨٧) -طبعة إدارة البحوث-.

(٤) سورة البقرة الآية(١١٥).

وهذا عندنا خطأ؛ لأن القول به يؤدي إلى القول بأن الله ﷻ وجهٌ، وأنه يجوز أن يدعى به، فيقال: يا وجه الله، وقد أجمعت الأمة على المنع من ذلك، وذهب أصحابنا إلى أن الله ﷻ ذو وجه، وأن الوجه صفة من صفاته القائمة به))[1].

ثالثاً: صفة ((**العينين**)): تأول الأشاعرة -كما سبق ذكره- صفة ((العينين)) بعدة تأويلات، كتأويلهم لها: بالحفظ، والكلاءة، والرعاية، وهذه التأويلات قد ظهرت قديما، وكان الذي أظهرها ابن فورك كما في كتابه «تأويل مشكل الحديث»، ثم تتابع عليها الأشاعرة من بعده، وهي من تأويلات الجهمية والمعتزلة.

وقد نقل الجويني في تأويل ((العينين)) تأويلين غريبين:

- أحدهما: وهو أن المراد بالأعين في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[2]، هي الأعين التي انفجرت من الأرض؛ فقال: ((وقيل المراد بالأعين في هذه الآية: الأعين التي انفجرت من الأرض، وأضيفت إلى الله تعالى ملكاً، وهذا غير بعيد))[3].

وهذا التأويل لا يُعلم من أين أخذه الجويني، وما هو مصدره، وقد ذكره أيضا المتولي الشافعي[4]، وهو من أغرب التأويلات وأفسدها على الإطلاق، وقد استبعده التفتازاني فقال: ((وقيل المراد الأعين التي انفجرت من الأرض، وهو بعيد))[5].

- الثاني: وهو أن المراد بالأعين هي أعين عباده؛ فقال: ((وذهب بعض الناس إلى أن المعنى بقوله: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾؛ أي بالأعين من عبادنا، المبتغين للنجاة من الهلكة))[6].

---

(١) تأويل مشكل الحديث(ص٢٠٦-٢٠٧).

(٢) سورة القمر الآية(١٤).

(٣) الإرشاد(ص١٥٧).

(٤) انظر: الغنية(ص١١٤).

(٥) شرح المقاصد(٤/١٧٥).

(٦) الشامل(ص٥٥٧).

وهذا أيضاً من أفسد التأويلات، فالآية لا تحتمله بوجه من الوجوه إطلاقاً، وهو نفي محض لصفة العينين، وجرأة على كتاب الله تعالى، وكذب ظاهرٌ على القرآن، وعلى لغة العرب.

وأئمة الجويني المتقدمين يستدلون بهذه الآية ونظائرها على ثبوت العينين لله تعالى -كما سبق النقل عنهم-، ولم يستشكل أحدهم ورود العين بالجمع؛ لأن المعلوم من لغة العرب أن الجمع قد يقوم مقام الاثنين ويكون المراد به التعظيم، وهذا المعنى قد ذكره أئمة الأشاعرة، كمثل البيهقي حيث يقول: ((وقد يكون ذلك من صفات الذات، وتكون صفة واحدة، والجمع فيها على التعظيم))[1].

هذا وقد ادَّعى الجويني الاتفاق على أن الآية التي وردت بإثبات العين لله تعالى، هي مزالة عن ظاهرها؛ فقال: ((فأمَّا الآية المشتملة على ذكر العينين فمزالة الظاهر بالاتفاق))[2].

وهذا الاتفاق المدعى هنا هو اتفاق أصحابه المتبعين للجهمية والمعتزلة، وأما أئمتهم المتبوعين فالاتفاق عندهم واقع في ثبوت مثل هذه الصفات الخبرية الذاتية، ولا خلاف بينهم في ذلك، وقد حكى عنهم الاتفاق غير واحد منهم ومن غيرهم من أهل العلم.

يقول ابن تيمية: ((وأما الأشعري نفسه وأئمة أصحابه فلم يختلف قولهم في إثبات الصفات الخبرية، وفي الرد على من يتأولها))[3].

الوجه الثالث: وهو خاص بمذهب التوقف، وهذا المذهب حقيقته: النفي -وإن كان في ظاهره هو الإنكار على نفاتها ومتأوليها-؛ لأنهم زعموا أن الدليل السمعي لم يدل على ثبوتها، وهو قد نص عليها ودل عليها في مواضع لا تحصى إلا بتكلفة، فالأصل الذي بنوا عليه هذا المذهب هو أصل فاسد: وهو أن الأدلة السمعية لا تفيد القطع واليقين، وليست هي طريقا لإثبات الصفات، ولهذا عدَّهم ابن تيمية من النفاة.

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي(١١٦/٢).

(٢) الإرشاد(ص١٥٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠٢/١٢).

يقول ابن تيمية: «وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات موافقة للمعتزلة والجهمية، ثمَّ لهم قولان: أحدهما: تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي، كما ذكره في «الإرشاد».

والثاني: تفويض معانيها إلى الرب، وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في «الرسالة النِّظامية» وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب.

ثمَّ هؤلاء منهم من ينفيها ويقول: إن العقل الصريح نفى هذه الصفات، ومنهم من يقف ويقول: ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي لا على إثباتها، ولا على نفيها، وهي طريقة الرازي والآمدي»[1].

فالتوقف إذاً في ثبوت هذه الصفات لا معنى له، وإن كانت القاعدة التي ذكروها في هذا الباب وهي: أن ما لم يقم دليل على ثبوته لا يجوز نفيه ولا إثباته، وعدم الدليل المعين لا يلزم منه عدم المدلول: قاعدة صحيحة، وهي حجة على متأخري الأشاعرة الذين نفوا الصفات الخبرية بحجة أن الدليل العقلي لم يدل عليها.

يقول ابن تيمية: «والرازي من أقول الناس بذلك، صرَّح في غير موضع من كتبه «كالمحصل»، و«التفسير» وغيرهما، بأنه لا يجوز نفي ما لا يعلم ثبوته من الصفات، وأن الظاهريين من أصحابه ينفون ما لم يقم دليل على ثبوته وردِّ ذلك، فإن ما لم يقم دليل بثبوته وعدمه لا يجوز نفيه ولا إثباته، وصرح بأن هذه الصفات الخبرية كالوجه واليد، التي أثبتها الأشعري، وغيره من أصحابه، إنما لم يثبتها لعدم دليل ثبوتها لا لدليل عدمها، وزعم أن أدلة الشرع لا تثبتها فلا يجوز إثباتها، وأمَّا ثبوت صفات في نفس الأمر لم نعلمها فإنه لا ينفي ذلك، ويخطئ من ينفيه... -والأصل في هذه المسألة- أنه لا يجوز النفي إلاَّ بدليل كالإثبات، فكيف ينفي بلا دليل ما دل عليه دليل؛ إمَّا قطعي، وإمَّا ظاهري؟! بل كيف يقال: ما لم يقم دليل قطعي على ثبوته من الصفات يجب نفيه، أو

(١) درء التعارض(٥/٢٤٩)، وانظر: شرح الأصبهانية له أيضا(ص٣٤).

يجب القطع بنفيه، ثمَّ يقال في القطعي: إنه ليس بقطعي! فهذه المقدمات الفاسدة هي وسائل الجهل والتعطيل وتكذيب المرسلين، وإنما اعتمد على ذلك أبو المعالي لمَّا خالف أئمته في إثبات صفة اليد، وغيرها»[1].

وهؤلاء القوم مع أنهم اختاروا طريقة التوقف، إلا أنهم ساعدوا أصحابهم المتأولة في تأويل الصفات الخبرية الذاتية والفعلية، فهذا الرازي إمامهم المقدم يصنف لهم كتاباً مفردا في ذلك وهو «تأسيس التقديس»، فضمنه الرد على مثبتي الصفات الخبرية، واستقصى فيه حجج الجهمية السمعية والعقلية، وتأول فيه الآيات والأحاديث، وذكر فيه ما ذكره من حجج مخالفيه، وأجاب عنها بما أمكنه من الجوابات، فكان العمدة عندهم في هذا الباب.
وكذلك الآمدي ذكر كثيراً من تأويلاتهم الفاسدة في كتابه «أبكار الأفكار»، فقررها وحررها، سالكا بذلك طريقة ابن فورك، والجويني، والرازي وغيرهم، فكلهم إذاً شركاء في النفي والتعطيل، وإن اختلفت مناهجهم وطرقهم في ذلك.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(١/٣٣٣).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور اختلاف الأشاعرة في ثبوت الصفات الخبرية الذاتية، فمتقدموهم على ثبوتها في الجملة، مع تناقض واضطراب كثير منهم، ونفيهم لكثير من الصفات الخبرية الذاتية الواردة في القرآن والسنة الصحيحة، ومع استعمالهم للألفاظ المجملة، والتي تحمل معان فاسدة.

ومتأخرة الأشاعرة على نفيها، وتعطيل نصوصها، وتأويلها كتأويل الجهمية، أو تفويضها كتفويض أهل التجهيل والتضليل، أو التوقف في إثباتها ونفيها؛ بناء على أصول فاسدة، وقواعد في الدين محدثة، وهذا مما يدلنا دلالة واضحة على بطلان مذهب متأخري الأشاعرة وفساده؛ وعلى وجود الفرق بين متقدميهم ومتأخريهم في هذه المسألة؛ إذ متقدمو الأشاعرة هم أقرب إلى الحق من متأخريهم، ومتأخروهم أقرب إلى الجهمية والمعتزلة من متقدميهم، وفي ذلك عبرة لكل معتبر ممن وثق بهذا المذهب، وأحسن بأصحابه الظن، وسلك طريقتهم، وترك طريقة السلف الصالح.

ثانيا: ومما يستفاد من هذه الدراسة أن شيوخ الأشاعرة الأوائل الذين سلكوا مسلك الجهمية في تأويل كثير من الصفات الخبرية الذاتية التي زعموا أن ظاهرها يوهم التشبيه والتجسيم، أو أنها لم ترد في السنة المقطوع بها، كانوا كالمرقاة لمتأخريهم الذين سلطوا التأويل على الصفات الخبرية الذاتية كلها، ولم يفرقوا بين ما ورد في القرآن والسنة المتواترة، أو ما دونها، وهذا كما ذكر سابقاً: أن البدع تكون في أولها شبراً، ثمَّ تكثر في الأتباع حتى تصير أذرعاً وأميالاً وفراسخ، وهذا من شؤم البدع نسأل السلامة والعافية.

ثالثاً: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة أن متأخرة الأشاعرة كثيرا ما يذكرون أن أصحابهم هم أهل الحق، ومن سواهم هم أهل الباطل، ثم تجدهم يخالفون أئمتهم ويخطئونهم كما في مسألة الصفات الخبرية الذاتية، مع أن أئمتهم هم أقرب إلى الحق منهم، فكيف سوغوا لأنفسهم مخالفة من شهدوا لهم بأنهم من أهل الحق، بل كيف سوغوا لأنفسهم مخالفة مذهب السلف الصالح، إن لم يكن هذا عين التناقض والاضطراب.

يقول ابن تيمية: ((ثمَّ هو -يعني الجويني- يذكر أئمته الذين جعلهم أهل الحق، ثمَّ يخالفهم ويخطئهم، كما صنع في مسألة الصفات الخبرية وغيرها، مع أنهم فيها أقرب إلى الحق منهم، فكيف يسوغ لهم أن يخالفوا من شهد لهم بأنهم أهل الحق، فيما اختلف فيه الناس من أصول الدين))(١).

رابعاً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة فائدة عظيمة النفع، وهي أن السلامة كل السلامة في سلوك طريقة السلف الصالح، والالتزام بالكتاب والسنة في هذا الباب العظيم، فيثبت لله تعالى الصفات الخبرية الذاتية الواردة في القرآن والسنة الصحيحة، المتواتر منها وما دون المتواتر، مع نفي التشبيه والتمثيل، والبعد عن التحريف والتعطيل، وهذه هي الطريقة الوسطى في هذا الباب.

يقول الخطيب البغدادي: ((أمَّا الكلام في الصفات: فإن ما روي منها في السنن الصحاح مذهب السلف إثباتها، وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، والقصد إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والمقصر))(٢).

---

(١) التسعينية لابن تيمية(٣/٩٠٤).

(٢) رسالة الخطيب في الكلام على الصفات(ص١٩).

المبحث الخامس

اختلاف الأشاعرة في رؤية الله تعالى، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

تعتبر هذه المسألة من أجل المسائل وأعظمها، ووجه تعلق رؤية الله تعالى يوم القيامة بباب الصفات، تظهر من كون إثباتها هو إثبات لموجود، وهو الرب سبحانه وتعالى، وأنه يُرى، ويتفرع عليه كونه متصف بالصفات، وأنه فوق العرش، عالٍ على خلقه سبحانه وتعالى؛ لأن كل موجود فلا بد أن يتصف بصفات لائقة به، ومن ليس بموجود فلا صفة له، ولهذا كان النفاة لرؤيته تعالى يوم القيامة هم من جملة المعطلة الجهمية.

يقول ابن تيمية: «كلام السلف والأئمة كثير في مسألة الرؤية، وتقرير وجودها بالسمع، وتقرير جوازها بالعقل، وتقرير أن نفي جوازها مستلزم للتعطيل، وقد نبَّه السلف، ومتكلمة الصفاتية على ما هو معلوم بالمعقول أنه من قال: إنه لا يمكن رؤيته، فقد لزمه أن يعطله، ويجعله معدوماً؛ لأنه إذا كان موجوداً جازت رؤيته»(١).

ولما كان الأشاعرة من جملة المثبتة للرؤية –وذلك فيما يظهر للناس–، مع دعواهم منازعة أولئك النفاة، وكانوا مع ذلك قد سلَّموا للنفاة بعض الأصول الفاسدة، التي بنوا عليها مذهبهم في نفي الصفات؛ كنفي الجسمية عن الله تعالى، وأن الله تعالى ليس بجسم، فقد تناقضوا واختلفوا في رؤيته تعالى يوم القيامة، فأطلق جمهور الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين من أن الله ﷻ يُرى يوم القيامة، ويراه المؤمنين في الجنَّة، لكن اختلفوا في حقيقة هذه الرؤية وماهيتها، كما اختلفوا في أدلتهم العقلية الدالة على ثبوت هذه الرؤية، ولذا سيكون الكلام على اختلافهم في الرؤية تحت مقصدين:

المقصد الأول

اختلاف الأشاعرة في حقيقة الرؤية

المقصد الثاني

اختلافهم الأشاعرة في دليل الرؤية

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(٢/٤٢٨).

المقصد الأول

اختلاف الأشاعرة في حقيقة الرؤية

اتفقت كلمة الأشعرية على إطلاق القول بأن الله تعالى يُرى يوم القيامة، ويراه المؤمنون في الجنَّة، لكن اختلفوا في حقيقة هذه الرؤية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو أن الله تعالى يُرى يوم القيامة بالأبصار؛ أي يراه المؤمنون بأعينهم التي في وجوههم، وأقر بعضهم بأنه يتجلى لعباده، ويرفع الحجب ويكشفها ليراه الناس، لكن يقولون مع ذلك: يُرى لا في جهة؛ أي يُرى لا أمام، ولا خلف، ولا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال، وهذا بناء على نفي الجسمية عن الله تعالى؛ لأن ما يرى مقابلة لا يكون إلا جسماً عندهم، والله تعالى منزه عن الجسمية، وهذا القول نصره جمهور الأشعرية المتقدمين الذين يثبتون علو الله تعالى وفوقيته، وتبعهم طوائف من متأخري الأشعرية، ممن ينفون علوه تعالى، واستواءه على عرشه.

يقول ابن فورك: «وكان لا يفرق -يعني أبا الحسن الأشعري- بين القول بأن الله تعالى يُرى بالبصر، ويُدرك بالبصر، ويقول: إن الإدراك المقرون بالبصر لا يكون إلا رؤية البصر، وكان يقول: إنه ينظر إليه بالنظر الذي في الأعين، وإن النظر المقرون بإلى مضافاً إلى الوجه بذلك لا يكون إلا رؤية البصر في اللغة»(1).

ويقول أبو بكر الباقلاني: «وأنه سبحانه يتجلى لعباده المؤمنين في المعاد، فيرونه بالأبصار، على ما نطق به القرآن في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(2)، وتأكيده كذلك بقوله في الكافرين: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾(3)، تخصيص منه برؤيته للمؤمنين، والتفرقة فيما بينهم وبين الكافرين، وعلى ما وردت به السنن الصحيحة عن رسول الله ﷺ»(4).

---

(1) مقالات أبي الحسن لابن فورك(ص81).

(2) سورة القيامة الآية(22-23).

(3) سورة المطففين الآية(15).

(4) الإنصاف(ص24).

ويقول أبو بكر ابن فورك: ((اعلم أن قوله: «ترون ربكم كما ترون القمر»[1] لم يقصد به إلا تحقيق رؤية العيان، لا تشبيه المرئي بالمرئي، بل تحصيل ذلك تشبيه الرؤية بالرؤية؛ حتى كأنه قال: «إن رؤيتكم لله تعالى يوم القيامة، كرؤيتكم القمر ليلة البدر»؛ أي كما أنكم لا تشكون ليلة البدر في رؤية القمر أنه هو البدر، ولا يتخالجكم فيه ريب وظن، كذلك ترون الله جل ذكره يوم القيامة معاينة، يحصل معها اليقين بأن ما ترونه هو المعبود الإله، الذي ليس كمثله شيء))[2].

ويقول الجويني: ((مذهب أهل الحق أن الله تعالى مرئي، ويجوز أن يراه الراؤون بالأبصار))[3].

ويقول أبو حامد الغزالي: ((الأصل التاسع: العلم بأنه تعالى، مع كونه متره عن الصورة والمقدار، مقدسا عن الجهات والأقطار، مرئي بالأعين والأبصار، في الدار الآخرة، دار القرار))[4].

وقول الغزالي: ((العلم بأنه تعالى، مع كونه متره عن الصورة والمقدار، مقدسا عن الجهات والأقطار)): فيه استعمال للألفاظ المجملة المبتدعة، وذلك تمهيدا لما سيأتي ذكره: من أن الله سبحانه وتعالى يُرى لا في جهة، ولا في مقابلة، وليس له صورة.

هكذا أطلق هؤلاء الرؤية، لكن لما اعترض عليهم نفاقما من المعتزلة وغيرهم بأنه يلزم من رؤيته سبحانه وتعالى أن يكون مقابلا، وأن يكون في جهة، وأن يكون محدودا، ونحو ذلك، وكل ذلك من صفات الأجسام، والله سبحانه وتعالى ليس بجسم، على أصل الجميع، -وهذه من أقوى الشبه الواردة عليهم، كما صرح الأشاعرة بذلك-[5]، تحيَّر

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري برقم(٥٥٤)(كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر)، ومسلم برقم(٦٣٣)(كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، والمحافظة عليهما).

(٢) مشكل الحديث(ص١٠٦).

(٣) لمع في قواعد أهل السنة والجماعة(ص١٥٧).

(٤) قواعد العقائد -ضمن الإحياء-(١/١٨٧).

(٥) انظر: هداية المريد للقاني(١/٥٤٣)

هؤلاء في الجواب، وخبطوا خبط عشواء، وقالوا مقالة انفردوا بها من بين سائر العقلاء، فقالوا: لا يلزمنا ذلك، وذلك من عدة أوجه:

- **أحدها:** قالوا: نحن متفقون وإياكم على إثبات كونه قادرا، وعالما، وحيا، وموجودا، ولم يلزم من ذلك إثبات الجسمية، فكذلك القول في الرؤية، نقول: يُرى ولا يلزم منه التجسيم، أو الجوهرية، أو التحديد، ونحو ذلك، وهذا جواب سديد، لكن المقصود هو:
- الثاني: وهو أنهم قالوا: يجوز رؤيته سبحانه وتعالى، لكن بدون مقابلة، ولا مواجهة، فيرى لا فوق، ولا تحت، ولا عن يمين، ولا عن شمال، ولا أمام، ولا خلف؛ لأن الرؤية عن مقابلة، ومواجهة تقتضي التجسيم، والتشبيه.

قال أبو نصر السِّجزي: «وقال الأشعري: إن الله سبحانه يُرى يوم القيامة على الحقيقة، وأظهر الردَّ على من أنكرها، وأفصح في بعض كتبه أنه يرى بالأبصار.

وقال في موضع آخر: لا تختص الرؤية بالبصر، ولا تكون عن مقابلة؛ لأن ما يُرى مقابلة كان جسماً»[1].

ويقول ابن فورك: «وأما الشرائط التي يذكرها نفاة الرؤية، في جواز رؤية الشيء، فليس شيء منها عنده شرط؛ كنحو ما يذكرون من المقابلة، والتلون، والقرب، والبعد...وكان يقول: إن المقابل يرى مقابلا لا لأجل المقابلة، إذ كان قبل الرؤية على صفة المقابلة، وإنما تعلقت الرؤية بها مقابلاً»[2].

وقال في موضع آخر: «وربما كان يجيب في المقابلة بمثل ذلك؛ ويقول: إن أردتم بقولكم: إنه يقابل؛ أي يدرك ويرى، فعبرتم بإدراكه عن المقابلة، فالخلاف في العبارة، وإن أردتم أن يكون في حيِّز، والرائي في حيِّز، فذلك محال على كل محال»[3].

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١١٨).

(٢) مقالات أبي الحسن لابن فورك(ص٨٢).

(٣) المصدر نفسه(ص٨٤).

ويقول الشهرستاني: ((قال -يعني أبا الحسن الأشعري-: ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة، ومكان، وصورة، ومقابلة، واتصال شعاع، أو على سبيل انطباع، فإن كل ذلك مستحيل))[1].

ويقول الباقلاني: ((فإن احتجوا فقالوا: لو جاز عليه سبحانه وتعالى الرؤية بالأبصار، لوجب أن يكون جسماً، أو جوهراً، أو عرضاً، أو محدوداً، أو حالاًّ في مكان، أو مقابلاً أو خلفاً، أو عن يمين، أو عن شمال، أو يكون من جنس المرئيات؛ لأننا لم نعقل مرئيا بالبصر إلا ذلك، فلما استحال عليه جميع هذه الوجوه، بطل أن يكون مرئيا، أو يجوز عليه الرؤية))[2].

فأجابهم بجوابين، قال في الثاني منهما: ((وكذلك نقول في العلم، والحياة؛ لأن العالم، والحي لا يعقل إلا جسماً، أو جوهراً، أو عرضاً، أو ذا علة، أو فكر، أو روية، وغير ذلك، وقد وقع الإجماع منَّا ومنكم أنه عالم، وأنه حيٌّ، وأنه معلوم بالقلب، وأنه موجود، ثم كونه عالماً ومعلوماً، وموجوداً يصح وصفه بجميع ذلك، وإن لم يكن جسماً، ولا جوهراً، ولا عرضاً، ولا ذا علة، ولا محدوداً، ولا في مكان، بخلاف العالم منَّا، والمعلوم منَّا، والموجود منَّا، فكذلك لا يستحيل أن يكون مرئيا، وليس ذا جسم، ولا جوهر، ولا عرض، فبطل زعمكم، وصح الحق، وظهر أمر الله، وأنتم كارهون))[3].

وقد حمل الباقلاني نفي الإدراك الوارد في قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[4] على أنها لا تدركه في جهة، ولا تدركه جسماً، ولا صورة، ولا متحيزا، ولا حالاًّ في شيء[5].

---

(١) الملل والنحل(١/٧٢).

(٢) الإنصاف(ص١٨٠).

(٣) المصدر نفسه(ص١٨٠).

(٤) سورة الأنعام الآية(١٠٣).

(٥) انظر: الإنصاف(ص١٧٨)، وتمهيد الأوائل(ص٣٠٦).

وهو قد فسر الإدراك في موضع آخر: بأنه الإحاطة بالشيء من جميع الجهات؛ والله ﷻ عنده لا يوصف بالجهات، وليس هو في جهة، فجاز أن يُرى ولا يدرك؛ أي يُرى وليس هو في جهة؛ هكذا يفسر الإدراك بما يتماشى مع مذهبه في نفي الجهة.

يقول الباقلاني -تحت أجوبته على المعتزلة-: ((جواب آخر: وهو أن الآية لا حجة فيها؛ لأنه قال: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾[1]، ولم يقل: لا تراه الأبصار، والإدراك بمعنى يزيد على الرؤية؛ لأن الإدراك: الإحاطة بالشيء من جميع الجهات، والله تعالى لا يوصف بالجهات، ولا أنه في جهة، فجاز أن يُرى ولا يُدرك))[2].

وهذا التفسير الذي ذهب إليه ابن الباقلاني في تفسيره للإدراك بالإحاطة هو الذي نصره متقدمو الكلابية، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الأشعري وأتباعه الذي فسروا الإدراك بالرؤية.

يقول الآمدي: ((وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ لا يدل على أن الباري تعالى غير مرئي، إلا أن يكون الإدراك هو المرئي، ونحن إن سلكنا مذهب كثير من أئمتنا: كالقلانسي، وعبد الله بن سعيد، وغيره؛ وهو أن الله تعالى يُرى ولا يدرك؛ إذ الإدراك ينبئ عن اللَّحوق، والإحاطة بالمدرك، وتقديره، وتحديده، فقد اندفع الإشكال.

وإن سلكنا مسلك الشيخ أبي الحسن الأشعري من الإدراك بالرؤية هو الرؤية فنقول: إن نفي الإدراك عن الأبصار: إما أن يكون محمولاً على نفيه عن الكل جملة، أو عن البعض دون البعض، أو عن كل واحد واحد، لا سبيل إلى نفيه عن كل واحد واحد؛ لعدم دلالة اللفظ عليه، وإن كان الأول والثاني فهو مسلم))[3].

فأبو الحسن الأشعري وأتباعه فسروا الإدراك بالرؤية، كما فسرها بذلك المعتزلة، وقالوا في ردهم عليهم: إنه لا يرى في الدنيا، أو أنه لا يراه الكفار في الدنيا والآخرة،

---

(١) سورة الأنعام الآية(١٠٣).

(٢)الإنصاف(ص١٧٧).

(٣) أبكار الأفكار(١/٥٤٠).

ونحو ذلك من الأجوبة التي أجابوا بها المعتزلة[1]، فهم إذاً قد وافقوا المعتزلة في تفسيرهم للإدراك بالرؤية، إلا أن المعتزلة توسلت به لنفي الرؤية في الآخرة؛ لأن هذا خرج مخرج المدح، فلا يرى بحال، وهم قالوا: لا يرى في الدنيا.

يقول ابن تيمية: ((ولهذا فسروا الإدراك بالرؤية في قوله: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾[2] كما فسرها المعتزلة، لكن عند المعتزلة هذا خرج مخرج المدح، فلا يرى بحال، وهؤلاء قالوا: لا يرى في الدنيا دون الآخرة، والآية تنفي الإدراك مطلقاً، دون الرؤية، كما قال ابن كلاب، وهذا أصح))[3].

وهذا الإدراك الزائد على مطلق الرؤية فليس انتفاؤه لعظمة الرب عندهم، بل لأن ذاته لا تقبل ذاك، كما قال المعتزلة إنها لا تقبل الرؤية، وهذا مما نبه عليه ابن تيمية الإمام[4]، وهذا معنى ما قرره الباقلاني والآمدي سابقا.

وقد اعترف الرازي بأن هذه الرؤية مما لا يقول بها أحد إلا هم؛ فقال: ((فثبت أن هذه الرؤية المتزهة عن الكيفية، مما لا يقول بها أحد إلا أصحابنا))[5].

وكما اعترف التفتازاني أن جميع الفرق تخالفهم في ذلك؛ فقال: ((ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى يجوز أن يُرى، وأن المؤمنين في الجنة يرونه، متزها عن المقابلة والجهة والمكان، وخالفهم في ذلك جميع الفرق))[6].

وقد حكى إبراهيم اللَّقاني إجماعهم على ذلك؛ فقال: ((فإنَّ أهل السنة قاطبة على تجويزها كذلك، بالشرط الذي في النظم))[7]، ويعني بأهل السنة: الأشاعرة، وشرطه

(١) انظر: اللمع للأشعري(ص٦٥)، والإنصاف للباقلاني(ص١٧٧)، وتمهيد الأوائل له(ص٣٠٣)، والإرشاد للجويني(ص١٨٣)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٤/٢٠١)، وغيرها.

(٢) سورة الأنعام الآية(١٠٣).

(٣) مجموع الفتاوى(١٦/٨٧).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(١٦/٨٩).

(٥) محصل الأفكار(ص١٨٩).

(٦) شرح المقاصد(٤/١٨٠).

(٧) هداية المريد(١/٦٣٨).

المتقدم: أنه يُنظر إليه في الآخرة بالأبصار، بلا كيف، ولا انحصار، وهذا معنى قولهم: رؤية بلا مقابلة، ولا مواجهة.

وهذا اعتراف منهم بمخالفتهم لإجماع الأمة، وأن هذه الرؤية المزعومة مما لا يقول بها أحد إلا هم، وهذا وحده كاف في إدانتهم، وسيأتي إن شاء الله الرد عليهم ومناقشتهم.

القول الثاني: وهو أن رؤية الرب تعالى يوم القيامة تكون بخلق الإدراك في عيون عباده، وأنكر هؤلاء رفع الحجاب من الله تعالى، وكشفه، وتجلِّيه لعباده، ونحو ذلك من المعاني التي تقرر الرؤية والعلو، ويقول بعضهم: أن البنية المخصوصة للرؤية وهي العين الباصرة ليست بشرط في الرؤية، بل يجوز أن يخلق الله ذلك المعنى في القلب، أو في غيره، ويسمى إدراكاً، وهذا القول هو الذي نصره جمهور متأخري الأشاعرة؛ ونسبه ابن تيمية إلى الكلابية مطلقا؛ وذلك بناء على نفي العلو والاستواء، وإنكار الحجاب؛ لأن ذلك عندهم مما يستلزم التشبيه، والتحديد، ويستلزم القرب، والبعد، والكثافة، وأمثال ذلك من التوهمات، والتخرصات، وقد ساعدهم على هذا التأويل بعض متقدميهم، كابن فورك، وغيره، ويتفق هؤلاء مع أصحاب القول الأول في إثبات رؤيته لا إلى جهة أو مقابلة.

يقول ابن تيمية: «والكلابية، ومن وافقهم من السَّالمية[1]، ونحوه وصفوه بالكلام في الأزل، وقالوا: إنه موصوف به أزلاً وأبداً، لكن لم يجعلوه قادراً على الكلام، ولا متكلماً بمشيئته واختياره، ولا يقدر أن يحدث شيئاً يكون به مكلماً لغيره، لكن يخلق لغيره إدراكاً بما لم يزل، كما يزيل العمى عن الأعمى الذي لا يرى الشمس التي كانت ظاهرة متجلية، لا أن الشمس في نفسها تجلت وظهرت، وهذا يقوله كثير من هؤلاء في رؤيته

---

(١) أتباع أبي عبد الله محمد بن سالم المتوفي سنة(٢٩٧هـــ) أحد مشايخ البصرة وعبادها، وابنه أبي الحسن أحمد بن سالم المتوفي سنة بضع وخمسين وثلاثمائة، ومن رؤوسهم أبو علي الحسن الأهوازي الذي ألف في مثالب أبي الحسن الأشعري، وقد نقلت عن الطائفة بعض الأقوال والمعتقدات الباطلة، لكن هم في الجملة يوافقون أهل السنة في مسائل من العقيدة، ويوافقون المعتزلة في مسائل. انظر: تلبيس إبليس(٢/٤٩٦)، والسير للذهبي(١٦/٢٧٢).

إنها ليست إلا مجرد خلق الإدراك، ليس هناك حجب منفصلة عن الرَّائي، فلا يكشف حجاباً، ولا يرفع حجاباً»[1].

ويقول أيضاً: «وأمَّا تجليه لعيون عباده: فأقرَّ به المتكلمون الصفاتية؛ كالأشعرية، والكلابية، ومن نفى منهم علو الرب على العرش، قال: هو بخلق الإدراك في عيونهم، ورفع الحجب المانعة»[2].

يقول ابن فورك في تأويل تجلِّي الرب سبحانه: «فأما بروزه لأهل الجنة فذلك تجلِّيه لهم، وهو أن يخلق لهم رؤية، وهو على كثيب من كافور»[3]، فهذا التأويل الذي تأوله ابن فورك لتجلي الرب تعالى، هو الذي أدى بالمتأخرين أن يتأولوا رؤية العباد لربهم تعالى بذلك، وهم كثيرا ما يتأولون صفات الرب تعالى، وأفعاله بما يخلقه تعالى في خلقه، أو بالمخلوقات نفسها، كما مر في مباحث الصفات.

ويقول الرازي: «وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال؛ لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين، بل هو محمول عندنا: على أن لا يخلق الله تعالى في العين رؤية متعلقة به»[4].

ويقول الآمدي -وهو يبين حقيقة الإدراك-: «وقد بيَّنا أن هذه الإدراكات فيما مضى ليست بخروج شيء من الآلة الدراكة إلى الشيء المدرك، ولا بانطباع صورة المدرك فيها، وإنما هو معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة، وقد بيَّنا أن البنية المخصوصة ليست بشرط له كما مضى، بل لو خلق الله ذلك المعنى في القلب، أو غيره من الأعضاء، لقد كنَّا نسمي ذلك مدركاً...-إلى أن قال-: وإذا عرف ذلك فالعقل يجوز أن يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة، بل وفي غيرها زيادة كشف بذاته وبصفاته، على ما حصل منه بالعلم

---

(١) مجموع الفتاوى(١٢/١٧٤).

(٢) مجموع الفتاوى(٦/٣٢).

(٣) مشكل الحديث(ص١٠٨).

(٤) أساس التقديس(ص١٣٢).

القائم في النفس، من غير يوجب حدوثاً، ولا نقصاً، وذلك هو الذي سمَّاه أهل الحق إدراكاً»[1].

ويقول السنوسي: «ومن الجائزات رؤية المخلوق له تعالى، في غير جهة، ولا مقابلة، إذ كما صح تفضله سبحانه بخلق إدراك لهم في قلوبهم يسمى العلم، يتعلق به على ما هو به من غير جهة، ولا مقابلة، كذلك يصح تفضله تعالى بخلق إدراك لهم في أعينهم، أو في غيرها يسمى ذلك الإدراك بصراً»[2].

ويقول أيضا في تفسير حقيقة الرؤية: «الرؤية عند أهل الحق عبارة عن إدراك مخصوص، يتعلق بالموجودات تعلقا خاصا، يخلقه الله تعالى بالنسبة إلينا في محل ما، ليست كما يقوله المعتزلة: بأنها عبارة عن انبعاث أشعة بالعين، وهي عندهم أجسام مضيئة تتصل بالمرئي وبسبب اتصالها به وقعت الرؤية»[3].

ويدعي هذا الرجل كما ادعى إمامه الآمدي أنه يجوز أن يخرق الله العادة التي أجراها في العين من الإبصار، فيجعلها في العقب، أو في أي مكان من الجسم شاء، فليست البنية عنده شرط في الإدراك والإبصار، بل هو محض اختيار منه سبحانه وتعالى[4].

ويقول الباجوري: «وحاصل الجواب: أن قولكم: «لكان مقابلا للرائي بالضرورة» ممنوع، فلزوم الجهة والحيز ممنوع؛ إذ الرؤية قوة يجعلها الله في خلقه، لا يشترط فيها مقابلة المرئي، ولا كونه في جهة ولا حيِّز، ولا غير ذلك»[5].

هكذا يتأول هؤلاء الرؤية برؤية لا تعرف لا في لغة، ولا في عقل، ولا حس؛ بل هي محض تخرصات، وهذا كله بناء على الشبه العالقة في أذهانهم، وتوهمهم الفاسد أن

---

(١) غاية المرام(ص١٤٨-١٤٩)، وانظر: أبكار الأفكار له(١/٥١٤).

(٢) شرح العقيدة الوسطى(ص٢٥٩).

(٣) شرح العقيدة الوسطى(ص٢٦٥).

(٤) انظر: شرح العقيدة الوسطى(ص٢٦٥-٢٦٨).

(٥) تحفة المريد(ص١٢٩).

إثبات الرؤية المعهودة المعقولة يوجب التجسيم، والتشبيه، ونحو ذلك، وهذا أصل ضلالهم وانحرافهم في هذه المسألة الجليلة.

ويظهر لي -والله أعلم- أن هذا التأويل الذي ذهب إليه هؤلاء هو قريب من تأويل المعتزلة للرؤية بأنها العلم؛ لأنهم فسروها بمزيد كشف وإيضاح، لكن لما جوزوا وقوع ذلك في العين المبصرة، صار فيه نوع مفارقة في ظاهر اللفظ، وإلا فالمعنى بين التأويلين قريب جدا، إلا أنهم لم يجرؤوا على التصريح بذلك، وهذا بخلاف أصحاب القول الثالث الآتي ذكره الذين صرحوا بذلك، فلهذا أفردت هذا القول بالذكر هاهنا.

القول الثالث: وهو الذي صرح به جماعة من محققي الأشاعرة المتأخرين، وأئمتهم الكبار، من أن رؤية الله تعالى يوم القيامة ليست هي إلا مزيد علم وكشف، وليست هي رؤية الأعين المبصرة، وهذا هو حقيقة قول المعتزلة، الذي يؤول إلى إنكار الرؤية أصلا، وقد اعترف أصحاب هذا القول أن الخلاف مع المعتزلة هو خلاف لفظي، وهذا القول هو المشهور من مذهب أبي حامد الغزالي، وأبي عبد الله الرازي، وغيرهما، وقد حكاه جماعة من أهل العلم عن أبي الحسن الأشعري.

وسبب ذلك أنهم لما رأوا ما في قول أصحابهم السابق من التناقض، وما فيه من مخالفة للعقل والحس، وكذلك بسب الأصول الفاسدة التي تسلموها من المعتزلة؛ من كون الرب تعالى ليس بجسم، وأن إثبات رؤية الرب تعالى تستلزم التجسيم والتشبيه، فلأجل ذلك قالوا بهذه المقالة.

يقول أبو نصر السجزي: «وقال في موضع آخر -يعني أبا الحسن الأشعري-: لا تختص الرؤية بالبصر، ولا تكون عن مقابلة؛ لأن ما يُرى مقابلة كان جسماً؛ فهو إذا قال: إنه يُرى بالأبصار، لم يجز في العقل أن تكون الرؤية عن غير مقابلة.

وإن قال: إن الرؤية لا تخص البصر عاد إلى قول المعتزلة، وصارت الرؤية في معنى العلم الضروري، وقد حكى عن بعض متأخريهم أنه قال: لولا الحياء من مخالفة شيوخنا لقلت: إن الرؤية هي العلم لا غير»[1].

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١١٨-١١٩).

وحكاه عنه أيضا الشهرستاني؛ فقال: ((وله قولان في ماهية الرؤية: أحدهما: أنه علم مخصوص، ويعني بالخصوص أنه يتعلق بالوجود دون العدم، والثاني: أنه إدراك وراء العلم، لا يقتضي تأثيرا في المدرك، ولا تأثرا عنه))(١).

وهذا الذي حكاه الشهرستاني عن أبي الحسن الأشعري هو الذي نصره هو؛ حيث جعل الرؤية كالعلم، أو هي جنس من العلم، ونفى كل الشروط التي تتعلق بالرؤية المعهودة من ارتسام الشعاع، وانطباع الصورة، ونحو ذلك؛ لأن ذلك عنده مما يقتضي التجسيم والتشبيه، وهذا في الحقيقة هو نفي للرؤية حقيقة، وليس إثباتا لها.

يقول الشهرستاني: ((وكل مؤثر ومتأثر فهو مستحيل عندنا، كما هو مستحيل عندكم -يعني المعتزلة-، وقد أثبتنا من قبل أن الإدراك البصري لا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي، ولا انفصال شيء من الرائي، وإذا بطل الوجهان انتفى التأثير والمؤثر، وصار المعنى كالعلم، أو هو من جنس العلم، وقد تقرر الاتفاق على جواز تعلق العلم به، وهذا نهاية ما قيل في إثبات الجواز من جهة العقل))(٢).

وهذا المذهب هو الذي نصره أتباع الجويني؛ كأبي حامد الغزالي تلميذ الجويني، ومن سار خلفهم، كالرازي، وغيره، وقد ادَّعوا أنه لا خلاف بينهم وبين المعتزلة، وإنما الخلاف بينهم وبين من يسمونهم بالمجسمة؛ لأنهم أثبتوا حقيقة الرؤية التي يعرفها العقلاء.

يقول ابن تيمية: ((وجاء كثير من أتباعه المتأخرين؛ كأتباع صاحب «الإرشاد» فأعطوا الأصول التي سلَّمها للمعتزلة حقَّها من اللوازم، فوافقوا المعتزلة على موجبها، وخالفوا شيخهم أبا الحسن، وأئمة أصحابه، فنفوا الصفات الخبرية، ونفوا العلو، وفسَّروا الرؤية بمزيد علم، لا ينازعهم فيه المعتزلة، وقالوا: ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنى، وإنما خلافهم مع المجسمة))(٣).

---

(١) الملل والنحل(١/٧٢).

(٢) نهاية الإقدام(٣٥٨).

(٣) درء التعارض(٧/٢٣٧).

فمن أتباع صاحب «الإرشاد» الذي سلك هذا المسلك: أبو حامد الغزالي؛ فإنه أطال الكلام في هذه المسألة كما في كتابه «الاقتصاد»، وزعم أنه لابد من تحقيق معنى الرؤية، حتى يتبين له الحق في المسألة.

فادَّعى أولاً أنه يعترف هو أصحابه من أن حقيقة الرؤية المعهودة في الشاهد مستحيلة في حقه تعالى؛ فقال: ((إنما أنكر الخصم الرؤية؛ لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية، ولم يُحصِّل معناها على التحقيق، وظن أنَّا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان، وهيهات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه))[1].

ثم بعد كلامٍ له زعم أن محل البصر وهي العين الباصرة ليس بركن في صحة تسمية ذلك رؤية؛ لأن الرؤية يمكن أن تطلق على الإدراك القلبي، بل ويمكن أن تطلق حتى ولو حصل في الجبهة، فيسمى الإدراك الحاصل في الجبهة رؤية؛ فقال: ((فنقول أمّا المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية، فإن الحالة التي تدركها بالعين من المرئي، لو أدركناها بالقلب، أو بالجبهة مثلاً، لكنَّا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه، وصدق كلامنا: فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها، بل لتحل في هذه الحالة، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة، وصح الاسم))[2].

هذا كله خروج عن الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية، وهو يريد بهذا الكلام أن ينفي حقيقة الرؤية المعقولة للخاص والعام، حتى يتوصل بأن رؤية الرب تعالى هي بمعنى العلم والكشف القلبي، كما ذهب إلى ذلك أسلافهم من الجهمية والمعتزلة، وهذا هو حقيقة إنكار الرؤية.

ثم زعم بعد ذلك أن المتعلَّق بعينه ليس هو كذلك ركنا في الرؤية، ويقصد به المرئي؛ فقال: ((وأما المتعلَّق بعينه فليس ركنا في إطلاق هذا الاسم، وثبوت هذه الحقيقة))[3].

---

(١) الاقتصاد(ص٣٢).

(٢) المصدر نفسه(ص٣٢).

(٣) المصدر نفسه(ص٣٢).

وهذه السفسطة كلها ليتوصل بها إلى أن الاعتبار في الرؤية هو المعنى فقط، وهو الركن الحقيقي، من غير التفات إلى متعلَّقه ومحله، فتكون حقيقة الرؤية عنده هي نوع إدراك: هو كمال ومزيد كشف، وهذا هو حقيقة مذهب النفاة المعطلة.

يقول الغزالي: ((فإذاً الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الأمر الثالث: وهو حقيقة المعنى، من غير التفات إلى محلِّه ومتعلَّقه، فلنبحث عن الحقيقة ما هي؟. ولا حقيقة لها: إلا أنها نوع إدراك: هو كمال ومزيد كشف، بالإضافة إلى التخيُّل))[1].

وفي موضع آخر من كتابه «الإحياء» صرح بأن هذا النوع هو أتم وأوضح من العلم؛ فقال: ((وأما وجه إجراء الرؤية على الظاهر، فهو أنه غير مؤد إلى المحال، فإن الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم به، وليس في جهة، جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة))[2].

وأما عن أبي عبد الله الرازي فقد سلَّم أنه إن كان المراد بالرؤية هو الكشف التام فلا نزاع فيه؛ لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية؛ ولم يسلم إن كان المراد بالرؤية هي الرؤية المعهودة المعقولة؛ لأنها تستلزم التجسيم والتشبيه؛ حيث قال: ((فإن لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التام، فذلك مسلَّم؛ لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية، وإن أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام، فذلك مما لا نزاع في انتفائه؛ لأنه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين، أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئي، أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة، أو لخروج الشعاع، وكل ذلك في حق الله تعالى محال))[3].

وهكذا يقول من جاء بعدهم، كالتفتازاني، واللَّقاني، وغيرهم أنه لا نزاع بينهم وبين من أثبت الكشف التام العلمي، وإنما النزاع بينهم وبين المجسمة كما زعموا.

---

(١) الاقتصاد(ص٣٣).

(٢) قواعد العقائد -ضمن الإحياء-(١/١٨٧).

(٣) محصل الأفكار(ص١٨٩).

يقول التفتازاني: ((ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التَّام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين، أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك))(١).

وردَّد إبراهيم اللَّقاني عبارة الرازي والتفتازاني فقال: ((ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التَّام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام صورةٍ من المرئي في الباصرة، واتصال شعاع خارج من الباصرة بالمرئي، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك....))(٢).

وقد صرَّح الرازي في موطن آخر أن القول بالرؤية القلبية هو الأقرب إلى العقل من القول بالرؤية التي ادَّعاها أصحابه؛ حيث قال: ((إن رؤية الله تعالى بالتفسير المذكور بتقدير أن تحصل فمحلها هو هذه العين والحدقة، أم جوهر النفس؟. والأول: كالمستبعد جدا، وأن أن محل ذلك الإدراك الشريف هو جوهر النفس الناطقة، فهذا أقرب إلى العقل))(٣).

وفي موطن آخر صرح بأن الخلاف مع المعتزلة يقرب من اللفظي، وأن أدلة أصحابهم العقلية لا تقوى على ثبوتها؛ فيقول: ((فظهر لك من مجموع ما ذكرناه: أن الأدلة العقلية ليست قوية في هذه المسألة، واعلم أيضا أن التحقيق في هذه المسألة أن الخلاف يقرب فيها من أن يكون لفظيا))(٤).

وهذا الذي ذهب إليه هؤلاء هو حقيقة قول المعتزلة المنكرين لحقيقة الرؤية التي نطق بها القرآن والسنة، وأجمع عليه الصحابة والسلف والأئمة.

يقول ابن تيمية: ((بل هؤلاء يوافقون جمهور العقلاء في أن ما لا يكون متحيزا، ولا حالاًّ في متحيز لا يمكن رؤيته، حتى إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين كأبي حامد، وابن الخطيب، وغيرهما لَّما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلى قول المعتزلة، أو قريب منه،

---

(١) شرح المقاصد(٤/١٨١).

(٢) هداية المريد(١/٦٣٨).

(٣) المطالب العالية(٢/٨٣).

(٤) نهاية العقول لوحة(١٦٣/أ).

وفسَّروها بزيادة العلم، كما يفسرها بذلك الجهمية، والمعتزلة، وغيرهم، وهذا في الحقيقة تعطيل للرؤية الثابتة بالنصوص والإجماع، المعلوم جوازها بدلائل العقول))[1].

(١) بيان تلبيس الجهمية(٢/٤٣٤-٤٣٥).

المقصد الثاني

اختلاف الأشاعرة في دليل الرؤية

سلك الأشاعرة في إثبات الرؤية دليلين: أحدهما: الدليل العقلي، وهم يستدلون به على الجواز العقلي، والثاني: الدليل السمعي؛ وهو دليل القرآن والسنة والإجماع، ويستدلون به على الجواز العقلي في الدنيا والآخرة، والوجوب الشرعي والوقوع يوم القيامة، لكن اختلفوا في الاعتماد على هذين الدليلين على قولين:

القول الأول: وهو الذي إليه ذهب جمهور الأشاعرة المتقدمين، ووافقهم عليه أكثر المتأخرين من أن الدليل العقلي المعتمد في إثبات جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة هو «**دليل الوجود**»، ونظم الدليل: هو أن نرى الموجودات المختلفة من الجواهر والأعراض ضرورة، وصحة الرؤية حكم مشترك بينهما، ولا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة، وهي إما الوجود، أو الحدوث.

والحدوث لا يصلح للعلية؛ لأنه عبارة عن وجود بعد عدم، والقيد العدمي لا يصلح للعلية، فوجب أن تكون هي الوجود، لأنه مشترك بينهما، والله تعالى موجود، فوجب القول بصحة رؤيته[1].

وهذا الدليل هو الذي اعتمد عليه الأشعري في تقرير ثبوت جواز الرؤية، حتى في كتبه المتأخرة، كـ: «اللمع»، و«الإبانة»، وسلكه جمهور متقدمي الأشاعرة، وسار خلفهم جمهور متأخرة الأشعرية، وعلى رأسهم أبو المعالي الجويني إمام متأخريهم، ومن سار خلفه.

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي(ص١٢٠)، ونهاية الأقدام(ص٣٥٧)، والمعالم للرازي(ص٧٢)، ومحصل الأفكار له(ص١٨٩)، والمسائل الخمسون له(ص٥٦)، وأبكار الأفكار للآمدي(٤٩٢/١)، وغاية المرام له(ص١٤٢)، وشرح المقاصد(١٨٨/٤)، وهداية المريد(٦٤١/١)، وغيرها، وانظر: بيان تلبيس الجهمية(٣١١/٤).

يقول أبو الحسن الأشعري: ((ومما يدل على رؤية الله ﷻ بالأبصار أنه ليس موجود وإلا جائز أن يريناه الله ﷻ، وإنما لا يجوز أن يُرى المعدوم، فلمَّا كان الله ﷻ موجوداً مثبتاً، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه ﷻ))[1].

ويقول الباقلاني: ((فإن قال قائل: فهل يجوز أن يرى القديم بالأبصار؟. قيل له: أجل. فإن قال: ما الحجة؟. قيل له: الحجة على ذلك أنه موجود تعالى، والشيء إنما يصح أن يُرى من حيث كان موجوداً، وإذا كان لا يُرى لجنسه؛ لأنَّا لا نرى الأجناس المختلفة، ولا يُرى لحدوثه؛ إذ قد نرى الشيء في حال لا يصح أن يحدث فيها، ولا لحدوث معنى فيه؛ إذ قد تُرى الأعراض التي لا تحدث فيها المعاني))[2].

ويقول أبو المعالي الجويني: ((والذي يُعول عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول: أن نقول: قد أدركنا شاهداً مختلفات؛ وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال؛ فإن كل ما يُرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات، فإذا تقرر ضرورة أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رُئي موجود، لزم تجويز رؤية كل موجود، كما أنه إذ رئي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر، وهذا قاطع فيما نبغيه))[3].

فهذه الدلالة مبنية على قياس الغائب على الشاهد، فالمصحح للرؤية في الشاهد عندهم هو الوجود، فكذلك في الغائب، لكن لم يعطوا هذه الدلالة حقها، فكما سبق ذكره هم ينفون كل الشروط التي تتعلق بالرؤية في الشاهد، ينفونها في رؤية الرب تعالى، من المواجهة والمقابلة، ومن ارتسام صورة المرئي في الرائي، ومن انبعاث أشعة من العين، ونحو ذلك؛ لأن ذلك كله مما يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، وهذا أصل شبهتهم في باب الصفات التي نفوها، وهم متناقضون أشد التناقض في هذا الدليل كما سبق الكلام عليه.

---

(١) الإبانة(ص٦٦)، وانظر: اللمع له(ص٦١).

(٢) تمهيد الأوائل(ص٣٠١-٣٠٢).

(٣) الإرشاد(ص١٧٧).

وقد التزموا بناءً على هذا الأصل رؤية كل موجود، كما جاء مصرحا به في كلام الأشعري السابق وهو وقوله: ((ليس موجود وإلا جائز أن يريناه الله ﷻ))، وهذه من البقايا التي بقيت عليه في كتابه «الإبانة».

وقول الجويني كذلك: ((فإذا رُئي موجود، لزم تجويز رؤية كل موجود))، بل وقد حكى الجويني اتفاق أصحابه على ذلك؛ فقال: ((اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى))[1].

وكان هذا مما اعترض به عليهم: وهو أنه يلزم على القول بهذا الدليل جواز رؤية كل موجود من الصفات، كالعلم، والقدرة، ونحوها، ومن الطعوم، والروائح، والألوان، ونحو ذلك، بل ولا كان نفس الرؤية مرئية بالرؤية، وهذا معلوم البطلان بالضرورة، وقد التزم أصحاب هذا القول ذلك، فجمعوا بين الاعتراف باللازم والملزوم.

يقول الشهرستاني -بعد ذكره للدليل مباشرة-: ((ولا يلزم على هذه الطريقة انتشار الأقسام، كما لزم على طريق الأصحاب، غير استبعاد محض للمعتزلة في قولهم: لو كان كل موجود مرئيا، لكان العلم، والقدرة، والطعم، والرائحة، وما سوى اللون والمتلون مرئيًّا، ولكان نفس الرؤية مرئية بالرؤية، وهذا محال، ويلتزم أبو الحسن جواز الرؤية في جميع الموجودات على الإطلاق، خصوصا إذا قال الرؤية علم مخصوص، فالعلم كما يتعلق بهذه الموجودات، كذلك الرؤية ولا فرق))[2].

القول الثاني: وهو الذي ذهب إليه محققو الأشاعرة وأئمتهم الكبار من أن هذا الدليل غير معتمد في إثبات الرؤية، وحكموا عليه بالضعف، واعترفوا بالعجز عن تقريره، مما أدَّاهم ذلك إلى اللجوء إلى الدليل السمعي والاعتماد عليه، وترجيحه على الدليل العقلي، ومن الذاهبين إلى هذا المذهب: أبو حامد الغزالي، والشهرستاني، والرازي، والآمدي ومن سار خلفهم كالتفتازاني وغيره.

---

(١) الإرشاد(ص١٧٤).

(٢) نهاية الإقدام(ص٣٥٧).

بل حتى أبو بكر الباقلاني عدل عن هذ الدليل لإثبات الجواز العقلي إلى الدليل السمعي، كما في قصة موسى عليه السلام، وذلك في كتابه «الإنصاف»[1]، مع أنه اعتمده في كتابه «التمهيد» كما سبق ذكره، وذلك لعلمه بضعفه.

يقول ابن تيمية: «وهذه الطريقة القياسية المشهورة عن أبي الحسن الأشعري، وللناس عليها اعتراضات معروفة، كما ذكر ذلك الشهرستاني، وغيره، ولذلك عدل طائفة من أتباعه كالقاضي أبي بكر إلى أن أثبتوا إمكان الرؤية بالسمع، كما أن وقوعها معلوم بالسمع بلا نزاع، وأبو عبد الله الرازي قد ذكر طريقة الأشعري هذه في الرؤية في «نهايته»، وذكر ما فيها من القوادح، التي تظهر معها وهاها»[2].

يقول الرازي: «اعلم أن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يُرى على دليل الوجود، وأما نحن فعاجزون عن تمشيه»[3]، ثم ذكر نظم دليلهم، وأردفه بالاعتراضات الموجهة إليهم.

ويعتبر الرازي من أكثرهم انتقادا لهذا الدليل، وذلك في أكثر كتبه كـ: «الأربعين»، و«محصل الأفكار»، و«المعالم في أصول الدين»، إضافة إلى «المطالب العالية»، وهو آخر كتبه، وذِكر اعتراضاته كلها هاهنا مما يطول؛ وذلك لكثرتها، ولأنها محشوة باصطلاحات المتكلمين، مما قد يصعب على القارئ فهمها واستيعابها، لكن المقصود هاهنا هو الإشارة إلى طعن هؤلاء في الدليل العقلي المعتمد عند أصحابهم من المتقدمين والمتأخرين، وهذا وحده كاف في بيان المقصود.

ولما عجز الرازي عن تقرير هذه الرؤية بالعقل، وطعن في دليل أئمته لجأ إلى التوقف، وغلَّب جانب الظن في جواز وقوعها؛ لإخبار الأنبياء بذلك، ولإخبار أهل المكاشفات عن أحوالهم، والتي تجري مجرى المقدمات لهذه الرؤية.

---

(١) انظر: الإنصاف(ص١٧٠ فما بعد).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٤/٣١١).

(٣) الأربعين(١/٢٦٨).

يقول الرازي: ((وأمَّا مثبتو الرؤية فقد عوَّلوا على أن قالوا: الله تعالى موجود، وكل موجود فإنه تصح رؤيته، ودليلهم في الإثبات: أن كل موجود تصح رؤيته قد ذكرناه في أحكام الموجودات، وأوردنا عليه اعتراضات قوية، لا يمكن دفعها البتة.

وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين، فنقول: بقي هذا البحث في محل التوقف، إلا أنَّا رأينا الأنبياء والرسل عليهم السلام مخبرين عن حصول هذه الرؤية، ورأينا أصحاب المكاشفات يخبرون عن أحوال كأنها جارية مجرى المقدمات لهذه الرؤية، فقوي الظن في جواز وقوعها، وحقائق الأشياء لا يعرفها إلا الله الحكيم))[1].

فهذا منتهى الرازي في هذه المسألة الجليلة، إلا أن قوله: ((إن الأنبياء قد أخبروا عن هذه الرؤية))، هو محض كذب إن أراد بالرؤية التي ادَّعاها أصحابه، بل الذي أخبر به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو الذي أخبر به الرسول محمد ﷺ كما في الأحاديث المتواترة من أن الله تعالى يُرى حقيقة، كما ترى الشمس ليس دونها سحاب، وكما يرى القمر ليلة البدر، هذه هي حقيقة الرؤية التي أخبر بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإن عنى هذه الرؤية فلا إشكال في ذلك.

وكذلك الشهرستاني لما رأى تلك الإشكالات الواردة على أدلتهم العقلية، ولم تسكن نفسه للإجابة عنها، لجأ إلى السمع في الجواز والوقوع معاً؛ فقال: ((واعلم أن هذه المسألة سمعية، وأمَّا جواز الرؤية، فالمسلك العقلي ما ذكرناه، وقد وردت عليه تلك الإشكالات، ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون، ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التقصي عنها كل الحركة، فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضا مسألة سمعية))[2].

وأما عن الآمدي فإنه يقول -بعد ذكره للدليل-: ((ومن نظر بعين التحقيق علم أن المتعلق به منحرف عن سواء الطريق))[3]، ويعني بالمتعلق: هو متعلق الوجود، وهو المصحح للرؤية.

---

(١) المطالب العالية(٢/٨٧).

(٢) نهاية الإقدام(ص٢٤).

(٣) غاية المرام(ص١٤٣).

ومما ينبه عليه هنا: أن هناك من أئمة الكلابية من جعل المصحح للرؤية هو القيام بالنفس؛ أي أنه يجوز رؤية ما هو قائم بنفسه، كما ذهب إليه إمام الأشعرية الأول: عبد الله بن سعيد بن كلاب، وتابعه القلانسي، وهذا القول أقرب إلى العقل، وأصح من قول الأشعري وأتباعه.

يقول عبد القاهر البغدادي: ((وقال عبد الله بن سعيد، والقلانسي بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه، ومنعاَ رؤية الأعراض))[١].

ويقول الآمدي: أمَّا الرؤية ((فيصح تعلقها بكل موجود عند أئمتنا، وأن المصحح للرؤية الوجود على ما يأتي، إلا عبد الله بن سعيد فإنه نقل عنه أن قال: لا تتعلق الرؤية بغير القائم بنفسه))[٢].

ويقول ابن تيمية: ((ونحن لا ندعي هنا أن كل موجود يُرى، كما ادَّعى ذلك من ادَّعاه فقامت عليه الشناعات، فإن ابن كلاب ومن اتبعه من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، قالوا: كل قائم بنفسه يُرى...، وأما الأشعري فادَّعى أن كل موجود يجوز أن يرى، ووافقه على ذلك طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة))[٣].

وعلى أصل ابن كلاب فإنه يمنع من رؤية الأعراض والصفات؛ لأنها ليست قائمة بأنفسها، بل لا بد لها من محل تقوم فيه.

يقول ابن فورك: ((وكان أصله -يعني أبا الحسن الأشعري- في إجازة الرؤية الاعتبار بالوجود، وهذه طريقة من يثبت رؤية الأعراض، ويجيز رؤية كل موجود، فأما طريقة من يعتبر في جواز الرؤية بالقيام بالنفس، فذلك يمنع من إجازة رؤية الأعراض والصفات؛ لأنها لا تقوم بأنفسها))[٤].

---

(١) نهاية الإقدام(ص٣٥٧).

(٢) أبكار الأفكار(١/٤٨٤).

(٣) منهاج السنة(٢/٣٣٠).

(٤) مقالات الأشعري لابن فورك(ص٩١).

وهذه المسألة يمكن إفرادها تحت اختلاف الأشاعرة في المصحح للرؤية، لكن لتعلقها بدليل الوجود، وبعداً عن التطويل، لم أشأ إفرادها، فاكتفيت بالتنبيه والإشارة إليها، وسيأتي قريبا تحقيق القول في ذلك.

الرد والمناقشة

مذهب هؤلاء القوم في رؤية الله أنه يُرى في غير جهة: مما هو معلوم البطلان بدلالة الشرع، وهو غير متصور في العقل، ومخالف للضرورة والبديهة؛ بيان ذلك من عدة أوجه:

أحدها: وردت النصوص النبوية الكثيرة في إثبات الرؤية، وقد بلغت مبلغ التواتر، وصنف أئمة السلف فيها المصنفات المفردة والجامعة في تقريرها وثبوتها، والرد على منكريها من الجهمية وأفراخهم، ومن تلكم الأحاديث ما جاء من طريق أبي هريرة ﷺ «أنَّ الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟. قال: هل تمارون[١] في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟. قالوا: لا يا رسول الله. قال: فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب؟. قالوا: لا. قال: فإنَّكم ترونه كذلك»[٢]، وقد ورد من عدة طرق، وفيه دلالة واضحة على أن الرؤية إنما تكون إلى جهة ومقابلة، وذلك من عدة أوجه[٣]:

- **الوجه الأول**: مثل النبي ﷺ -وهو أفصح العرب بيانا- رؤية الرب ﷻ يوم القيامة برؤية الشمس والقمر، وهما في جهة ومقابلة الرائي، وهذه هي معنى الرؤية التي يعرفها الناس، وهي لما يكون في الجهة والمقابلة، ولا يعرف الناس غير هذا المعنى من الرؤية.

---

(١) تُمارون: بضم أوله، من المرية وهو الشك، فيكون المعنى: هل تشكون، وقيل: يحتمل أن يكون المراد: هل يحصل لكم تمارٍ واختلاف في رؤيتهما، والتماري والتنازع والاختلاف إنما يقع من الشك، وعدم اليقين، فيكون المعنى: فكما لا يحصل لكم تمارٍ واختلاف في رؤيتهما، فكذلك رؤية الله ﷻ. انظر: فتح الباري لابن رجب(٤/٤١٥)، وفتح الباري لابن حجر(١١/٤٤٦).

(٢) صحيح: أخرجه بهذا اللفظ البخاري برقم(٨٠٦)(كتاب الآذان، باب فضل السجود)، ومسلم برقم(١٨٣)(كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٤/٤٣٠-٤٤٤)، فقد ذكر أوجها قوية في إثبات ذلك، و لم أقف على غيره ممن ذكرها وفصل القول فيها بنحو ما نقل هاهنا.

يقول ابن تيمية: ((فمثل رؤيته بالرؤية لما في جهة، علم بالاضطرار أن الرؤية التي تدل عليها نصوص الرسول، وإجماع السابقين هي الرؤية التي كان السلف يعرفونها، وهي لما يكون في الجهة، وهذا بيِّن))[1].

ويقول أيضا: ((فشبه الرؤية بالرؤية، ولم يشبه المرئي بالمرئي؛ فإن الكاف حرف التشبيه دخل على الرؤية، وفي لفظ للبخاري: «يرونه عياناً»[2]، ومعلوم أنَّا نرى الشمس والقمر عياناً مواجهة، فيجب أن نراه كذلك، وأما رؤية ما لا نعاين، ولا نواجهه فهذه غير متصورة في العقل، فضلا عن أن تكون كرؤية الشمس والقمر، ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية، وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن؛ فإنهم فسَّروا الرؤية بزيادة انكشاف، ونحو ذلك، مما لا تنازع فيه المعتزلة))[3].

ويقول أبو نصر السِّجزي: ((فهو إذا قال -يعني أبا الحسن الأشعري-: إنه يرى بالأبصار، لم يجز في العقل أن تكون الرؤية عن غير مقابلة))[4].

وقد اعترف الرازي إمامهم المقدم أن الرؤية التي دل عليها الكتاب والسنة، واتفق عليها سلف الأمة لا تدل إلا على رؤية الشيء الذي في الجهة، وأخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود، وأن رؤية الشيء الذي ليس في جهة ليس متصورا، ولا معلوما عند العرب، وهذا فيه أبلغ الحجة على هؤلاء القوم.

يقول الرازي: ((الثاني: أن الاسم إنما يوضع لما يكون معلوماً للواضع، والعرب ما كانوا يتصورون إلاَّ رؤية الشيء المحدود، أمَّا عند الخصم فلأن الرؤية على هذا الوجه مستحيلة، وأمَّا عندنا فإنه وإن أمكن ألاَّ يكون كذلك لكنَّه ما كان معلوماً للعرب، ولا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(٤/٤٢٦).

(٢) وتمام الحديث قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم عياناً»: أخرجه البخاري برقم(٧٤٣٥)(كتاب التوحيد، باب قوله الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾).

(٣) بيان تلبيس الجهمية(٤/٤٢٦).

(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١١٩).

متصوراً لهم، وإذا ثبت ذلك ثبت أنهم لم يستعملوا الإدراك إلا لرؤية الشيء الذي في جهة))[(١)].

يقول ابن تيمية: ((فقد أخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود، وأن رؤية ما ليس في الجهة لم يكن معلوماً لهم، ولا متصوراً لهم))[(٢)].

ويقول أيضا: ((فقد اعترف هو ومن وافقه أن الرؤية التي دلَّ عليها الكتاب والسنة، واتفاق سلف الأمة، بل الإدراك المنفي عن الله في قوله: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾[(٣)] يدل على أن الله تعالى في الجهة، وذلك يقتضي دلالة الكتاب والسنة، واتفاق سلف الأمة على شيئين: على رؤية الله تعالى، وعلى أنه في الجهة، وذكر اعتراف فضلاء المعتزلة بأن النبيين كانوا يعتقدون ذلك))[(٤)].

وهذه العقيدة قد جعلها ولد عدلان من مشكلات توحيدهم؛ فقال: ((ومشكلات التوحيد أربعة: موجود بلا مكان، ورؤية بلا جهة...))[(٥)].

- **الوجه الثاني**: وهو أنه لا يتصور في العقل موجود في غير جهة، فضلا عن أن يتصور أنه يُرى، فضلا عن أن يكون اسم الرؤية المشهورة في اللغات كلها يدل على هذه الرؤية الخاصة المزعومة.
- **الوجه الثالث**: شبه النبي ﷺ رؤيته بأظهر المرئيات، إذا لم يكن ثَمَّ حجاب منفصل يحول بين الرائي والمرئي، وهؤلاء القوم ينكرون الحجاب، وليس المانع عندهم إلا كون الرؤية لم تخلق في عينه، فليس عندهم الحجاب هو المانع من الرؤية؛ لأن الحجاب لا يكون عندهم إلا لما هو في جهة، وهذا هو المقصود، فإذا كان النبي ﷺ أخبر بذلك علم أنه يرى في الجهة والمقابلة.

---

(١) نهاية العقول مخطوط لوحة(١٦٩/ب).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٤/٤٢٥).

(٣) سورة الأنعام الآية(١٠٣).

(٤) بيان تلبيس الجهمية(٤/٤٢٠).

(٥) جامع العقائد(ص٩).

- **الوجه الرابع**: أخبر النبي ﷺ أنهم: «لا يضارون[1] أو لا يضامون[2] في رؤيته»[3]، ونفي الضيم والضير إنما يكونان لما يمكن لحوقه للرائي الذي في جهة ومقابلة، وما يسميه هؤلاء رؤية وهو رؤية ما ليس في جهة، لا يتصور فيها ضير ولا ضيم، حتى ينفي ذلك، بخلاف رؤية ما يواجه الرائي، ويكون فوقه قد يلحقه فيه ضيم

---

(١) لا تضارون: رويت على ثلاثة أوجه قريبة المعنى: أحدها: لا تَضارُّون مفتوحة التاء ومشدَّدة الراء مضمومة، وهو من الضَّير؛ أي لا يضير بعضكم بعضا؛ بأن يدفعه عن ذلك، أو يستأثر دونه.

الثاني: لا تُضارُون: بضم التاء وتخفيف الراء مضمومة، وهو من الضِّرار أو الضر: وهو أن يتضارَّ الرجلان عند الاختلاف، يقال: ضارَّ فلان فلاناً مضارَّة، والمعنى: أنكم لا تختلفون، ولا تمارون، فيضارَّ بعضكم بعضا، وقيل: لا تضايقون؛ وهي بمعنى لا تزاحمون.

الثالث: لا تُضارُّون: بضم أوله وتشديد الراء مضمومة، وهو من الضرر، وأصله تضارِرُون بكسر الراء وفتحها؛ أي لا تضرون أحداً ولا يضركم. انظر: غريب الحديث لا بن قتيبة(١/٢٨٤)، وفتح الباري لابن رجب(٤/٤١٤)، وفتح الباري لابن حجر(١١/٤٤٦)، ومعجم مقاييس اللغة(٣/٣٧٩).

(٢) لا تضامون: رويت على ثلاثة أوجه: أحدهما: لا تَضامُّون مفتوحة التاء، مشدَّدة الميم، وأصلها: لاتتضامُّون؛ أي لا يُضامّ بعضكم بعضا؛ أي لا يزاحم، من الضَّمِّ، أو الانضمام، كما يفعل الناس في طلب الشيء الخفي؛ يريد أنكم ترون ربكم، وكل واحد منكم واحد في مكانه لا ينازعه أحد.

الثاني: مخفف تُضَامُون: بضم التاء، وتخفيف الميم؛ من الضَّيم؛ وهو كالقهر والاضطهاد، والمعنى أي لا يضيم بعضكم بعضا فيه.

الثالث: لا تُضامُّون: بضم التاء، وتشديد الميم، ومعناها: لا تزاحمون، وهي كالمعنى الأول، وهذا الذي قواه ابن رجب، وغيره. انظر: غريب الحديث لابن قتيبة(١/٢٨٤)، وأعلام الحديث للخطابي(١/٤٣٠)، وفتح الباري لابن رجب(٤/٣٢١)، وفتح الباري لابن حجر(١١/٤٤٦)، ومعجم مقاييس اللغة(٣/٣٨٣).

(٣) أخرجه البخاري برقم(٥٥٤)(كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر)، ورقم(٦٥٧٣)(كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم) وفي غيرها، ومسلم برقم(١٨٣)(كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية).

وضير: إما بالازدحام عليه، أو كلال البصر لخفائه؛ كالهلال، وإما لجلائه؛ كالشمس والقمر، وكل ذلك منفي في رؤية الله تعالى.

- **الوجه الخامس:** وهو أن القول بأن الله تعالى يرى لا في جهة أو مقابلة، هو في الحقيقة يعود إلى قول المعتزلة؛ إذ هذه الرؤية هي من جنس العلم، لا اختصاص لها بكون الرائي في مكان دون مكان، فلهذا اعترف حذاقهم بأن الخلاف مع المعتزلة هو خلاف لفظي.

يقول ابن تيمية: ((فكون الرائي -وهو النبي ﷺ- يراه، والرائي في مكان ولا يراه، والرائي في مكان آخر، ويعود إلى ذلك المكان[1] دليل على أن المرئي يُرى، والرائي في مكان، ولا يرى إذا كان الرائي في مكان آخر، وهذا الاختصاص لا يكون إلا بما يكون بجهة من الرائي، بخلاف ما يسمونه رؤية فإنها من جنس العلم، لا اختصاص لها بكون الرائي في مكان دون مكان))[2].

ويقول أبو نصر السِّجزي: ((وأما موافقتهم للمعتزلة: فإن المعتزلة قالت: لا تجوز رؤية الله تعالى بالأبصار، وأنه ليس بمرئي، وقال الأشعري: هو مرئي، ولا يرى بالأبصار عن مقابلة، فأظهر خلافهم وهو موافق لهم))[3].

فهذه أهم الأوجه، وهناك أوجها أخرى تركتها خشية الإطالة، فإذاً هذا القول مما يعلم بطلانه بدلالة الشرع، وبضرورة العقل والفطرة، وهو من الأقوال التي انفرد بها هؤلاء من بين سائر العقلاء، وقد اعترفوا بذلك وأقروا به.

الثاني: وهو في بيان بطلان قول الأشعري وأئمة أصحابه أن كل موجود يصح أن يرى؛ وذلك أنه يلزم عليه لوازم فاسدة كالقول برؤية الطعوم، والروائح، ونحو ذلك مما يعلم فساده بالضرورة.

---

(١) يشير إلى حديث الشفاعة: أخرجه البخاري برقم(٦٥٦٥)(كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار)، ومسلم برقم(٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤)(كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٤/٤٣٧).

(٣) رسالة السجزي(ص١٣٧).

يقول ابن تيمية: ((وأما من قال: إن كل موجود يجوز رؤيته، أو يجوز أن يحس بسائر الحواس الخمس، كما يقول الأشعري وموافقوه، كالقاضي أبي يعلى، وأبي المعالي وغيرهما، فهذه الطريقة مردودة عند جماهير العقلاء، بل يقولون: فسادها معلوم بالضرورة، بعد التصور التام))[1].

والتحقيق في ذلك أن المصحح للرؤية ليس هو مجرد الوجود، بل هو الأمور الوجودية؛ لأن من الأشياء ما يرى، ومنها ما لا يرى، وكل من كان أحق بالوجود، وأبعد عن العدم، كان أحق وأكمل بأن تجوز رؤيته، ولما كان الله سبحانه وتعالى أكمل الموجودات على الإطلاق، فله الكمال المطلق من كل الوجوه، كان أحق بالرؤية، ورؤيته سبحانه وتعالى من أكمل وأعظم الرؤية، فلهذا كانت أفضل ما يتنعم بها المؤمنون بدار النَّعيم على الإطلاق.

يقول ابن تيمية: ((وأكثر مثبتي الرؤية لم يجعلوا مجرد الوجود هو المصحح للرؤية، بل قالوا: إن المقتضي أمور وجودية، لا أن كل موجود يصح رؤيته، وبين الأمرين فرق؛ فإن الثاني يستلزم رؤية كل موجود، بخلاف الأول، وإذا كان المصحح للرؤية أمور وجودية لا يشترط فيها أمور عدمية، فما كان أحق بالوجود، وأبعد عن العدم كان أحق بأن تجوز رؤيته))[2].

ويقول أيضا: ((من الأشياء ما يرى، ومنها ما لا يرى، والفارق بينهما لا يجوز أن يكون أموراً عدمية؛ لأن الرؤية أمر وجودي، والمرئي لا يكون إلا موجوداً، فليست عدمية لا تتعلق بالمعدوم، ولا يكون فيه الشرط إلا أمراً وجوديا، لا يكون عدميا، وكل ما لا يشترط فيه إلا الوجود دون العدم، كان بالوجود الأكمل أولى منه بالأنقص، فكل ما كان وجوده أكمل كان أحق أن يرى، وكل ما لم يكن أن يرى فهو أضعف وجوداً مما يمكن أن يرى، فالأجسام الغليظة أحق بالرؤية من الهواء، والضياء أحق بالرؤية من الظلام؛ لأن النور أولى بالوجود، والظلمة أولى بالعدم، والموجود الواجب الوجود أكمل

---

(١) مجموع الفتاوى(١٧/٣٤٠).

(٢) المصدر نفسه(٦/١٣٦).

الموجودات وجوداً، وأبعد الأشياء عن العدم، فهو أحق أن يرى، وإنما لم نره لعجز أبصارنا عن رؤيته، لا لأجل امتناع رؤيته، كما أن شعاع الشمس أحق بأن يرى من جميع الأشياء...))[1].

الثالث: فسر كثير منهم -كما سبق- نفي الإدراك الوارد في قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾[2] بنفي الرؤية، ولا شك أن القول الصحيح، وهو الذي نصره ابن كلاب، وبعض من اتبعه كابن الباقلاني وغيره أن الآية تنفي الإدراك، وهو معنى زائد على الرؤية، وهذا مشهورٌ تفسيره عن أئمة السلف رحمهم الله تعالى.

يقول ابن تيمية: ((الإدراك عند السلف والأكثرين هو الإحاطة، وقال طائفة: هو الرؤية، وهو ضعيف؛ لأن نفي الرؤية عنه لا مدح فيه، فإن العدم لا يرى، وكل وصف يشترك فيه الوجود والعدم لا يستلزم أموراً ثبوتيا، فلا يكون فيه مدح، إذ هو عدم محض، بخلاف إذا قيل: لا يحاط به، فإنه يدل على عظمة الرب جل جلاله، وإن العباد مع رؤيتهم له، لا يحيطون به رؤيةً))[3].

وعلى قول هؤلاء الذين فسروا نفي الإدراك بنفي الإحاطة، مع إثبات الرؤية، فإنه يمتنع على أصلهم هذا المعنى كذلك، وإلا كانوا متناقضين؛ فإن هذا يكون بزعمهم فيما ينقسم، فيرى بعضه من بعض، فتكون هناك رؤية بلا إدراك وإحاطة، وعندهم لا يتصور أن يرى إلا رؤية واحدة متماثلة، كما يقولون في كلامه: إنه شيء واحد لا يتبعض، ولا يتعدد، وكقولهم في الإيمان به: إنه شيء واحد، لا يقبل الزيادة والنقصان، وكقولهم في العلم: إن علمه شيء واحد، لا يمكن أن يحاط بشيء منه دون شيء[4].

يقول ابن فورك: ((وكذلك كان يقول في جواب من يسأله: إذا قلتم: إنه يرى فهل يرى كله أو بعضه؟: إن جميع ذلك محال؛ لأن ما لا كل له، ولا بعض، يُرى على ما هو

---

(١) منهاج السنة(٢/٣٣١-٣٣٢).

(٢) سورة الأنعام الآية(١٠٣).

(٣) مجموع الفتاوى(١٧/١١١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(١٦/٨٨-٨٩).

به كما يعلم، وكما يرى ما له كل على ما هو به، فلا ينقلب بالرؤية كذلك، ما لا كل له يرى ولا كل له»[1].

وهذا كله مما يدلك على اضطراب القوم وتناقضهم، بسبب الأصول الفاسدة التي وافقوا فيها أسلافهم الجهمية، فدل ذلك على بطلان مذهبهم في الرؤية التي يدعونها.

الرابع: وهو في بيان بطلان مذهب الذين فسروا الرؤية: بأنها مجرد خلق إدراك في العين الباصرة، وهذا مبني عندهم على نفي صفة الاحتجاب من الله تعالى، للشبه العقلية الفاسدة العالقة في أذهانهم، فيقال لهم: وردت النصوص القرآنية والنبوية بإثبات احتجاب الله تعالى عن عباده، وأنه يكشف الحجب يوم القيامة فيراه عباده، وهي على ظاهرها بدون تمثيل ولا تعطيل.

فمن النصوص القرآنية: قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾[2]، فذكره تعالى تجليه للجبل يدل على أنه كان محتجبا فتجلىّ[3]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾[4]، والآية على ظاهرها

وأما من الأحاديث: فمنها قول النبي ﷺ: «حجابه النور -وفي رواية النَّار- لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[5]، وقوله ﷺ: «وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم في جنَّة عدن إلا رداء الكبرياء -وفي رواية الكبر- على وجهه»[6]، وغيرها من الأحاديث التي قررت هذا المعنى.

---

(١) مقالات الأشعري لابن فورك(ص٩١).

(٢) سورة الأعراف الآية(١٤٣).

(٣) بيان تلبيس الجهمية(٨/٨٢).

(٤) سورة الشورى الآية(٥١).

(٥) أخرجه مسلم برقم(١٧٩) (كتاب الإيمان، باب في قوله ﷺ: «إن الله لا ينام»..)

(٦) أخرجه البخاري برقم(٧٤٤٤) (كتاب التوحيد، باب قوله الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾)، ومسلم برقم(١٨٠) (كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه

ثم إن تسميتهم لمجرد عدم الرؤية -مع صحة الحاسة، وزوال المانع- حجاباً أمر لا يعرف في اللغة لا حقيقة ولا مجازاً، ولهذا لا يقال: إن الإنسان محجوب عن رؤية ما يعجز عنه مع صحة حاسته، وزوال المانع، لكن هؤلاء القوم وافقوا المؤمنين على أن رؤية الله ﷻ جائزة، ووافقوا الكفار أعداء الله ورسله من المشركين والصابئين على ما يوجب أن الله ﷻ لا يُرى، كما وافقهم الجهمية كالمعتزلة ونحوهم(١).

الخامس: وهو في بيان بطلان قول من ذهب مذهب الجهمية المعتزلة، في تفسير الرؤية بمزيد علم أو كشف، وهذا المذهب نفسه أبطله متقدمو الأشاعرة، وقد اشتد إنكار أئمة السلف على الجهمية في إنكارهم للرؤية، وذلك معلوم وظاهر في مصنفاتهم، ويكفي بطلانه أنه موافق لمذهب الجهمية والمعتزلة؛ لأنهم متفقون في الظاهر مع أئمة السلف وأتباعهم على إنكار قول الجهمية المعتزلة نفاة الرؤية.

لكن هم دائرون بين أمرين: بين المداهنة لأئمة السلف وأتباعهم، وبين الموافقة للمعتزلة، فهم مذبذبين متناقضين، لا إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء، بل هم جاحدين لصريح المعقول باتفاق الطوائف، جاحدين لما جاء به الرسول ﷺ عند أهل العلم والإيمان(٢).

وتعالى).

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية(١٢٣/٨).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية(٥٤١/٣، ١٢٣/٨)، ومجموع الفتاوى(٤١/٦).

ما يستفاد من دراسة هذه المسألة

أولا: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة هو ظهور حقيقة مذهب الأشاعرة في الرؤية، وأنهم على طريقة الجهمية في إنكارها، مع تناقض واضطراب بيِّن، ويظهر ذلك من عدة أوجه:

أحدها: القائلون منهم بأنه يرى لا إلى جهة، -وهم الجمهور- قائلون بما لا يعقل، باتفاق جميع الطوائف، فلا يمكن رؤية شيء دون مواجهة ومقابلة، ولهذا كان هذا القول شبيه بمسألة الكلام النفسي التي انفردوا بها، وقد اعترف بذلك بعض أئمتهم بأنهم قد انفردوا بذلك، كما سبق النقل عن إمامهم الكبير الرازي وغيره.

الثاني: تناقض متقدمي الأشاعرة الذين أثبتوا العلو؛ لأنه عندهم لا يستلزم الجسمية، وقولهم مع ذلك أن الله ﷻ يرى لا إلى جهة؛ لأن القول برؤيته إلى جهة يستلزم التجسيم والتشبيه، فإذا كان القول بالعلو لا يستلزم التجسيم، فكذلك القول في الرؤية سواء بسواء، وأما التفريق فلا دليل عليه يعقل.

الثالث: لما ظهر تناقضهم في هذه المسألة الجليلة صار حذاقهم وأئمتهم الفحول إلى التصريح بمذاهب الجهمية، ففسروا الرؤية بمزيد علم وكشف، فصاروا من جملة المعطلة، وإن تظاهروا بإثباتها، فالعبرة بالحقائق لا بالأسماء.

يقول ابن تيمية: ((وهكذا كما قلتم: إنه يرى بلا مواجهة، ولا مدابرة، ولا يتوجه إليه الرائي بجهة من جهاته، فهذا أيضا مما انفردتم به عن العقلاء، وكابرتم به الحس والعقل.

قالت لهم النفاة: فأثبتم ما يستلزم التجسيم، والتشبيه، والحشو، أو نفيتم التلازم، فخالفتم صريح العقل والضرورة، ولهذا صار حذّاقكم إلى أنكم في الحقيقة موافقون لنا على نفي رؤية الله تعالى، ولكن أظهرتم إثباتها لكونه المشهور عند الحشوية؛ المشهورين بالسنة

والجماعة؛ ليقال: إنكم منهم، أو أثبتم ذلك تناقضا منكم، فأنتم دائرون بين المناقضة والمداهنة))[(١)].

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة: هو أن هؤلاء الأشاعرة يتظاهرون بنصرة قول السلف في مسألة الرؤية -كما تظاهروا في نصرتهم في مسألة القرآن-، ثم في باطن أمرهم هم على مذهب الجهمية النفاة، وهذا في الحقيقة فيه نوع نفاق، ولهذا نعتهم أئمة السلف بأنهم مخانيث المعتزلة، أو الجهمية الإناث.

يقول ابن تيمية: ((ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند تحقيق الأمر منافقين لأهل السنة الإثبات؛ يفسرون الرؤية التي يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة، وغيرهم من الجهمية، فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم، ويتظاهرون بالرد عليهم، وموافقة أهل السنة والجماعة في إثبات الرؤية، وعند التحقيق فهم موافقون للمعتزلة، إنما يثبتون من ذلك نحو ما أثبته المعتزلة من الزيادة في العلم، ونحو ذلك مما يقوله المعتزلة في الرؤية، أو يقول قريبا منه، ولهذا يعترف هذا الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي، فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية المعطلة، وإن كان ظاهرهم ظاهر أهل الإثبات))[(٢)].

ثالثا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة أن هؤلاء القوم يدعون إثبات رؤية المؤمنين لربهم تعالى يوم القيامة في الجنة، وهذا الرب ﷻ عندهم ليس هو متصف بصفات، فليس له وجه يُرى إليه، وليس له يدين، وليس له عينين، وليس له قدم، وليس له صورة، ولا يتكلم بحرف، ولا صوت، بل كلامه معنى في النفس، وليس هو عال على خلقه، بل ليس هو فوق، ولا تحت، ولا أمام، ولا خلف، ولا عن يمين، ولا عن شمال، إلى غير ذلك من التعطيل المحض، فليس عندهم إلا رؤية ذات مجردة عن الصفات، وهذا منتهى التعطيل المحض، ولهذا يحرفون أحاديث رؤية وجهه سبحانه وتعالى بأن المراد منها رؤية ذاته، مع

---

(١) مجموع الفتاوى(٦/٤١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٤/٤٠٠).

تتريهها عن الجسمية، والتركيب، والتبعيض، ونحو ذلك من الألفاظ المجملة المبتدعة، والتي تحمل تلك المعاني الفاسدة.

رابعا: ومما يستفاد من دراسة ذلك أن سبب تناقض هؤلاء القوم في هذه المسألة: يرجع في الحقيقة إلى الأصول الفاسدة التي تسلموها من المعتزلة الجهمية، فالتزموا لوازمها، مع تظاهرهم بنصرة أئمة السلف، فأرادوا أن يجمعوا بين إثبات الرؤية، وبين تلك الأصول، فوقعوا في التناقض والاضطراب، وهذا من أدل الأدلة على بطلان مذهبهم.

خامسا: بسبب تناقض هؤلاء القوم في هذه المسألة وفي غيرها، صار الناس يسخرون منهم، كالمعتزلة وغيرهم، وطمع فيهم أهل الإلحاد من الفلاسفة وغيرهم، بل وطمعوا في أهل الإيمان بسببهم، وتسلطوا عليهم، وهذا كله بسبب بعدهم عن المنهج الحق في هذه المسألة الجليلة.

يقول ابن تيمية: «ولهذا صارت المعتزلة تسخر منهم، حتى يقول قائلهم: من سلَّم أن الله ليس في جهة، وادَّعى مع ذلك أنه يرى، فقد أضحك الناس على عقله، أو نحو هذا الكلام، ولهذا صار أكثر مناظراتهم مع الفلاسفة، والمعتزلة فيها من الضعف ما أطمع أولئك فيهم، وصاروا يفزعون منهم، ويجبنون عنهم، ويستطيلون على إخوانهم المؤمنين، وبسبب ما وقع في أهل الإيمان والسيف، وأهل العلم والقلم، أديلت عليهم الأعداء، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُواْ ﴾[1]، حتى إن بعض الأعيان الذي كان في باطنه ميل إلى الفلسفة والاعتزال، ولا يتظاهر بذلك، درس مسألة الرؤية من جانب المثبتين، وذكر حجتهم فيها، ولا ريب أن ذلك يُظهر من استطالة المعتزلة عليهم ما يشفي به قبله.

ولهذا صار كثير من أهل العلم والحديث يصف أقوال هؤلاء بأن فيها نفاقا وتناقضا؛ حيث يوافقون أهل السنة والجماعة على شيء من الحق، ويخالفونهم فيما هو أولى بالحق

(١) سورة آل عمران الآية(١٥٥).

منهم، ويفسرون ما يوافقون فيه بما يحيله عن حقيقته، وهذا كله لما وقع من الاشتباه عندهم في هذه المسائل، ولما تعارض عندهم من الدلائل»[١].

سادساً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة أنه يخشى على هؤلاء المتبعين للجهمية، المنكرين لحقيقة الرؤية أن يحجبوا عنها يوم القيامة؛ لأن من جحد شيئا حرمه.

قال الإمام الأوزاعي رحمه الله تعالى: «إني لأرجو أن يحجب الله ﷻ جهماً وأصحابه، أفضل ثوابه الذي وعد أولياءه؛ حين يقول: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[٢]، فجحد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعد أولياءه»[٣].

سابعاً: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة وهي فائدة عظيمة القدر: أن الخير كل الخير في اتباع مذهب السلف، المبني على الكتاب والسنة، ففيه السلامة من الزلل والخطأ، والتناقض والاختلاف، فأثبتوا حقيقة الرؤية كما نطق بذلك القرآن والسنة، دون توهم التشبيه أو التجسيم، الذي أدى بأولئك إلى التعطيل، فكانوا بحق هم أهل الحق والاستقامة، ومن خالفهم هم من أهل البدعة والضلالة.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية(٥٤١/٣).

(٢) سورة القيامة الآية(٢٢-٢٣).

(٣) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة(٥٥٧/٢) رقم(٤٧٤).

الباب الثالث

اختلافات الأشاعرة في مسائل الإيمان والقدر

ويشتمل على فصلين

الفصل الأول

اختلافات الأشاعرة في مسائل الإيمان

الفصل الثاني

اختلافات الأشاعرة في مسائل القدر

الفصل الأول

اختلافات الأشاعرة في مسائل الإيمان

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث

التمهيد

في تعريف الإيمان، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في تعريف الإيمان، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في مسألة الاستثناء في الإيمان، وما يستفاد من دراسة ذلك

التمهيد

في تعريف الإيمان، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

تعريف الإيمان في اللغة والشرع

أولاً: في اللغة: الإيمان من إِفعال وهو اسم مشتق من الأمن الذي هو قرار النفس وطمأنينتها، فيما من شأنه أن يستريب فيه القلب، وهو ضد الخوف.

قال الراغب الأصفهاني[1]: «أصل الأمن طمأنينة النفس، وزال الخوف»[2].

وقال أبو عبد الله الحليمي: «الإيمان: اسم مشتق من الأمن؛ الذي هو ضد الخوف؛ كما قال تبارك وتعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾[3]»[4].

وقال ابن تيمية: «لفظ الإيمان: إفعال من الأمن، فهو يقتضي طمأنينة وسكوناً، فيما من شأنه أن يستريب فيه القلب، فيخفق ويضطرب»[5].

وقال أيضاً: «...من الناس من يقول: الإيمان أصله في اللغة من الأمن: الذي هو ضد الخوف، فآمن أي صار داخلاً في الأمن»[6].

---

(١) هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصبهاني، كان في أوائل المائة الخامسة، كان من أئمة اللغة، لكنه معدود في المتكلمين، وقد ذكر السيوطي أنه وقف على خط للزركشي نقل فيه عن الرازي من كتابه أساس التقديس أنه عدَّ الراغب من أئمتهم، أي من أئمة الأشاعرة، وهو كما قال. من مصنفاته: «المفردات في غريب القرآن»، و«الذريعة إلى مكارم الشريعة». اختلف في سنة وفاته على أقوال متباعدة، وأقربها أنه توفي سنة(٥٠٢هـ). انظر: السير للذهبي(١٨/ ١٢٠)، وبغية الوعاة للسيوطي(٢/ ٢٩٧)، وأساس التقديس للرازي(ص١٧).

(٢) المفردات في غريب القرآن(١/ ٢٥).

(٣) سورة البقرة الآية(٢٣٩).

(٤) المنهاج(١/ ١٩).

(٥) شرح الأصبهانية(ص٦٧٠).

(٦) مجموع الفتاوى(٧/ ٢٩٣).

ثانيا: وأمَّا في الشرع: فهو اسم يجمع القول والعمل: قول القلب واللِّسان، وعمل القلب واللسان والجوارح.

قال الإمام ابن بطة: «فاعلموا رحمكم الله أن الإيمان: إنما هو نظام اعتقادات صحيحة، بأقوال صادقة، وأعمال صالحة، بنيات خالصة، بسنن عادلة، وأخلاق فاضلة»[١].

وقال ابن تيمية: «ومن أصول أهل السنة والجماعة أن الدين والإيمان: قول وعمل؛ قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح»[٢].

---

(١) الإبانة الكبرى(٢/٦٢٦).

(٢) مجموع الفتاوى(٣/١٥١).

مجمل اعتقاد أهل السنة والجماعة فيه

يمكن إجمال معتقد أهل السنة والجماعة في مسائل الإيمان في أصول وقواعد، ترجع إلى أربعة أصول رئيسية:

الأصل الأول: وهو أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل؛ قول القلب واللِّسان، وعمل القلب واللِّسان والجوارح، لا تجزئ واحدة عن الأخرى، ولا يكون العبد مؤمنا إلا أن يجمعها كلها.

قال الإمام الآجرِّي: «اعلموا رحمنا الله وإياكم أن الذي عليه علماء المسلمين: أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، ثمَّ اعلموا أنه لا تجزئ المعرفة بالقلب والتصديق إلاَّ أن يكون مع الإيمان باللسان نطقاً، ولا تجزئ معرفة القلب ونطق اللسان حتى يكون عمل بالجوارح، فإذا كملت فيه هذه الثلاث الخصال كان مؤمناً، دل على ذلك الكتاب والسنة، وقول علماء المسلمين»[1].

وقال الإمام ابن بطة العكبري: «اعلموا رحمكم الله أن الله جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه، فرض على القلب المعرفة به، والتصديق له، ولرسله، ولكتبه، وبكل ما جاءت به السنة، وعلى الألسن النطق بذلك، والإقرار به قولاً، وعلى الأبدان والجوارح العمل بكل ما أمر به وفرضه، لا تجزئ واحد من هذه إلا بصاحبتها، ولا يكون العبد مؤمناً إلا أن يجمعها كلها، حتى يكون مؤمنا بقلبه، مقرًّا بلسانه، عاملاً مجتهداً بجوارحه»[2].

فقول القلب: وهو تصديقه وإيقانه، وإقراره، ومعرفته؛ دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن

(١) الشريعة للآجري(١/٢٧٤).

(٢) الإبانة الكبرى(٢/٧٦٠).

قُلُوبُهُمْ ﴾[(1)]، وقوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا ﴾[(2)]، وأمثال ذلك.

وعمل القلب: وهو حركته كالمحبة، والإخلاص، والتوكل، والخوف، والرجاء، والانقياد، ولوازم ذلك وتوابعه، دلت على ذلك آيات قرآنية كثيرة؛ منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴾[(3)]، وأمثال ذلك.

وقول اللِّسان: وهو النطق بالشهادتين؛ شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾[(4)]، وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾[(5)]، وأمثال ذلك.

ومن السنة قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وإني رسول الله»[(6)].

وأمَّا عمل الجوارح: فذلك في كتاب الله تعالى يكثر على الإحصاء، وأظهر من أن يخفى؛ منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ

---

(١) سورة المائدة الآية(٤١).

(٢) سورة النحل الآية(١٠٦).

(٣) سورة الأنفال الآية(٢).

(٤) سورة البقرة الآية(١٣٦).

(٥) سورة آل عمران الآية(٨٤).

(٦) تقدم تخريجه(ص١٢٨).

﴿ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾[3]؛ أي صلاتكم إلى بيت المقدس، قال أبو عبيد القاسم بن سلام: ((فأي شاهد يلتمس على أن الصلاة من الإيمان بعد هذه الآية))[4].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جدا، ومثل ذلك فرض الصيام، والجهاد، والطهارة، والحج، وأشباهها، مما وردت في القرآن الكريم، فالأعمال بالجوارح هي تصديق لما في القلب، ومن لم يصدق بعمله بما في قلبه فليس بمؤمن.

يقول الآجرِّي: ((فالأعمال رحمكم الله بالجوارح تصديق عن الإيمان بالقلب واللسان، فمن لم يصدق الإيمان بعمله وبجوارحه؛ مثل الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، وأشباه لهذه، ورضي من نفسه بالمعرفة والقول، لم يكن مؤمناً، ولم ينفعه المعرفة والقول، وكان تركه للعمل تكذيباً منه لإيمانه، وكان العمل بما ذكرناه تصديقاً منه))[5].

ويجمع ذلك كله حديث الشعب المشهور عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة -أو بضع وستون-، أعلاها قول: لا إله إلاَّ الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[6].

قال أبو عبد الله ابن منده: ((فجعل الإيمان شعباً، بعضها باللسان والشفتين، وبعضها بالقلب، وبعضها بسائر الجوارح، فشهادة أن لا إله إلاَّ الله فعل اللِّسان، تقول شهدت

(١) سورة الأنفال الآية(٢-٤).

(٢) سورة البينة الآية(٥).

(٣) سورة البقرة الآية(١٤٣).

(٤) الإيمان(ص١٥).

(٥) الشريعة للآجري(١/٢٧٥).

(٦) صحيح: أخرجه البخاري قم(٩)(كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان)، ومسلم رقم(٣٥)(كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها، وأدناها، وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان).

أشهدت شهادة، والشهادة فعله بالقلب واللسان، لا اختلاف بين المسلمين في ذلك، والحياء في القلب، وإماطة الأذى عن الطريق فعل سائر الجوارح»[1].

الأصل الثاني: وهو أن الإيمان يزيد وينقص، يزيد بفعل الطاعات، وترك المحرمات، وينقص بفعل المعاصي، وترك الفرائض والواجبات.

أجمع الصحابة ومن تبعهم من أئمة السلف على أن الإيمان يزيد وينقص؛ لدلالة القرآن والسنة على ذلك، وقد نقل الإجماع غير واحد من أهل العلم.

فقد سمَّى أبو عبيد القاسم بن سلاَّم طوائف كثيرة من أئمة السلف، قاربوا الأربعين بعد المائة، ممن يقول الإيمان: قول وعمل، يزيد وينقص، ثم قال في آخره: «هؤلاء كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، وهو قول أهل السنة، والمعمول به عندنا»[2].

وقال ابن بطة: «اعلموا رحمكم الله أن الله ﷻ تفضل بالإيمان على من سبقت له الرحمة في كتابه، ومن أحب أن يسعده، ثمَّ جعل المؤمنين في الإيمان متفاضلين، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ثمَّ جعله فيهم يزيد ويقوى بالمعرفة والطاعة، وينقص ويضعف بالغفلة والمعصية، وبهذا نزل الكتاب، وبه مضت السنة، وعليه أجمع العقلاء من أئمة الأمة»[3].

فمن القرآن: آيات كثيرة صرحت بزيادة الإيمان، وزيادة الهدى، وكلما قبل الزيادة فقد قبل النقصان، وما كان ناقصاً قبل فقد زاد. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[5]،

---

(١) الإيمان لابن منده(٣٣٢/١).

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة(٨٢٦/٢).

(٣) الإبانة الكبرى(٧٦٠/٢).

(٤) سورة آل عمران الآية(١٧٣).

(٥) سورة الأنفال الآية(٢).

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾[2]، وغيرها.

وأمَّا من السنة: فالأحاديث كثيرة؛ منها قوله ﷺ: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبِّ الرجل الحازم من إحداكن. قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟. قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟. قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟. قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها»[3].

قال البغوي: «وقالوا: إنَّ الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، على من نطق به القرآن في الزيادة، وجاء في الحديث بالنقصان في وصف النساء»[4].

وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[5].

فالحديث ظاهر الدلالة على أن إيمان المرء يضعف وينقص، وذلك لضعف العمل ونقصانه، وهو دال على تفاضل المنكرين للمنكر، فمن أنكر بيده فهو أكملهم، ودونه المنكر باللسان، ويليه في آخر المراتب المنكر بقلبه.

الأصل الثالث: الاستثناء في الإيمان المطلق جائز وسنة، وفي أصل الإيمان محرم لا يجوز، كما لا يجوز الاستثناء في الإسلام؛ إن أريد به الشهادتان، وأما إن أريد به الأعمال الظاهرة، فهو يقبل الاستثناء، كالإيمان المطلق.

---

(١) سورة التوبة الآية(١٢٤).

(٢) سورة محمد الآية(١٧).

(٣) أخرجه البخاري برقم(٣٠٤)(كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم)، ومسلم(٣٤)(كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات).

(٤) شرح السنة(٣٩/١).

(٥) أخرجه مسلم برقم(٤٩)(كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان الإيمان يزيد وينقص).

ذهب جمهور أهل العلم من السلف، وجمهور أهل الحديث، وغيرهم على جواز الاستثناء في الإيمان المطلق، وذلك بأن تقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، أو أرجوا، أو نحو ذلك.

يقول يحي بن سعيد القطان: ((ما أدركت أحداً من أصحابنا، ولا بلغنا إلاَّ على الاستثناء))[1].

ويقول ابن تيمية: ((والمأثور عن الصحابة، وأئمة التابعين، وجمهور السلف، وهو مذهب أهل الحديث، وهو المنسوب إلى أهل السنة: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص؛ يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وأنه يجوز الاستثناء فيه))[2].

فالاستثناء في الإيمان جائز وسنة، وقد حكاه ابن تيمية عن عامة أهل السنة فقال: ((الاستثناء في الإيمان سنة عند عامة أهل السنة))[3]، وقال أيضاً: ((وإنما ذكر أن الاستثناء سنة؛ بمعنى أنه جائز، ردًّا على من نهى عنه))[4].

ومن أهل العلم من أوجبه، وقد ذكر ابن تيمية أنه قول لكثير من أهل السنة؛ فقال: ((وأوجبه كثير من أهل السنة))[5]، وفي موضع آخر نسبه إلى طائفة من أهل الحديث، فقال: ((ومنهم من يوجبه؛ كطائفة من أهل الحديث)) [6].

وعلى ذلك يدل صنيع اللالكائي كما في كتابه «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»؛ فإنه بوب بابا قال فيه: ((سياق ما ذكر من كتاب الله، وما روي عن رسول الله ﷺ، والصحابة والتابعين من بعدهم، والعلماء الخالفين لهم في وجوب الاستثناء))[1].

---

(١) أخرجه الخلال في السنة(٢/٥٩٥)، وعبد الله بن أحمد في السنة(ص٢٦٧) رقم(٥٩٢)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة(٣/١٠٥٣) رقم(١٧٩٤).

(٢) مجموع الفتاوى(٧/٥٠٥).

(٣) الاستقامة(١/١٤٩).

(٤) مجموع الفتاوى(٧/٦٦٦).

(٥) الاستقامة(١/١٥٠).

(٦) مجموع الفتاوى(٧/٦٨١).

ومما ينبه عليه أنه قد ذهب إلى وجوب الاستثناء طوائف من أهل البدع، كالكلابية والأشعرية، ومن وافقهم ممن هو منتسب للسنة، لكن مأخذهم في ذلك غير مأخذ هؤلاء، فهؤلاء الأشاعرة -كما سيأتي تفصيل مقالتهم- يستثنون باعتبار الموافاة، وأما أولئك الأئمة فهم يستثنون باعتبار عدم تكميل الإيمان، وبعداً عن التزكية، ونحو ذلك، ثم أضف إلى ذلك التباين بينهم في حقيقة الإيمان، وزيادته ونقصانه.

والذي عليه جمهور أهل العلم هو جواز الأمرين: الاستثناء وتركه، وذلك لاعتبارات مختلفة، فيجوزون الاستثناء لمآخذ، كأن يراد به التزكية، أو تكميل الإيمان، وأنه أتى بالمأمور كله، ونحوه، ويمنعون منه إذا كان المراد منه أصل الإيمان، أو قول اللسان الذي تجري عليه أحكام الإسلام، وهذا أعدل الأقوال وأوسطها، وهو المشهور من مذهب الأوزاعي.

يقول أبو عبيد القاسم بن سلاَّم: ((ولهذا كان يأخذ سفيان ومن وافقه في الاستثناء فيه، وإنما كراهتهم عندنا أن يبتُّوا الشهادة بالإيمان؛ مخافة ما أعلمتكم في الباب الأول، من التزكية، والاستكمال عند الله، وأمَّا على أحكام الدنيا، فإنهم يسمون أهل الملة جميعاً مؤمنين؛ لأن ولايتهم، وذبائحهم، وشهاداتهم، ومناكحتهم، وجميع سنتهم إنما هي على الإيمان، ولهذا كان الأوزاعي يرى الاستثناء، وتركه جميعاً واسعين))[2].

ويقول ابن تيمية: ((والقول الثالث: أوسطها وأعدلها أنه يجوز الاستثناء باعتبار، وتركه باعتبار؛ فإذا كان مقصوده أنِّي لا أعلم أنِّي قائم بكل ما أوجب الله عليَّ، وأنه يقبل أعمالي، ليس مقصوده الشك فيما في قلبه، فهذا استثناؤه حسن، وقصده أن لا يزكي نفسه، وأن لا يقطع بأنه عمل عملاً كما أمر، فقبل منه، والذنوب كثيرة، والنفاق مخوف على عامة الناس))[3].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة(١٠٣٧/٣).

(٢) الإيمان(ص٣٩).

(٣) مجموع الفتاوى(٤١/١٣)، وانظر: المصدر نفسه(٤٢٩/٧، ٦٨١).

ومأخذ السلف المجوزين للاستثناء يرجع إلى خمسة أوجه مشهورة، لخصها ابن تيمية في كلمة وجيزة؛ فقال: «ومراد السلف من ذلك الاستثناء: إمَّا لكونه لا يقطع بأنه فعل الواجب كما أمر الله ورسوله، فيشك في قبول الله لذلك، فاستثنى لذلك، أو للشك في العاقبة، أو يستثني لأن الأمور جميعها إنما تكون بمشيئة الله؛ كقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾[1]، مع أن الله علم بأنهم يدخلون، لا شك في ذلك، أو لئلا يزكي أحدهم نفسه»[2].

وأما تفصيل تلك الأوجه[3]: **فالأول**: وهو أن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله، وترك المحرمات كلها، فإذا قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار دون استثناء، فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين، وهذه شهادة لنفسه بما لا يعلم، ولو كانت هذه الشهادة صحيحة لكان ينبغي له أن يشهد لنفسه بالجنة إن مات على هذه الحال، ولا أحد يشهد لنفسه بالجنة، وهذا مأخذ عامة السلف، وقد ذكر ابن تيمية أن هذا المأخذ يصلح للقول بوجوب الاستثناء[4].

الثاني: وهو بالنظر إلى تقبل الأعمال عند الله تعالى؛ فإن المؤمن إذا أتى بالأعمال، واتقى الله فيها، فإنه لا يجزم بقبولها؛ لأنه لا يقطع أنه أتى بتلك الأعمال على وجهها المأمور به، وهذا أظهر الوجوه فيمن استثنى في الإيمان، وسائر الأعمال الصالحة، وبهذا الوجه كان يفسر بعض الأئمة كلام السلف.

---

(١) سورة الفتح الآية(٢٧).

(٢) مجموع الفتاوى(٢٨٩/٣).

(٣) انظر: الإيمان لأبي عبيد(ص٣٥، ٣٨)، والسنة للخلال(٥٩٣/٣)، والإبانة لابن بطة(٨٦٢/٢)، والحجة في بيان المحجة(٤٠٨/١)، ومجموع الفتاوى(٢٨٩/٣، ٤٢٧/٨، ٤٣٩، ٤٤٦)، والاستقامة له(١٥٠/١)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(٤٩٥/٢).

(٤) مجموع الفتاوى(٦٦٨/٧).

وهذا الوجه في الحقيقة راجع إلى الوجه الأول؛ بيانه: أن «القبول متعلق بفعله كما أمر، كل من اتقى الله في عمله، ففعله كما أمر، فقد تقبل منه، لكن هو لا يجزم بالقبول؛ لعدم جزمه بكمال الفعل»(١).

الثالث: وهو البعد عن تزكية النفس ومدحها؛ لأنه من شهد على نفسه بالإيمان فقد زكى نفسه، والله سبحانه تعالى قد نهى عن ذلك بقول: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾(٢)، وهذا الوجه يصلح للاستحباب، كما أنه يصلح للإيجاب.

يقول ابن تيمية: «وهذا يصلح للاستحباب، وإلاَّ فإخبار الرجل بصفته التي هو عليها جائز، وإن كانت مدحاً، وقد يصلح للإيجاب»(٣).

الرابع: وهو أن الاستثناء يجوز في الأمور المتيقنة، والتي يعلم وجودها، ولا يشك فيها، من باب تعليق الأمور بمشيئة الله تعالى؛ كما ورد ذلك في القرآن والسنة.

قال الله تعالى: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾(٤)، فهذا استثناء بغير شك؛ لأنه قد علم الله تعالى أنهم داخلون المسجد الحرام(٥).

ومن السنة أحاديث كثيرة: منها قوله ﷺ لما وقف على أهل المقابر: «السلام عليكم دار قوم مؤمنون، وإنَّا إن شاء الله بكم لاحقون»(٦)، قال الإمام أحمد: «هذا حجة في الاستثناء؛ لأنه لا بد من لحوقهم، ليس في شك»(٧).

---

(١) مجموع الفتاوى(٧/٤٤٧).

(٢) سورة النجم الآية(٣٢).

(٣) مجموع الفتاوى(٧/٦٦٨).

(٤) سورة الفتح الآية(٢٧).

(٥) انظر: السنة للخلال(٣/٥٩٥).

(٦) أخرجه مسلم رقم(٢٤٩)(كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء).

(٧) أخرجه الخلال في السنة(٣/٥٩٥).

وقوله ﷺ: «والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله»[1]، قال ابن تيمية: ((وهذا أمر موجود في الحال، ليس بمستقبل وهو أخشانا، فإنه لا يرجو أن يصير أخشانا لله، بل يرجو أن يكون حين هذا القول أخشانا لله، كما يرجو المؤمن إذا عمل عملاً أن يكون الله تقبله منه، ويخاف أن لا يكون تقبله منه))[2].

ويدل على ذلك أنه ﷺ جزم في مواضع أنه أتقى الناس؛ فقال: «قد علمتم أنِّي أتقاكم لله، وأصدقكم، وأبرُّكم»[3].

الخامس: وهو بالنظر إلى الخاتمة والعاقبة، فيستثني في الإيمان باعتبار ما يختم له، كأن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، ويريد: إن ختم الله لي بأعمال المؤمنين؛ لأن القلوب تتغير، وهي بين أصابع الرحمن، يقلبها ويصرفها كيف يشاء.

يقول ابن بطة: ((ويصح الاستثناء أيضا من وجه آخر، يقع على مستقبل الأعمال، ومستأنف الأفعال، وعلى الخاتمة وبقية الأعمار، ويريد إنِّي مؤمن إن ختم الله لي بأعمال المؤمنين، وإن كنت عند الله مثبتاً في ديوان أهل الإيمان، وإن كان ما أنا عليه من أفعال المؤمنين أمراً يدوم لي، ويبقى عليَّ حتى ألقى الله به، ولا أدري هل أصبح وأمسي على الإيمان أم لا؟))[4].

وأما مسألة الاستثناء في أصل الإيمان الذي في القلب، وفي الإسلام الظاهر الذي هو قول اللسان، فهذا الذي منع السلف من الاستثناء فيه، وقد مر سابقا قول أبي عبيد: ((وأمَّا على أحكام الدنيا، فإنهم يسمون أهل الملة جميعاً مؤمنين؛ لأن ولايتهم، وذبائحهم، وشهاداتهم، ومناكحتهم، وجميع سنتهم إنما هي على الإيمان))[5].

---

(١) أخرجه مسلم رقم(١١١٠)(كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب).

(٢) مجموع الفتاوى(٧/٤٥٢).

(٣) أخرجه البخاري رقم(٧٣٦٧)(كتاب الاعتصام، باب نهي النَّبي ﷺ على التحريم إلاَّ ما تُعرف إباحته)، ومسلم رقم(١٢١٦)(كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام).

(٤) الإبانة(٢/٨٦٥).

(٥) الإيمان(ص٣٩).

ويقول ابن تيمية: ((ولهذا كان الصحيح أنه يجوز أن يقول: أنا مؤمن بلا استثناء، إذا أراد ذلك -أي أصل الإيمان-، لكن ينبغي أن يقرن كلامه بما يبين أنه لم يرد الإيمان المطلق، ولهذا كان أحمد يكره أن يجيب على المطلق بلا استثناء يقدمه))[1].

والإسلام قد يطلق ويراد به الأعمال الظاهرة، فهذا يقبل الاستثناء، كالإيمان المطلق، يقول ابن تيمية: ((لكن الإسلام الذي هو أداء الخمس، كما أمر به يقبل الاستثناء، فالإسلام الذي لا يستثنى فيه الشهادتان باللسان فقط، فإنها لا تزيد ولا تنقص، فلا استثناء فيها))[2].

الأصل الرابع: الإيمان والإسلام إذا اجتمعا افترقا؛ فيراد بالإيمان الأمور الباطنة، وبالإسلام الأمور الظاهرة، وإذا افترقا اجتمعا، فيدخل الإسلام في الإيمان، أو الإيمان في الإسلام، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا.

وهذا الأصل هو الذي عليه جمهور أهل العلم، من أئمة السلف والخلف، وهو الذي يدل عليه ظاهر القرآن والسنة.

يقول أبو سليمان الخطابي: ((والصحيح من ذلك: أن يقيَّد الكلام في هذا ولا يطلق؛ وذلك أن المسلم قد يكون مؤمناً في بعض الأحوال، ولا يكون مؤمناً في بعضها، والمؤمن مسلم في جميع الأحوال، فكل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً، وإذا حملت الأمر على هذا استقام لك تأويل الآيات، واعتدل القول فيها، ولم يختلف شيء منها))[3].

قال ابن تيمية معلقا على كلامه: ((والذي اختاره الخطابي هو قول من فرق بينهما؛ كأبي جعفر، وحماد بن زيد، وعبد الرحمن بن مهدي، وهو قول أحمد بن حنبل، وغيره، ولا علمت أحداً من المتقدمين خالف هؤلاء، فجعل نفس الإسلام نفس الإيمان، ولهذا كان عامة أهل السنة على هذا القول الذي قاله هؤلاء كما ذكره الخطابي))[4].

---

(١) مجموع الفتاوى(٧/٤٤٩).

(٢) مجموع الفتاوى(٧/٤٤٩).

(٣) معالم السنن(٤/٣١٥)، وانظر: أعلام الحديث له أيضا(١/١٦٠).

(٤) مجموع الفتاوى(٧/٢٥٩).

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى فرق في كتابه العزيز بين الإيمان والإسلام، وذلك في ثلاثة مواضع:

الأول: قوله تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْۖ ﴾[1]؛ ومعنى هذه الآية كما قال جمهور السلف والخلف: أن هؤلاء الذين وصفوا بالإسلام دون الإيمان، قد لا يكونون كفاراً في الباطن، بل معهم بعض الإسلام المقبول، وهذا الإيمان المنفي عنهم هو مثل الإيمان المنفي عن فساق أهل الملة، الذين لا يخلدون في النَّار[2].

الثاني: قوله تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾[3]؛ فأخبر الله تعالى أنه أخرج من كان فيها مؤمناً، وأنه لم يجد إلا أهل بيت من المسلمين؛ وذلك لأن امرأة لوط عليه السلام كانت في أهل البيت الموجودين، ولم تكن من المخرجين الذين نجوا، فكانت في الظاهر مع زوجها على دينه، وفي الباطن مع قومها على دينهم، خائنة لزوجها، تدل قومها على أضيافه[4].

الثالث: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾[5]؛ ففرق بين المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، فدل على أنهما إذا اجتمعا افترقا.

قال أبو القاسم التيمي: «عطف الإيمان على الإسلام، والشيء لا يعطف على نفسه، فعلم أن الإيمان معنى زائد على الإسلام»[6].

---

(١) سورة الحجرات الآية(١٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٧/٢٥٩).

(٣) سورة الذاريات الآية(٣٥-٣٦).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(٧/٤٧٣).

(٥) سورة الأحزاب الآية(٣٥).

(٦) الحجة في بيان المحجة(١/٤٠٧).

وأمَّا من السنة: فمنها: حديث جبريل الطَّيْلا المشهور من رواية ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا وفيه قوله ﷺ -لما سأله عن الإسلام والإيمان-: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت... والإيمان: أن تؤمن بالله، وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»[(١)].

قال ابن تيمية: «لكن التحقيق ابتداءً هو ما بيَّنه النبي ﷺ لما سئل عن الإسلام والإيمان، ففسر الإسلام بالأعمال بالظاهرة، والإيمان بالإيمان بالأصول الخمسة، فليس لنا إذا جمعنا بين الإسلام والإيمان أن نجيب بغير ما أجاب به النبي ﷺ، وأمَّا إذا أفرد اسم الإيمان فإنه يتضمن الإسلام، وإذا أفرد الإسلام، فقد يكون مع الإسلام مؤمناً بلا نزاع، وهذا هو الوجب»[(٢)].

وحديث سعد بن أبي وقاص ﷺ: «أن رسول الله ﷺ أعطى رهطاً وسعد جالس، فترك رسول الله ﷺ رجلاً هو أعجبهم إليَّ، فقلت: يا رسول الله ما لك عن فلان؟، فوالله إني لأراه مؤمناً. فقال: أو مسلماً. فسكت قليلاً، ثمَّ غلبني ما أعلم منه، فعدت لمقالتي فقلت: ما لك عن فلان؟، فوالله إني لأراه مؤمناً. فقال: أو مسلماً. ثمَّ غلبني منه فعدت لمقالتي، وعاد رسول الله ﷺ. ثمَّ قال: يا سعد إنِّي لأعطي الرجل، وغيره أحب إليَّ منه، خشية أن يكبه الله في النَّار»[(٣)].

قال أبو سليمان الخطابي عقبه: «ظاهر هذا الكلام يوجب الفرق بين الإيمان والإسلام، وهذه المسألة مما قد أكثر الناس الكلام فيها، وصنَّفوا لها صحفاً طويلة،

---

(١) أخرجه البخاري رقم(٥٠)(كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان، والإسلام، والإحسان)، ومسلم رقم(٨)(كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان، والإسلام، والإحسان).

(٢) مجموع الفتاوى(٧/٤٧٦)

(٣) صحيح: أخرجه البخاري برقم(٢٧)(كتاب الإيمان، باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، وكان على الاستسلام، وخوف القتل)، ومسلم برقم(١٥٠)(كتاب الإيمان، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه، والنهي عن القطع بالإيمان من غير دليل قاطع).

والمقدار الذي لا بد من ذكره هاهنا، على وجه الإيجاز والاختصار: أن الإيمان والإسلام قد يجتمعان في مواضع، فيقال للمسلم مؤمنٌ، وللمؤمن مسلمٌ، ويفترقان في مواضع، فلا يقال لكل مسلم مؤمن، ويقال لكل مؤمن مسلم))[1].

(١) أعلام الحديث(١/١٦٠).

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في حقيقة الإيمان، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

سلك جمهور الأشعرية مسلك الجهمية في مسائل الإيمان، فكانوا بذلك من جملة المرجئة الغلاة، ولما كان من أبرز سماتهم الاختلاف والتنازع، ويغلب عليهم التناقض والاضطراب، فقد اختلفوا في حقيقة الإيمان شرعاً، واضطربوا فيه اضطراباً عظيما، وكانت جملة أقاويلهم راجعة إلى ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: وهو أن حقيقة الإيمان في الشرع: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح، كما هو المشهور من مذهب السلف، قال به بعض متقدمي الكلابية والأشعرية، على رأسهم: أبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو عبد الله ابن مجاهد، وأبو سليمان الخطابي، وأبو عبد الله الحليمي، وأبو بكر البيهقي وغيرهم.

يقول ابن تيمية: «والقاضي أبو بكر الباقلاني نصر قول جهم في مسألة الإيمان، متابعة لأبي الحسن الأشعري، وكذلك أكثر أصحابه.

فأمَّا أبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو عبد الله ابن مجاهد شيخ القاضي أبي بكر، وصاحب أبي الحسن، فإنهم نصروا مذهب السلف»[(١)].

ويقول الآمدي -وهو يحكي الأقوال في ذلك-: «ومنهم من قال: هو الإقرار باللسان، ومعرفة بالقلب، وعمل بالأركان، وهذا هو مذهب القلانسي»[(٢)].

ولعدم خبرة الآمدي بحقيقة مذهب السلف فقد حكى قولاً آخر هو نفسه القول الذي حكاه أولاً، ونسبه إلى أكثر أهل الحديث، وابن مجاهد من أصحابهم؛ فقال -بعد القول السابق-: «وأمَّا من قال: بأنه لا يخرج عن المركب من أعمال القلب والجوارح قال: هو المعرفة بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، وهو مذهب أكثر أهل الأثر، وابن مجاهد»[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوى(١١٩/٧).

(٢) أبكار الأفكار(٨/٥).

(٣) المصدر نفسه(٩/٥).

فحكاية الآمدي ذلك عن أكثر أهل الأثر فيها تقليل، بل قد انعقد إجماع السلف على ذلك؛ إلا من لا عبرة بخلافه من أهل البدع والأهواء، والمقصود هو حكاية ذلك عن بعض أصحابهم كالقلانسي وابن مجاهد.

وهذا القول هو الذي نصره أبو الحسن الأشعري في آخر حياته، كما في كتابه «الإبانة»؛ حيث قال -تحت إبانة ديانته-: ((وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ، التي رواها الثقات، عدل عن عدل، حتى تنتهي الراوية إلى رسول الله ﷺ))[1].

وكذلك نصره في كتابه «مقالات الإسلاميين» لما ذكر مقالة أهل السنة في الإيمان وهي أنهم: ((يقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص))[2]. قال في آخرها: ((وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب))[3]

ويقول ابن تيمية: ((والقول الآخر عنه -يعني عن الأشعري- كقول السلف وأهل الحديث: إن الإيمان قول وعمل، وهو اختيار طائفة من أصحابه))[4].

وكان ممن نصر هذا القول أيضا من أئمة الأشاعرة أبو عبد الله الحليمي؛ كما في كتابه «المنهاج في شعب الإيمان»، وتابعه على ذلك البيهقي كما في كتابيه: «الجامع لشعب الإيمان»، و«الاعتقاد»، فهو في الغالب الأعم يحذوا حذو الحليمي[5].

يقول أبو عبد الله الحليمي -وذلك بعدما ذكر مذهب المرجئة: الجهمية، ومرجئة الفقهاء-: ((وأمَّا نحن فنقول: إن اسم الإيمان للطاعات كلها فرائضها ونوافلها، فالاعتقاد

---

(١) الإبانة(ص٤٩).

(٢) مقالات الإسلاميين(١/٣٤٧)

(٣) المصدر نفسه(١/٣٥٠).

(٤) مجموع الفتاوى(٧/٥٠٩).

(٥) انظر: الجامع لشعب الإيمان(١/٨٩)، والاعتقاد له(ص٢١٢).

إيمان، وكل عبادة من صلاة، أو زكاة، أو صيام، أو حج، أو جهاد، أو غيرها فهي إيمان»[1].

وقد قرر هذه المسألة بما يطول ذكره هاهنا، وأجاب عن كل ما يمكن إيراده من الاعتراضات في دعوى خروج الأعمال عن مسمى الإيمان، بأجوبة كثيرة.

القول الثاني: وهو ما ذهب إليه شيخ الطريقة الأول عبد الله بن سعيد بن كلاب، ومن وافقه من أصحابه؛ من أن حقيقة الإيمان هي: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، والأعمال ليست من الإيمان، بل هي من ثمراته وشرائعه وفوائده، وهذا القول هو المشهور من مذهب مرجئة الفقهاء؛ كحماد بن أبي سليمان[2]، ومن اتبعه من فقهاء الحنفية، كإمام الحنفية أبو حنيفة النعمان وغيره.

يقول ابن تيمية: «وابن كلاب نفسه، والحسين بن الفضل البجلي[3] ونحوهما كانوا يقولون: هو التصديق والقول جميعاً موافقة لمن قال من فقهاء الكوفيين؛ كحماد بن أبي سليمان ومن اتَّبعه مثل أبي حنيفة النعمان وغيره»[4].

ويقول أيضاً: «وأقربهم الكلابية يقولون: الإيمان هو التصديق بالقلب، والقول باللسان، والأعمال ليست منه، كما يحكى هذا عن كثير من فقهاء الكوفة، مثل أبي حنيفة وأصحابه[5]»[6].

---

(١) المنهاج(١/٢٥-٢٦).

(٢) هو أبو إسماعيل حماد بن مسلم بن أبي سليمان الكوفي مولى الأشعريين، فقيه العراق، أصله من أصبهان، كان أول من قال بالإرجاء بالكوفة، توفي سنة(١٢٠هـ). انظر: التاريخ الكبير(٣/١٨)، والسير للذهبي(٥/٢٣١)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٧/٣١١).

(٣) هو أبو علي الحسين بن الفضل بن عمير بن قاسم بن كيسان البجلي الكوفي ثم النيسابوري، المفسر اللغوي المحدث، توفي سنة(٢٨٢هـ). انظر: السير للذهبي(١٣/٤١٤)، وشذرات الذهب(٣/٣٣٥).

(٤) مجموع الفتاوى(٧/١١٩)، وانظر: المصدر نفسه(٧/٥٠٨).

(٥) انظر: الفقه الأكبر بشرح الماتريدي(ص١٤٩)، وشرح القاري للفقه الأكبر(ص١٢٦).

(٦) النبوات(١/٥٨٠).

ويقول البغدادي: «وكان عبد الله بن سعيد يقول: إن الإيمان هو الإقرار بالله عز وجل، وبكتبه، وبرسله، إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب، فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً»[(١)].

ويقول الآمدي: «ومنهم من قال: الإيمان هو الإقرار باللسان، والمعرفة، وهو مذهب الغيلانيَّة[(٢)]، وهو أيضاً محكي عن أبي حنيفة، وعبد الله بن سعيد بن كلاب»[(٣)].

ويقول اللَّقاني: «وقال قوم محققون منهم الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه في أحد قوليه، وجماعة من الأشاعرة.....: إن الإقرار ليس شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان، وإنما هو شطر منها، وركن داخل فيها دون سائر الأعمال الصالحة، فالإيمان عندهم اسم لعملي القلب واللسان جميعاً، وهما: الإقرار والتصديق الجازم»[(٤)].

فأصحاب هذا القول أخرجوا الأعمال من مسمى الإيمان، وجعلوها شرطا خارجا عن ماهيته، وقالوا إنما هي من ثمرات الإيمان وشرائعه، وهي شرط في كماله، وعبارة ودليل عن ما في القلب من التصديق والإيمان، وليست جزءا منه، ولا لازمة له، واستدلوا على ذلك بأدلة هي نفس أدلة أصحاب القول الثالث.

القول الثالث: وهو أن حقيقة الإيمان في الشرع: هو التصديق فقط، وأخرجوا القول والعمل من مسمى الإيمان، وهو المشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري، ونصره جمهور الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين.

---

(١) أصول الدين للبغدادي(ص٢٧٤).

(٢) فرقة من أشهر فرق القدرية النفاة الغلاة ، أتباع أبي مروان غيلان بن مسلم الدمشقي، الذي أخذ بدعة نفي القدر عن معبد الجهني، فأظهرها وجادل بها، وقد قالت الغيلانية بمقالة مرجئة الفقهاء في مسائل الإيمان، فلهذا عدها أهل المقالات من فرق المرجئة. انظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري(٢١٧/١) -المكتبة العصرية-، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص١٩٠، ١٩٣)، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية لأبي المظفَّر الإسفراييني(ص٩٧).

(٣) أبكار الأفكار(٨/٥).

(٤) هداية المريد(٢٨٢/١).

قال أبو الحسن الأشعري: ((إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟. قيل له: هو التصديق بالله تعالى))[1].

وقال الباقلاني: ((واعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق))[2].

وقال البغدادي: ((فأما حقيقتهما -يعني حقيقة الإيمان والكفر- فإن أصحابنا اختلفوا فيهما على ثلاثة مذاهب: فقال أبو الحسن الأشعري: إن الإيمان هو التصديق لله، ولرسله عليهم السلام في أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحا إلا بمعرفته، والكفر عنده التكذيب))[3].

ويقول الآمدي: ((والحق في هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري؛ وهو أن الإيمان بالله تعالى هو تصديق القلب به))[4].

ولهم أدلة اعتمدوا عليها في تقرير هذا المذهب يأتي ذكرها قريبا، والرد عليها، إلا أنه مما يذكر هاهنا أنهم رغم ظهور اتفاقهم في ذلك، إلا أنهم اختلفوا في معنى التصديق على ثلاثة أقوال:

الأول: أن التصديق هو المعرفة بوجوده وقدمه وإلاهيته، وهذا هو المشهور من مذهب الأشعري ومن وافقه، وهو حقيقة مذهب الجهمية.

يقول ابن فورك عن الأشعري: ((وكان يقول: إن الإيمان هو تصديق القلب؛ وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به، وكان لا يجعل إقرار اللسان مع إنكار القلب إيمانا على الحقيقة...-إلى أن قال-: وحكى في بعض كتبه عن أبي الحسين المعروف بالصالحي أنه كان يقول: إن الإيمان خصلة واحدة؛ وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد ليس كمثله شيء،

---

(١) اللمع(ص١٢٣).

(٢) الإنصاف(ص٥٢).

(٣) أصول الدين للبغدادي(ص٢٧٣).

(٤) أبكار الأفكار(٥/٩)، وانظر: الغنية للمتولي الشافعي(ص١٧٣).

وأن العبادة لا تصلح إلا له، وأنه لا أحد أولى بأن يطاع من الله تعالى...ثمَّ قال بعد ذلك شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه: والذي اختاره من الإيمان ما ذهب إليه الصالحي))[١].

ويقول التفتازاني: ((وقد يجعل -يعني الإيمان- اسماً للمعرفة؛ أعني معرفة ما ذكرناه[٢]، ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته، وسائر ما يليق به، وتنزهه عمَّا لا يليق به، وهو مذهب الشيعة، وجهم بن صفوان، وأبي الحسين الصالحي من القدرية، وقد يميل إليه الأشعري))[٣].

الثاني: أن التصديق هو قولٌ في النفس، أو ما يعبرون عنه بالكلام النفسي، وهذا متضمن للمعرفة، وهذا اختيار ابن الباقلاني، والجويني، وتبعهم على ذلك جمهور متأخري الأشاعرة.

يقول أبو المعالي الجويني: ((والمرضي عندنا: أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه، ثمَّ التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم))[٤].

ويقول الشهرستاني: ((واختلف جواب أبي الحسن رحمه الله في معنى التصديق: فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع، وإلاهيته، وقدمه، وصفاته. وقال مرة: التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة))[٥].

وقال أبو القاسم الأنصاري: ((وأمَّا مذهب أصحابنا: فصار أهل التحقيق من أصحاب الحديث، والنظار منهم إلى أن الإيمان: هو التصديق، وبه قال شيخنا أبو الحسن، واختلف جوابه في معنى التصديق: فقال مرة: هو المعرفة بوجوده، وقدمه، وإلاهيته، وقال

---

(١) مقالات الأشعري لابن فورك(ص١٥٣).

(٢) يعني معرفة النبي ﷺ، وما جاء به؛ مما هو معلوم بالضرورة من الدين؛ من توحيد الصانع، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ونحو ذلك. انظر: شرح المقاصد(٥/١٧٧).

(٣) شرح المقاصد(٥/١٧٧).

(٤) الإرشاد للجويني(ص٣٩٧).

(٥) نهاية الإقدام(ص٤٧٢).

مرة: التصديق قوله في النفس، غير أنه يتضمن المعرفة ولا يوجد دونها، وهذا ما ارتضاه القاضي))[١].

قال ابن تيمية معلقا على كلامه: ((قلت: ذكر عن أبي الحسن الأشعري قولين: أحدهما: إن التصديق هو المعرفة، وهذا قول جهم.

والثاني: أن التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة، هو اختيار ابن الباقلاني وابن الجويني))[٢].

الثالث: هو العلم بأن الله تعالى صادق في خبره، وكذا رسوله ﷺ، ويعزى إلى أبي الحسن الأشعري؛ يقول الشهرستاني: ((قال بعض أصحابه: العلم بأن الله تعالى ورسوله صادقان فيما أخبرا به، ويعزى هذا أيضا إلى أبي الحسن))[٣].

وهو مذهب ابن الباقلاني، حيث يقول: ((فإن قالوا: فخبرونا ما الإيمان عندكم؟. قيل: الإيمان هو التصديق بالله؛ وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب))[٤].

وهؤلاء القوم إنما أرادوا التخلص من اللوازم التي تلزم على القول بمذهب الجهمية، فتكلفوا في التفريق بين التصديق، وبين المعرفة القلبية أو العلم، ورجحوا أن التصديق معناه الكلام النفسي؛ لأنهم يعلمون أن الكفار كانوا يعرفون ربهم ﷻ، ويعرفون صدق نبيه ﷺ، ويعرفون أن القرآن الحق، لكن مجرد معرفتهم وعلمهم هذا لم يجعلهم من أهل الإسلام.

يقول التفتازاني: ((والمذهب أنه -يعني التصديق- غير العلم والمعرفة؛ لأن من الكفار من كان يعرف الحق، ولا يصدق به عناداً واستكباراً، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾[٥]، وقال: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ

---

(١) نقلاً من: التسعينية لابن تيمية(٢/٦٤٩).

(٢) التسعينية(٢/٦٤٩).

(٣) نهاية الإقدام(ص٤٧٢).

(٤) التمهيد(ص٣٨٨).

(٥) سورة البقرة الآية(١٤٦).

ٱلۡكِتَٰبَ لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعۡمَلُونَ ﴾[1]، وقال: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗا ﴾[2]، وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون: ﴿ قَالَ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ ﴾[3]، فاحتيج إلى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عليه السلام؛ وهو معرفته، وبين التصديق؛ ليصح كون الأول حاصلاً للمعاندين دون الثاني، وكون الثاني إيماناً دون الأول))[4].

وهذا التفريق الذي ذهب إليه هؤلاء، للتخلص من اللوازم الفاسدة التي تلزم على قول شيخهم ومن وافقه؛ هو فرق دقيق، وأكثر العقلاء ينكرونه ولا يتصورنه، كما ذكر ذلك ابن تيمية؛ حيث يقول: ((والفرق بين معرفة القلب، وبين مجرد تصديق القلب الخالي عن الانقياد، الذي يجعل قول القلب أمر دقيق، وأكثر العقلاء ينكرونه، وبتقدير صحته، لا يجب على كل أحد أن يوجب شيئين لا يتصور الفرق بينهما، وأكثر الناس لا يتصورن الفرق بين معرفة القلب، وتصديقه، ويقولون: إن ما قاله ابن كلاب، والأشعري من الفرق كلام باطل، لا حقيقة له، وكثير من أصحابه اعترف بعدم الفرق))[5].

فالذي تلخص من مذهب هؤلاء أن الإيمان عندهم هو مجرد اعتقاد القلب وتصديقه ومعرفته وعلمه، أو هو كلام النفس التابع للمعرفة، فأخرجوا قول اللسان والعمل من مسمى الإيمان، فجعلوا النطق شرطاً في إجراء الأحكام الدنيوية، وجعلوا الأعمال شرطاً في كمال الإيمان، والشرط خارج عن ماهية الشيء، فالنطق والعمل ليسا جزءاً ولا شطراً من الإيمان، وهذا القول هو الذي عليه جمهور الأشاعرة.

---

(١) سورة البقرة الآية(١٤٤).

(٢) سورة النمل الآية(١٤).

(٣) سورة الإسراء الآية(١٠٢).

(٤) شرح المقاصد(٥/١٨٥).

(٥) مجموع الفتاوى(٧/٣٩٨).

ومما ينبه عليه هاهنا أمور: **أحدها**: لما قال هؤلاء إن القول هو شرط في الإيمان، خارج عن ماهيته الذي هو التصديق، وليس هو جزءا وشطرا من الإيمان، اخُتلفَ في فهم مرادهم بالشرطية[1]:

١- فقيل: هو شرطٌ في إجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه؛ من التوارث، والتناكح، والصلاة عليه وخلفه، والدفن في مقابر المسلمين، ومطالبته بالصلوات، والزكوات، وغير ذلك؛ لأن التصديق القلبي أمر باطني خفي، فلا بد من علامة ظاهر تدل عليه لتناط به تلك الأحكام، وعليه فمن صدق بقلبه، ولم يقر بلسانه لا لعذر، ولا لإباء، فهو مؤمن عند الله تعالى، غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية، وهذا القول هو قول جمهورهم، وممن نصره أبو حامد الغزالي، والبيجوري، وغيرهما.

٢- وقيل: بل النطق شرط في صحة الإيمان، قال اللَّقاني: «وهو فهم الأقل، وبه صرح السعد في التلويح، والقاضي في الشفا»[2].

يقول القاضي عياض -بعدما ذكر القول الأول-: «وقيل ليس بمؤمن حتى يقارب عقدُه شهادةَ اللِّسان؛ إذ الشهادة إنشاء عقدٍ، والتزام إيمان، وهي مرتبطة مع العقد، ولا يتم التصديق مع المهلة إلاَّ بها، وهذا هو الصحيح»[3].

وهذا ظاهر مذهب الجويني؛ حيث يقول: «والمؤمن على التحقيق؛ من انطوى عقداً على المعرفة، بصدق من أخبر عن صانع العالم، وصفاته، وأنبيائه، فإن اعترف بلسانه ما عرف بجنانه، فهو مؤمن ظاهرا وباطناً، وإن لم يعترف بلسانه معانداً، لم ينفع علم قلبه، وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به، كفر جحود وعناد»[4].

---

(١) انظر: قواعد العقائد -ضمن الإحياء- للغزالي(٢/٢٠٧)، وهداية المريد للقاني(١/٢٦٧)، وحاشية ابن الأمير على إتحاف المريد(ص٩٢)، وجوهرة التوحيد للباجوري(ص٥٤).

(٢) هداية المريد(١/٢٦٩).

(٣) الشفا بتعريف حقوق المصطفى(٢/٥٤٢).

(٤) المصدر نفسه(٢/٥٤٢).

وأما عن السعد فإنه أشار إلى الخلاف في المسألة كما في كتابه «شرح المقاصد»، و لم يرجح شيئاً[1]، وأما في كتابه «التلويح» فقد رجح القول الثاني؛ حيث قال: ((فالإيمان أصله التصديق، والإقرار ملحق به، حتى إن من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمناً عند الله تعالى، وعند الناس))[2].

وكذا رجحه اللَّقاني من المتأخرين؛ فقال: ((لو صمم بقلبه على الإيمان، و لم ينطق بالشهادتين لغير مانع، لم يصح إسلامه))[3].

وقد حكى النووي الاتفاق عمن سماهم بأهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، على وجوب النطق، مع القدرة والتمكن؛ فقال: ((واتفق أهل السنة، من المحدثين، والفقهاء، والمتكلمين على أن المؤمن الذي يحكم بأنه من أهل القبلة، ولا يخلد في النار، لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام، اعتقادا جازماً خاليا من الشكوك، ونطق بالشهادتين، فإن اقتصر على أحدهما لم يكن من أهل القبلة، إلا إذا عجز عن النطق؛ لخلل في لسانه، أو لعدم التمكن منه لمعالجته المنية، أو لغير ذلك، فإنه يكون مؤمناً))[4].

ومما لا شك فيه أن هذا القول هو الصواب، وهو حجة على أصحابهم، لكن القول بأن النطق ليس جزءا ولا شطرا من الإيمان قول باطل، وهو مبني على حقيقة الإيمان في الشرع، والقول الأول هو حقيقة مذهب الجهمية؛ لأنه يمتنع أن يكون العبد مصدقا بقلبه ولا يتكلم بالشهادتين مع القدرة، للتلازم والترابط بين الإيمان القلبي والنطق بالشهادتين، ولأن المراد بالشهادتين هو أن يشهد بهما باطناً وظاهراً.

يقول ابن تيمية: ((وبهذا تعرف أن من آمن قلبه إيماناً جازماً، امتنع أن لا يتكلم بالشهادتين مع القدرة، فعدم الشهادتين مع القدرة مستلزم لانتفاء الإيمان القلبي التام، وبهذا يظهر خطأ جهم ومن اتبعه؛ في زعمهم أن مجرد إيمان القلب، بدون الأعمال

---

(١) انظر: شرح المقاصد(١٧٩/٥).

(٢) شرح التلويح على التوضيح(٣١٥/٢).

(٣) هداية المريد(٢٧٥/١).

(٤) المنهاج(١٤٩/١).

الظاهرة ينفع في الآخرة؛ فإن هذا ممتنع؛ إذ لا يحصل الإيمان التام في القلب، إلا ويحصل في الظاهر موجبه بحسب القدرة؛ فإن من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حبا جازماً، وهو قادر على مواصلته، ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك))(١).

الثاني: أن أصحاب هذا القول والذين قبلهم لما أخرجوا الأعمال من مسمى الإيمان لم يكتفوا بالأعمال الظاهرة، بل حتى الأعمال القلبية هي عندهم ليست من الإيمان.

يقول ابن تيمية: ((والمرجئة ثلاثة أصناف: الذين يقولون: الإيمان مجرد ما في القلب، ثم من هؤلاء من يدخل فيه أعمال القلوب، وهم أكثر فرق المرجئة، كما قد ذكر أبو الحسن الأشعري أقوالهم في كتابه(٢)، وذكر فرقا كثيرة يطول ذكرهم، لكن ذكرنا جمل أقوالهم، ومنهم من لا يدخلها في الإيمان كجهم، ومن اتبعه كالصالحي، وهذا الذي نصره هو وأكثر أصحابه...))(٣).

وقال أيضا: ((وعند الجهمية: الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه؛ هذا قول جهم، والصالحي، والأشعري في المشهور عنه، وأكثر أصحابه، وعند فقهاء المرجئة: هو قول اللسان، مع تصديق القلب.

وعلى القولين: أعمال القلوب ليست من الإيمان عندهم، كأعمال الجوارح، فيمكن أن يكون الرجل مصدِّقاً بلسانه وقلبه، مع كراهة ما نزَّل الله، وحينئذٍ فلا يكون هذا كافر عندهم))(٤).

ويقول أيضاً -وهو يحكي غلط المرجئة-: ((الوجه الثاني: من غلط المرجئة: ظنهم أن ما في القلب من الإيمان ليس إلا التصديق فقط، دون أعمال القلوب، كما تقدم عن جهمية المرجئة))(٥).

---

(١) الإيمان الأوسط(ص٤٤٤).

(٢) يعني كتابه مقالات الإسلاميين(٢١٣/١).

(٣) مجموع الفتاوى(١٩٥/٧).

(٤) منهاج السنة(٢٨٨/٥).

(٥) مجموع الفتاوى(٢٠٤/٧)، وانظر: الصارم المسلول له(٩٦٠/٣).

فذكر أولا غلط المرجئة، ويقصد بهم مرجئة الفقهاء الذي سلك مسلكهم ابن كلاب، وهو أنهم اعتقدوا أن ما في القلب من الإيمان ليس إلا التصديق، دون أعماله، ثم ذكر في الأخير أن هذا القول هو قول جهمية المرجئة، فدل على أن الجميع مشتركون في إخراج أعمال القلوب عن حقيقة الإيمان.

وإخراجهم لأعمال القلب من الإيمان لازم لهم؛ وإن لم يصرحوا بذلك؛ لأنهم إن قالوا هي من الإيمان لزمهم القول بأن الأعمال الظاهرة هي كذلك من الإيمان؛ لأنها لازمة لها، وهم قد أخرجوا الأعمال الظاهرة من الإيمان، فلزمهم كذلك إخراج الأعمال القلبية.

يقول ابن تيمية: «لكنهم -يعني مرجئة الفقهاء- إذا لم يدخلوا أعمال القلوب في الإيمان لزمهم قول جهم، وإن أدخلوها في الإيمان لزمهم دخول أعمال الجوارح أيضاً؛ فإنها لازمة لها»[1].

الثالث: لما أخرجوا الأعمال من مسمى الإيمان، رأوا أنه لا بد من الأعمال كالصلاة، والصيام، والحج ونحوها، وهم يعتقدون أنها من أحكامه الواجب فعلها، فقالوا: الأعمال هي من ثمرة الإيمان ومقتضاه، بمنزلة السبب مع المسبب، وهي من واجباته وشرائعه، ودليل عليه وأمارة على ما في القلب من الإيمان، لكنها ليست لازمة له، ولا جزءاً منه.

يقول ابن فورك: «وكان يقول : إن الأعمال شرائع الإيمان؛ مثل الصلاة، والزكاة، والطهارة، وما يظهر على الأركان، وإن شريعة الشيء غير الشيء، وإنه يجوز أن يقال على طريق التوسع للشرائع إنها إيمان؛ على معنى أنها شرائع الإيمان، وأمارات له، وعلامات، وعلى ذلك يتأول قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[2] إذا قيل إن المراد

(١) مجموع الفتاوى(١٩٤/٧).

(٢) سورة البقرة الآية(١٤٣).

به صلاتكم، وقد تسمى أمارة الشيء باسمه، كما تسمى دلائل العلم علماً، فيقال: في هذا الدفتر علم كثير، والمراد بذلك دلالة العلم))[1].

ويقول أبو عبد الله الحليمي وهو يحكي مذهب مرجئة الفقهاء-: ((وأمَّا سائر الطاعات والعبادات فاسم الإيمان لا يلحقها، وإنما يقال أنها من حقوق الإيمان، أو شرائع الإيمان، فأما الإيمان نفسه: الاعتقاد والإقرار))[2].

ويقول ابن تيمية: ((فإن المرجئة لا تنازع في الإيمان الذي في القلب يدعو إلى فعل الطاعة، ويقتضي ذلك، والطاعة من ثمراته ونتائجه، لكنها تنازع هل يستلزم الطاعة))[3].

---

(١) مقالات الأشعري لابن فورك(ص١٥٥).

(٢) المنهاج(١/٢٥).

(٣) مجموع الفتاوى(٧/٥٠).

الرد والمناقشة

اعتمد القوم على حجج شرعية، وأخرى لغوية، وأهم تلك الحجج والأدلة ترجع إلى حجتين: لغوية، وشرعية[(١)]:

فالحجة اللغوية: قالوا فيها: إن الإيمان في اللغة هو التصديق؛ لإجماع أهل اللغة قاطبة قبل نزول القرآن وبعثة النبي ﷺ على ذلك، ولأن الله تعالى ما غيّر اللسان العربي ولا قلبه، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾[(٢)]؛ أي بمصدق لنا.

ومنه قولهم: فلان يؤمن بالشفاعة، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر؛ أي لا يصدق بذلك، فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة.

وأما الحجة الشرعية: فقالوا: إن الأعمال ليست من الإيمان؛ لأن الله تعالى فرق بينهما في مواضع من كتابه؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[(٣)] وغيرها، ولأن الله تعالى خاطب الإنسان بالإيمان قبل وجود الأعمال فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[(٤)] وغيرها.

فهذه أهم حجج القوم وعمدتهم في هذا الباب، وإذا تدبر العاقل حججهم وجدها مجرد دعاوى لا دليل قائم عليها؛ بيانه من عدة أوجه[(٥)]:

---

(١) انظر: مقالات الأشعري لابن فورك(١٥٢)، والتمهيد للباقلاني(ص٣٨٩)، والإنصاف له(ص٥٢)، وأصول الدين للبغدادي(ص٢٧٣)، والإرشاد للجويني(ص٣٩٧)، والغنية للمتولي(ص١٧٣)، وشرح المقاصد للتفتازاني(١٨٣/٥)، وهداية المريد للقاني(٢٥٧/١)، ومجموع الفتاوى(١٢١/٧، ١٩٤)

(٢) سورة يوسف الآية(١٧).

(٣) سورة البقرة الآية(٢٧٧).

(٤) سورة المائدة الآية(٦).

(٥) انظر: مسائل الإيمان لأبي يعلى(ص١٥٢)، والحجة في بيان المحجة(٤٠٣/١)، والفصل لابن حزم(٢٢٨/٣)، ومجموع الفتاوى(١٢٢/٧، ١٩٦، ٢٩٠، ٥٢٩)، وشرح الأصبهانية له(ص٦٦٩)، وشرح الطحاوية(٤٧٠/٢).

أحدها: ليس الإيمان في اللغة مرادف للتصديق في اللفظ؛ فإن لفظة آمن لا تتعدى إلا بحرف: إما الباء أو اللام؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَـَامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾[1]، وقوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾[2]، ولا يقال أمنته إلا من الأمان الذي هو ضد الإخافة، وهذا بخلاف التصديق فإنه يتعدى بنفسه إلى المصدق فيقال: صدقته

الثاني: ليس الإيمان في اللغة مرادف للتصديق في المعنى، بل هو بمعنى الإقرار؛ لأن التصديق يقال على كل خبر عن شهادة أو غيب، وأمَّا الإيمان فهو أخص منه، فلا يستعمل إلا في الخبر عن غائب يؤتمن عليه المخبر، فإنه قد قيل لخبر إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾[3]؛ أي لا تقر بخبرنا، ولا تثق به، ولا تطمئن إليه، ولو كنا صادقين؛ لأنهم لم يكونوا عنده ممن يؤتمن على ذلك، فلو صدقوا لم يأمن لهم.

الثالث: وهو وإن قيل أنه في اللغة بمعنى التصديق أو مرادف له، فالتصديق يكون باللسان، ويكون بالجوارح، والقول يسمى تصديقا، والعمل يسمى تصديقا؛ كقول النبي ﷺ: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة، العينان تزنيان وزناها النظر، والأذن تزني وزناها السمع، واليد تزني وزناها البطش، والرِّجل تزني وزناها المشي، والقلب يتمنى ويشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه»[4].

يقول الإمام ابن جرير الطبري: «فإذا كان الإيمان في كلامها -يعني في كلام العرب- التصديق، والتصديق يكون بالقلب واللِّسان والجوارح، وكان تصديق القلب العزم والإذعان، وتصديق اللِّسان الإقرار، وتصديق الجوارح السعي والعمل، كان المعنى الذي يستحق العبد المدح، والولاية من المؤمنين هو إتيانه بهذه المعاني الثلاثة»[5].

---

(١) سورة العنكبوت الآية(٢٦).

(٢) سورة البقرة الآية(٢٨٥).

(٣) يوسف الآية(١٧).

(٤) أخرجه البخاري برقم(٦٢٤٣)(كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج)، ومسلم برقم(٢٦٥٧)(كتاب القدر، باب قد على ابني ءادم حظه من الزنا وغيره).

(٥) تهذيب الآثار(٢/٦٨٥).

الرابع: وهو بطلان دعواهم إجماع أهل اللغة على أن الإيمان بمعنى التصديق، وذلك قبل نزول القرآن؛ إذ من نقل هذا الإجماع؟ ومن أين يعلم هذا الإجماع؟ وفي أي كتاب ذكر هذا الإجماع؟.

وقولهم: فلان يؤمن بالشفاعة، ونحو ذلك، إنما هذا كان بعد نزول القرآن، وليس هو من ألفاظ العرب قبل ذلك، بل هو مما تكلم به الناس بعد عصر الصحابة، لما صار من الناس من أهل البدع يكذبون بالشفاعة، وعذاب القبر، ومرادهم بذلك هو مرادهم بقوله: فلان يؤمن بالجنة والنار، وفلان لا يؤمن بذلك، والقائل لذلك وإن كان تصديق القلب داخلاً في مراده، فليس مراده ذلك وحده، بل مراده التصديق بالقلب واللسان، فإن مجرد تصديق القلب بدون اللسان، لا يعلم حتى يخبر به عنه.

الخامس: أما دعواهم أن الأعمال ليست من الإيمان؛ لأن الله قد فرق الله بينهما في كتابه، فهي مبنية على مقدمة ونتيجة: إحداهما صحيحة، والأخرى باطلة، فالمقدمة الصحيحة: هي قولهم إن الله تعالى فرق بينهما في كتابه، والنتيجة الباطلة وهي قولهم: إن الأعمال ليست من الإيمان.

فالأعمال من الإيمان كما سبق تقرير ذلك في مجمل معتقد أهل السنة، وهذا مما أجمع عليه السلف والخلف، إلا من شذ عنهم، كهؤلاء، وهذا يدفع مذهبهم من أصله.

وأما قولهم: إن الله فرق بينهما فصحيح، وللناس في مثل هذا قولان: منهم من يقول المعطوف دخل في المعطوف عليه أولاً، ثم ذكر باسمه الخاص تخصيصا له؛ لئلا يظن أنه لم يدخل في الأول، وهذا في كل ما عطف فيه خاص على عام؛ كقوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ ﴾[2]، والآيات في هذا المعنى كثيرة، فعلى قول هؤلاء يقال:

---

(١) سورة البقرة الآية(٩٨).

(٢) سورة البقرة الآية(٢٣٨).

الأعمال الصالحة المعطوفة على الإيمان دخلت في الإيمان، وعطف عليه عطف الخاص على العام.

وقيل: بل الأعمال في الأصل ليست من الإيمان؛ فإن أصل الإيمان هو ما في القلب، ولكن هي لازمة له، فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفيا؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، لكن صارت بعرف الشرع داخلة في اسم الإيمان إذا أطلق.

«والتحقيق: أنه تارة يدخل في الاسم، وتارة يكون لازماً للمسمى، بحسب إفراد الاسم واقترانه؛ فإذا قرن الإيمان بالإسلام كان مسمى الإسلام خارجاً عنه، كما في حديث جبريل، وإن كان لازماً له، وكذلك إذا قرن الإيمان بالعمل، كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[1]، فقد يقال: اسم الإيمان لم يدخل فيه العمل، وإن كان لازماً له، وقد يقال: بل دخل فيه، وعطف عليه عطف الخاص على العام، وبكل حال فالعمل تحقيق لمسمى الإيمان، وتصديق له»[2].

وأما عن قولهم: أنهم خوطبوا بالإيمان قبل وجود الأعمال، فيقال لهم: إنما خوطبوا به قبل أن تجب تلك الأعمال، فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان، وكانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم، قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه، فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين.

السادس: أما قولهم: إن الأعمال هي من شرائع الإيمان وثمراته وفوائده، فهذا صحيح إن أرادوا بذلك أنها من واجبات الإيمان، وهو معنى قول السلف: إنها من الإيمان، وأنه بوجودها يكمل، وبنقصها ينقص؛ يبين أن شرائع الشيء منه، ولهذا يقال: شريعة محمد ﷺ، وشريعة موسى عليه السلام، وذلك عبارة عن جميع أوامره ونواهيه[3].

---

(١) سورة البقرة الآية(٢٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى(٧/٥٥٥).

(٣) انظر: مسائل الإيمان لأبي يعلى(ص١٦٤).

وأما قولهم: إنها دالة على ما في القلب من الإيمان، فغير صحيح؛ لأنه قد توجد بعض هذه الأعمال من الكافر، ولا تدل على إيمانه[1].

السابع: اعترف الأشعري ومن وافقه من أصحابه أن من لم يعمل هذه الأعمال لم يكن مؤمناً؛ لأن انتفاءها دليل على انتفاء العلم من قلبه، فهي إذا لازمة لإيمان القلب، وهذا هو المطلوب.

يقول ابن تيمية: ((وللجهمية سؤال ذكره أبو الحسن الأشعري في كتابه ((الموجز)): وهو أن القرآن نفي الإيمان عن غير هؤلاء؛ كقوله: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾[2]، ولم يقل: إن هذه الأعمال من الإيمان. قالوا: فنحن نقول: من يعمل هذه الأعمال لم يكن مؤمناً؛ لأن انتفاءها دليل على انتفاء العلم من قلبه، والجواب عن هذا من وجوه:

أحدهما: أنكم سلمتم أن هذه الأعمال لازمة لإيمان القلب؛ فإذا انتفت لم يبق في القلب إيمان، وهذا هو المطلوب، وبعد هذا فكونها لازمة، أو جزءاً: نزاع لفظي...))[3].

فهذه أهم الأوجه في الرد عليهم، وهناك أوجه كثيرة متينة، ذكرها ابن تيمية، وغيره كما في الإحالة السابقة، تركتها خشية الإطالة، ويكفي في بطلان مذهبهم هذا من أصله مخالفته لصريح القرآن والسنة، ولإجماع سلف الأمة.

(١) انظر: مسائل الإيمان لأبي يعلى(ص١٦٤).

(٢) سورة الأنفال الآية(٢).

(٣) مجموع الفتاوى(٧/٢٠٢).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: ظهور اختلاف الأشاعرة وتناقضهم في هذه المسألة العظيمة، واختلافهم فيها حقيقي معنوي، لا لفظي؛ إذ -كما سبق بيانه وتقريره- أن طوائف من أئمتهم المتبوعين ذهبوا في الإيمان إلى مذهب السلف، وطوائف منهم ذهبوا إلى قول مرجئة الفقهاء، وجمهورهم اختاروا مذهب الجهمية، ولم يرتضوا لا مذهب السلف، ولا مذهب مرجئة الفقهاء، ومما لا شك فيه أن مذهب الجهمية هو أفسد المذاهب على الإطلاق، ودونه قول المرجئة، وهذا كله مما يدل على فساد مذهب جمهور الأشعرية في مسألة الإيمان، وهي من أعظم مسائل الدين، وبالتالي تبطل دعواهم العريضة أنهم أهل الحق والاستقامة، بل هم من أهل البدعة والضلالة؛ إذ من أبرز سماتهم الفرقة والاختلاف، وليس هذا من سمات أهل الحق والاستقامة البتة.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور تناقض الأشاعرة في كثير مما قرروه من مسائل الإيمان، ويظهر ذلك في عدة مسائل:

أحدها: تناقض كثير منهم في دعواهم أن الكافر المعاند والآبي، قد يكون معه التصديق الذي هو حقيقة الإيمان في الشرع عندهم، فهو مع كفره شرعاً، معه الإيمان الذي هو مثل إيمان الأنبياء والملائكة، وهذا من أعظم التناقض، ولهذا فإن حذاقهم؛ كأبي الحسن الأشعري، وابن الباقلاني، وغيره لما علموا فساد هذا القول وتناقضه، وأنه يفسد عليهم أصل مذهبهم في الإيمان، قالوا قولا فاسدا في الشرع والعقل: وهو أنه لا يكون أحدٌ كافراً إلاَّ إذا ذهب ما في قلبه من التصديق، والتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره، فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله، ولا معرفة رسوله، ولهذا أنكر هذا عليهم جماهير العقلاء، وقالوا: هذا مكابرة وسفسطة(١).

الثانية: وهذه لها تعلق بالكلام النفسي الذي أثبتوه، والكلام هنا مع الذين أثبتوا القول باللسان، وجعلوا مسمى الإيمان هو: التصديق القلبي مع القول، كما ذهب إلى

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(١٤٦/٧).

ذلك ابن كلاب ومن تبعه، وبيان تناقضهم: أن الكلام النفسي عندهم مجرد المعنى دون اللفظ، وهذا هو الأصل الذي فارقوا به الأمة، فلا يتحقق على أصل مذهبهم في الكلام النفسي مسمى الإيمان مطلقا؛ لأنهم قالوا: الإيمان هو تصديق بالقلب، وقول باللسان، فأثبتوا اللفظ، ولا يتحقق الإيمان عندهم إلا بذلك، وهذا لا يتمشى مع مذهبهم في نفيهم اللفظ عن مسمى الكلام، وهذا عين التناقض والاضطراب.

يقول ابن تيمية: «فإذا كان التصديق لا يتحقق إلا بالمعرفة وبالإقرار أيضا باللسان، كان هذا من كلامهم دليلا على امتناع وجود التصديق بالقلب وتحققه إلا مع الإقرار باللسان، وهذا يناقض قولهم إن الكلام مجرد ما يقوم بالنفس، فهذه مناقضة ثابتة؛ فإن التصديق الذي في القلب إن تحقق بدون لفظ بطل هذا، وإن لم يتحقق إلا بلفظ، أو ما يقوم مقامه بطل ذاك»[1].

الثالثة: وهو خاص بتناقض الجويني في قوله: «والمرضي عندنا: أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه»[2]؛ حيث جعل التصديق بوجوده هو تصديقه في خبره، مع تباين الحقيقتين؛ فإنه فَرْق بين التصديق بوجود الشيء، وتصديقه، ولهذا يفرق القرآن بين الإيمان بالله ورسوله ﷺ، وبين الإيمان للرسول ﷺ؛ إذ الأول هو الإقرار بذلك، والثاني: هو الإقرار له، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾[3]، وفي قوله تعالى: ﴿يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤۡمِنُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[4]، وفي قوله تعالى: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكُمۡ﴾[5]، فالعجب من إمامهم الكبير الذي لم يهتد لمثل هذا، في مثل هذا الأصل الذي لم يعرفوا فيه لا الإيمان ولا القرآن، وهما نور الله الذي بعث به سوله ﷺ[6].

---

(١) التسعينية(٢/٦٦١).

(٢) الإرشاد للجويني(ص٣٩٧).

(٣) سورة يوسف الآية(١٧).

(٤) سورة التوبة الآية(٦١).

(٥) سورة التوبة الآية(٩٤).

(٦) انظر: التسعينية لابن تيمية(٢/٦٥٢-٦٥٣) -بتصرف يسير-.

يقول أبو عبد الله الحليمي -وهو من أئمتهم-: «فيكون التصديق بالله إثباته، والاعتراف بوجوده، والتصديق له قبول شرائعه، واتباع فرائضه، على أنها صواب وحكمة وعدل، والطاعة له فيها لازمة، والمحافظة على حدوده، والثقة بوعده ووعيده.

وكذلك التصديق بالنبي غير التصديق له؛ فالتصديق به هو الاعتراف بوجوده وكونه، وإثباته نبيًّا في الجملة، والتصديق له اتباعه وطاعته، وقبول ما جاء عنه، وكذلك الإيمان بالله هو الاعتراف به وإثباته، والإيمان له طاعته، واتباع أمره»[1]

ثالثا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة، جرأة هؤلاء الأشاعرة على مخالفة السلف في الإيمان، وتصريحهم بذلك دون تستر، وهذا من أعظم الضلال والخسران، فتصريحهم بالمخالفة فيه مذمة لهم، وتقبيح لمذهبهم، وتنفير منهم، ويلزم على قولهم هذا تضليل السلف؛ إذ أنهم أحدثوا قولا مخالفا لقولهم، ظنوه هو الحق في الباب، ومن أحدث قولا مخالفا لإجماع السلف: فإما أنه يعتقد بطلان مذهب السلف، فجرأه ذلك على المخالفة، ولازمه تخطأت وتضليل السلف، وإما أنه يعتقد صحة مذهبهم، لكن للشبه العالقة في أذهانهم، والتي تلقوه من الجهمية منعتهم من الإذعان إلى الحق، وكلا الأمرين ضلال وزيغ.

رابعا: يدعي الأشاعرة أتباع الجهم بن صفوان منازعة الكرامية القائلين بأن الإيمان قول باللسان فقط، وينسبونهم إلى البدعة، ومخالفة النصوص، وهم أشد مخالفة منهم للنصوص والإجماع؛ ففي «قولهم من السفسطة العقلية، والمخالفة في الأحكام الدينية أعظم مما في قول ابن كرام، إلا من شذ من أتباع ابن كرام، وكذلك تصديق القلب الذي ليس معه حب لله، ولا تعظيم بل فيه بغض، وعداوة لله ورسوله، ليس إيماناً باتفاق المسلمين، وقول ابن كرام فيه مخالفة في الاسم دون الحكم؛ فإنه وإن سمى المنافقين

(١) المنهاج(١/٢٢).

مؤمنين، يقول إنهم مخلدون في النار، فيخالف الجماعة في الاسم دون الحكم، وأتباع جهم يخالفون في الاسم والحكم جميعاً))[1].

خامسا: ويدعي هؤلاء الأشاعرة أيضا منازعة المعتزلة في الإيمان، وقولهم في الإيمان هو شر من قول المعتزلة من وجه؛ إذ أن المعتزلة قولهم في الإيمان هو قول أئمة السلف، وأما هؤلاء الأشاعرة فقولهم في الإيمان هو حقيقة قول الجهمية، وهو شر الأقوال.

يقول ابن تيمية: ((وأيضا فأنتم في مسائل الأسماء والأحكام قابلتم المعتزلة تقابل التضاد، حتى رددتم بدعتهم ببدع، تكاد تكون مثلها، بل هي من وجه شر منها، ومن وجه دونها؛ فإن المعتزلة جعلوا الإيمان اسماً متناولا لجميع الطاعات: القول والعمل، معلوم أن هذا قول السلف والأئمة، وقالوا: إن الفاسق الملي لا يسمى مؤمنا، ولا كافراً، وقالوا: إن الفساق مخلدون في النَّار لا يخرجون منها بشفاعة، ولا غيرها، وهم في هذا القول مخالفون للسلف والأئمة، فخلافهم في الحكم للسلف، وأنتم وافقتم الجهمية في الإرجاء، والجبر، فقلتم: الإيمان مجرد تصديق القلب، وإن لم يتكلم بلسانه، وهذا عند السلف والأئمة شر من قول المعتزلة))[2].

سادسا: ومما يستفاد من دراسة هذا المسألة ظهور موافقة الأشاعرة لمذهب الخوارج، وهذا من الموافقات العجيبة؛ وذلك أنهم يقولون: أن من انتفت عنه هذه الأعمال فهو كافر خال من كل إيمان، فدللوا على كفره الباطني، بخلوه من الأعمال الظاهرة، وهذا حقيقة مذهب الخوارج الذين يكفرون بترك الأعمال، وهم في طرف، والخوارج في الطرف الآخر.

يقول ابن تيمية: ((أنكم قلتم بأن من انتفى عنه هذه الأمور، فهو كافر خال من كل إيمان، كان قولكم قول الخوارج، وأنتم طرف، والخوارج في طرف، فكيف توافقونهم، ومن هذه الأمور: إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، والحج، والجهاد، والإجابة

(١) مجموع الفتاوى(٧/٥٥٠).

(٢) التسعينية(٣/٩٧٤).

إلى حكم الله ورسوله، وغير ذلك مما لا تكفرون تاركه، وإن كفرتموه كان قولكم قول الخوارج))[1].

سابعا: كثيرا ما يلبس هؤلاء الأشاعرة على من لا يعرف حقيقة مذهبهم، فيطلقون بعض العبارات هي شبيهة بعبارات السلف، ومرادهم غير مراد السلف؛ كما يطلق بعضهم بأن الإيمان: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح، لكن يفسرون ذلك بأن المراد به هو مجرد الإخبار عن حقيقة الإيمان الذي ينفع صاحبه في الدنيا والآخرة، لا أنه هو حقيقة الإيمان في نفسه؛ لأن الأعمال الظاهرة عندهم هي من دلائل الإيمان، لا من نفس الإيمان؛ لأن أصل مذهبهم: أن حقيقة الإيمان هو مجرد التصديق، فهم يجوزون إطلاق الإيمان على تلك الأركان الثلاثة من باب التسمية فقط لا غير.

يقول ابن الباقلاني: ((واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان: عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، عملا بما جاء في الأثر؛ لأنه ﷺ إنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة؛ لأن من أقر بلسانه، وصدق بقلبه، وعمل بأركانه، حكمنا له بالإيمان وأحكامه في الدنيا، من غير توقف ولا شرط، وحكمنا له أيضا بالثواب في الآخرة، وحسن المنقلب، من حيث شاهد الحال، وقطعنا له بذلك في الآخرة، بشرط أن يكون في معلوم الله تعالى أن يحييه على ذلك، ويميته عليه، ولو أقر بلسانه، وعمل بأركانه، ولم يصدق بقبله، نفعه ذلك في أحكام الدنيا، ولم ينفعه في الآخرة))[2].

قال الباقلاني هذا الكلام بعد أن قرر قبله أن حقيقة الإيمان هو التصديق، وأن ما يوجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل، فإنما ذلك عبارة عما في القلب، ودليل عليه.

---

(١) مجموع الفتاوى(٧/٢٠٣).

(٢) الإنصاف(ص٥٣).

ويقول الجويني: ((ذهب أئمة السلف إلى أن الإيمان: معرفة بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، فهؤلاء أدرجوا الطاعات كلها تحت اسم الإيمان، وهذا غير بعيد في التسمية، وقد سمى الله تبارك وتعالى الصلاة إيماناً))[1].

ويقول الآمدي: ((نعم: لا ننكر جواز إطلاق اسم الإيمان على هذه الأفعال، وعلى الإقرار باللسان، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[2]؛ أي صلاتكم، وقوله عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون بابا، أولها شهادة أن لا إله إلا الله، وآخرها إماطة الأذى عن الطريق»، لكن إنما كان ذلك لها من جهة أنها دالة على التصديق بالجنان ظاهرا، والعرب قد تستعير اسم المدلول لدليله، بجهة التجوز والتوسع، كما تستعير اسم السبب لمسببه، فعلى هذا مهمها كان مصدقا بالجنان على الوجه الذي ذكرناه، وإن أخل بشيء من الأركان فهو مؤمنا حقا))[3].

ثامنا: يلزم على قولهم في الإيمان: أنه المعرفة أو التصديق فقط لوازم فاسدة في الشرع والعقل؛ منها: أن فرعون وقومه كانوا مؤمنين؛ إذ أنهم قد عرفوا صدق موسى عليه السلام، ولم يؤمنوا به، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾[4]، وقال أيضا: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[5].

وكذلك اليهود والنصارى كانوا يعرفون رسول الله ﷺ، كما يعرفون أبناءهم، ولم يكونوا مؤمنين، بل كانوا كافرين به، معادين له، بل إبليس علية لعنة الله كان يعرف ربه تعالى، كما قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي

---

(١) النظامية(ص٨٩).

(٢) سورة البقرة الآية(١٤٣).

(٣) غاية المرام(ص٢٦٩).

(٤) سورة الإسراء الآية(١٠٢).

(٥) سورة النمل الآية(١٤).

(٦) سورة الحجر الآية(٣٦).

﴾[1]، فيلزم على مقالة هؤلاء المتبعين للجهمية أن هؤلاء جميعا كانوا مؤمنين، وهذا أظهر الفساد والبطلان على مقالتهم في الإيمان.

تاسعا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة فائدة عظيمة النفع، وهي أن السلامة كل السلامة في اتباع مذهب السلف؛ فإنه موافق للكتاب والسنة والإجماع، وأبعد من التناقض والاختلاف، فأقوالهم متوافقة متآلفة، لا اختلاف بينها؛ لأن الأصل الذي سلكوه في ذلك، عصمهم من الفرقة والاختلاف، وهذا من أظهر سمات أهل الحق والاستقامة.

---

(١) سورة الحجر الآية(٣٩).

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

هذه المسألة مبنية على قولهم في حقيقة الإيمان، فلما كان من مذهب جمهورهم إخراج الأعمال من مسمى الإيمان، وأنه التصديق أو العلم أو المعرفة فقط، اختلفوا في زيادته ونقصانه، فكان بذلك جملة أقوالهم في المسألة ترجع إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو أن الإيمان يزيد وينقص، وهو مذهب من فسر حقيقة الإيمان بتفسير السلف: وأنه اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح، كما ذهب إلى ذلك جماعة من متقدمي الكلابية، وعلى رأسهم القلانسي، وابن مجاهد، وغيرهم وتبعهم على ذلك طوائف من أئمة الأشاعرة، وهذا المذهب لم يرتضه جمهور الأشاعرة.

يقول البغدادي: ((كل من قال: إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان))[(١)].

ويقول الجويني: ((ومن حمله على الطاعة سرا وعلناً، وقد مال إليه القلانسي، فلا يبعد على ذلك إطلاق القول بأن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهذا مما لا نؤثره))[(٢)].

ويقول الآمدي: ((فمن فسر الإيمان بالطاعات فإنه يزيد وينقص؛ لإمكان الزيادة والنقصان في الطاعات))[(٣)].

وهذا القول عزاه اللَّقاني لجمهور الأشاعرة؛ فقال: ((القول بقبول الإيمان الزيادة والنقص هو الراجح عند جماعة من العلماء، وورود به ظاهر الكتاب والسنة، وذهب إليه جمهور الأشاعرة، والقلانسي))[(٤)].

---

(١) أصول الدين(ص٢٧٧).

(٢) الإرشاد(ص٣٩٩)، وانظر: العقيدة النظامية له(ص٨٩).

(٣) أبكار الأفكار(٥/٢٣).

(٤) هداية المريد(١/٢٩٦).

وهذا العزو لجمهور الأشاعرة غريب جدا؛ إذ جمهور الأشاعرة يقولون: الإيمان هو مجرد التصديق، وهذا لا يقبل عند جمهورهم الزيادة والنقصان.

وهذا القول هو الذي نصره أبو الحسن الأشعري في آخر حياته، فقال: ((وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ، التي رواها الثقات، عدل عن عدل، حتى تنتهي الراوية إلى رسول الله ﷺ))[1].

وكذلك نصره في كتابه «مقالات الإسلاميين» لما ذكر مقالة أهل السنة في الإيمان وهي أنهم: ((يقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص))[2]. قال في آخرها: ((وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب))[3].

وممن قال بزيادة الإيمان ونقصانه: الحليمي، والبيهقي، فقد ساقا في ذلك الأدلة من القرآن والسنة على ثبوت الزيادة والنقصان، كما في كتبهم السابقة، وأجاب الحليمي عن جميع الاعتراضات حول هذه المسألة[4].

كما ساق أيضا البغدادي الأشعري منها جملة في كتابه «أصول الدين»، ثم قال في آخرها: ((ففي هذه الآيات الست تصريح بأن الإيمان يزيد، وإذا صحت الزيادة فيه كان الذي زاد إيمانه قبل الازدياد أنقص إيماناً منه في حال الازدياد))[5].

القول الثاني: وهم من فسر حقيقة الإيمان في الشرع بأنه التصديق فقط، أو العلم والمعرفة، وهؤلاء اختلفوا على مذهبين، أو على طريقتين:

- **المذهب الأول:** وهو إطلاق القول بأن التصديق يقبل الزيادة والنقصان، وهذا المذهب له طرفان:

---

(١) الإبانة(ص٤٩).

(٢) مقالات الإسلاميين(١/٣٤٧)

(٣) المصدر نفسه(١/٣٥٠).

(٤) انظر: المنهاج للحليمي(١/٥٥)، والجامع للبيهقي(١/١٢٧).

(٥) أصول الدين(ص٢٧٨).

أحدهما: وهو الذي ذهب إليه جماعة من محققيهم؛ من أن التصديق نفسه يقبل الزيادة والنقصان؛ أي يقبل الزيادة والنقصان المعهودان، كان ممن نصره أبو حامد الغزالي، والإيجي، واللَّقاني وغيرهم.

فأبو حامد الغزالي أورد إشكالاً على القول بزيادة الإيمان ونقصانه، إذ كان حقيقة الإيمان عندهم: التصديق؛ والتصديق في زعمهم لا يقبل الزيادة والنقصان، فاعترف في هذا المقام أن الإيمان: وإن كان حقيقته التصديق فهو يقبل الزيادة والنقصان.

يقول الغزالي: ((فإن قلت: فالإشكال قائم في أن التصديق كيف يزيد وينقص، وهو خصلة واحدة؟. فأقول إذا تركنا المداهنة، لم نكترث بتشغيب من تشغب، وكشفنا الغطاء، ارتفع الإشكال، فنقول: الإيمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه....))[1].

ثم ذكر هذه الأوجه الثلاثة، وطول العبارة، وأنا ذاكر لها باختصار، مبينا وجه الزيادة والنقصان فيها من كلام أبي حامد الغزالي، إقامة للحجة على الأتباع، فمضمون تلك الأوجه هي كالتالي[2]:

الإطلاق الأول: وهو أن يطلق ويراد به التصديق بالقلب، على سبيل الاعتقاد والتقليد، من غير كشف، وانشراح صدر؛ كإيمان العوام، فهذا تارة يشتد ويقوى، وتارة يضعف ويسترخي، والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته، كما يؤثر سقي الماء في نماء الأشجار.

الإطلاق الثاني: وهو أن يراد به التصديق والعمل معاً، وهذا مما لا تخفى زيادته ونقصانه، لكن هل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق؟. قال الغزالي: ((هذا فيه نظر، وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه))[3].

الإطلاق الثالث: أن يراد به التصديق اليقيني، على سبيل الكشف، وانشراح الصدر، وقد ذكر الغزالي أن هذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة، لكنه عاد فاستدرك على

---

(١) قواعد العقائد من إحياء علوم الدين(٢/٢١١).

(٢) انظر: قواعد العقائد من إحياء علوم الدين(٢/٢١١-٢١٣).

(٣) المصدر نفسه(٢/٢١٣).

نفسه فقال: ((ولكنِّي أقول: الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه، فليس طمأنينة النفس إلى أن الاثنين أكثر من الواحد، كطمأنينتها إلى أن العالم مصنوع حادث، وإن كان لا شك في واحد منها، فإن اليقينيات تختلف في درجات الايضاح، ودرجات طمأنينة النفس إليها....-إلى أن قال-: وقد ظهر في جميع الإطلاقات أن ما قالوه في زيادة الإيمان ونقصانه حق، وكيف لا وفي الأخبار: «أنه يخرج من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»[(١)]، وفي بعض المواضع في خبر آخر: «مثقال دينار»[(٢)]، فأيُّ معنى لاختلاف مقاديره، إن كان ما في القلب لا يتفاوت؟!))[(٣)].

فهذا تحقيق كلام الغزالي، وهو الذي نصره الإيجي[(٤)]، وتبعهم اللَّقاني؛ حيث يقول: ((الحق كما قاله النووي[(٥)]، وجماعةٌ محققون من علماء الكلام: أن الإيمان بمعنى التصديق القلبي يزيد وينقص أيضاً بكثرة النظر، ووضوح الأدلة، وعدم ذلك، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيث لا تعتريه الشبه، ويؤيده: أن كل أحد يعلم أنَّ ما في قبله يتفاضل، حتى يكون في بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً منه في بعضها، فكذلك التصديق والمعرفة، بحسب ظهور البراهين وكثرتها))[(٦)].

---

(١) أخرجه البخاري برقم(٢٢)(كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الأعمال في الإيمان)، ومسلم برقم(١٨٣)(كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية).

(٢) أخرجه البخاري برقم(٧٤٣٩)(كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾)، ومسلم برقم(١٨٣)(كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية).

(٣) قواعد العقائد من إحياء علوم الدين (٢/٢١٣).

(٤) انظر: المواقف للإيجي(ص٣٨٨).

(٥) انظر: شرح مسلم للنووي(١/١٤٨).

(٦) هداية المريد(١/٣٠١).

الثاني: وهو أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان، لكن فسروا ذلك وتأولوه بعدة تأويلات، هي في حقيقتها آيلة إلى نفي الزيادة والنقصان، وحاصل تلك التأويلات ترجع إلى أربعة أوجه[1]:

أحدها: فسروها بزيادة ونقصان ما يضاف إلى التصديق؛ أي بحسب زيادة المُؤمَن به، فالصحابة ﷺ كانوا آمنوا في الجملة، وكان يأتيهم فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، فالإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا، وتفصيلا فيما علم تفصيلا، والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة، فيتفاوت إيمانهم زيادة ونقصانا، وليس هذا مختص بعصره ﷺ، فحاصل شبهتهم أن نفس التصديق عندهم لا يزيد ولا ينقص، لكن يتجدد بتجدد ما يضاف إليه، وهذا راجع إلى فعل الرب تعالى، لا إلى فعل العبد الذي هو محل التراع.

الثاني: وهو أن المراد بالزيادة الدوام والثبات والاستمرار على الإيمان؛ فيقال: إن إيمان النبي ﷺ يفضل غيره بثباته وداومه، وعصمة الله إياه من الشكوك والريب، وهذا بخلاف غيره فإنه ثابت له في بعض الأوقات، زائل عنه في البعض الآخر، فيثبت للنبي ﷺ أعدادا من التصديق، لا يثبت لغيره إلا في بعض الأوقات.

يقول الجويني: «فإن قيل: أصلكم يُلزمكم أن يكون إيمان منهمك في فسقه، كإيمان النبي ﷺ؟. قلنا: النبي عليه الصلاة والسلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مخامر الشكوك، واختلاج الريب، والتصديق عرض لا يبقى، وهو متوالٍ للنبي ﷺ، ثابت لغيره في بعض الأوقات، زائل عنه في أوقات الفترات، فيثبت للنبي ﷺ أعداد من التصديق، لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر، فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان، وأريد بذلك ما ذكرناه، لكان مستقيما فاعلموه»[2].

---

(١) انظر: شرح المقاصد(٥/٣١٤).

(٢) الإرشاد(ص٣٩٩).

الثالث: وهو أنه يقبل الزيادة والنقصان بالنظر إلى أعداد وأشخاص تلك الخصلة، وهي خصلة التصديق، فيعبر عن الزيادة بكثرة أشخاصها وأعدادها، وبنقصانها بقلتهم، وهذا قريب من الوجه الذي قبله، أو قد يقال أنه مبني عليه.

يقول الآمدي: «ومن فسَّره بخصلة واحدة من تصديق أو غيره، فإنه لا يقبل الزيادة والنقصان، من حيث هو خصلة واحدة، اللهم إلا أن ينظر إلى كثرة أعداد أشخاص تلك الخصلة، وقلتها في آحاد الناس، فإنه يكون قابلاً للزيادة والنقصان»[1].

الرابع: أن المراد بزيادته زيادة ثمراته ونقصانها، وإشراق نوره في القلب، يقول ابن تيمية: «فالنفاة: يقولون هو -يعني العمل- من ثمرات الإيمان ومقتضاه، فأدخل فيه مجازاً بهذا الاعتبار، وهذا معنى زيادة الإيمان عندهم ونقصه؛ أي زيادة ثمراته ونقصانها»[2].

وبهذه الأوجه صاروا يتأولون ما ورد في نصوص القرآن والسنة، من زيادة الإيمان ونقصانه.

- **المذهب الثاني**: وهو الذي ذهب إليه جمهور الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين من أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل فيه أهله؛ لأن التصديق لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، فهو خصلة واحدة، وكلٌّ لا يتجزأ إذا زال بعضه زال كله.

يقول الجويني: «فإن قيل: ما قولكم في زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقا، كما لا يفضل علم علماً»[3].

ويقول الرازي: «الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لما كان اسماً لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان»[4].

(١) أبكار الأفكار(٥/٢٤).

(٢) مجموع الفتاوى(٧/٥٦٢).

(٣) الإرشاد(ص٣٩٩).

(٤) محصل الأفكار(ص٢٣٩).

ويقول الآمدي: ((ومن فسَّره بخصلة واحدة من تصديق أو غيره، فإنه لا يقبل الزيادة والنقصان، من حيث هو خصلة واحدة))[1].

القول الثالث: وهو مذهب طائفة منهم، وهو أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وقد نقله ابن فورك عن أبي الحسن الأشعري، ومن وافقه، وفسروا زيادة الإيمان كذلك بزيادة ما يضاف إليه، لا بأن الإيمان نفسه يزيد، وقد أشار إلى هذا المذهب البغدادي بقوله: ((وأما من قال: إنه التصديق بالقلب، فقد منعوا من النقصان فيه، واختلفوا في زيادته: فمنهم من منعها، ومنهم من أجازها))[2].

يقول ابن فورك: ((وكان يقول: إن الإيمان وإن كان تصديقاً، فهو خصلة واحدة، وإنه يجوز عليه الزيادة بزيادة ما يضاف إليه، فيتجدد إضافته إليه من الإقرار والتصديق ما لم يكن قبل ذلك، ألا ترى أن الإيمان بالله تعالى إنه خالق الأجسام غير الإيمان بأنه أرسل محمداً عليه السلام؛ لأنه قد يؤمن بأن خلقها من لم يسمع بمحمد ﷺ، فإذا جاء محمد عليه السلام جدد إيماناً بالله تعالى مُرسلاً، غير الإيمان به خالقاً.

وكان لا يقول في الإيمان إنه ينقص لأمرين: **أحدهما:** أن الوصف بالنقصان ليس من الأوصاف المحمودة، وفيه ضرب من التحقير والتهجين، وكل ما كان كذلك، لم يطلق منه إلا ما حصل الإجماع على وجهه.

والثاني: قد خبرنا أنه متى زال منه، زال جميعه؛ بما ثبت أن الكافر بمحمد ﷺ كافر بالله تعالى من كل وجه، سمعاً وعقلاً))[3].

وحقيقة هذا المذهب آيل إلى نفي حقيقة الزيادة والنقصان، كما هو المشهور من مذهب الأشاعرة جميعاً.

---

(١) أبكار الأفكار(٥/٢٤).

(٢) المصدر نفسه(٥/٢٤).

(٣) مقالات الأشعري(ص١٥٦).

الرد والمناقشة

شبهة القوم في نفي الزيادة والنقصان -كما تقدمت في كلامهم- هي: أن الإيمان الذي هو التصديق أو المعرفة أو العلم، خصلة واحدة لا يقبل الزيادة والنقصان، وكلٌّ واحد لا يتجزأ، إذا ذهب بعضه ذهب كله، وإذا ثبت بعضه ثبت كله، فهذا أصل شبهتهم في الباب.

يقول ابن تيمية: ((وقالت المرجئة والجهمية: ليس الإيمان إلا شيئاً واحداً لا يتبعض، إما مجرد تصديق القلب كقول الجهمية، أو تصديق القلب واللسان كقول المرجئة، قالوا: لأنَّا إذا أدخلنا فيه الأعمال صارت جزءاً منه، فإذا ذهبت ذهب بعضه، فيلزم إخراج ذي الكبيرة من الإيمان، وهو قول الخوارج والمعتزلة، لكن قد يكون له لوازم ودلائل، فيستدل بعدمه على عدمها))(١).

ويقول الرازي -وهو يقرر ما عيب به عن الإمام الشافعي-: ((واعلم أن القوم قد يقررون العيب من وجه آخر؛ فيقولون: قد تقرر في بدائه العقول أن مسمى الشيء إذا كان مجموع أشياء، فعند فوات أحد تلك الأشياء، لابد وأن يفوت المسمى، فلو كان العمل جزءاً من مسمى الإيمان، لكان عند فوات العمل، وجب أن لا يبقى الإيمان، لكن الشافعي يقول: إن العمل داخل في مسمى الإيمان، ثم يقول الإيمان باقٍ بعد فوات العمل، فكان هذا مناقضة))(٢).

وبيان بطلان مذهبهم من عدة أوجه:

أحدها: وهو أنه قد تقدم ذكر النصوص العامة الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه، وأن الإجماع قد انعقد على ذلك، وهذا يدفع مذهبهم من أصله، وهذا المذهب هو الذي نصره طوائف من أئمتهم المتبوعين، الذين يدعون متابعتهم، فكان في ذلك أبلغ الحجة عليهم؛ من جهة النصوص، ومن جهة متبوعيهم.

---

(١) مجموع الفتاوى(٥١٠/٧).

(٢) مناقب الإمام الشافعي للرازي(ص١٤٦).

الثاني: وردت نصوص كثيرة دالة على تجزأ الإيمان، وأنه ذو أجزاء وشعب، ومن أشهرها حديث الشعب المشهور وفيه قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان»(١)، وهذا صريح الدلالة على تجزأ الإيمان وتشعبه، ثم إنه لا يمكن أن يقال أنه إذا زالت إماطة الأذى عن الطريق، فقد زال اسم الإيمان، بل الذي يزول هو اسم كمال الإيمان المستحب.

ومنها قوله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان»(٢)؛ فأخبر أنه يتبعض، ويبقى بعضه، وأن ذاك من الإيمان، فعلم أن بعض الإيمان يزول ويبقى بعضه، وهذا ينقض مآخذهم الفاسدة(٣).

الثالث: وأما قولهم أن الزيادة والنقصان محمولة على الثبات والمداومة، فهذا غير صحيح؛ إذ حقيقة الزيادة لا يعقل منها الثبوت والمداومة والاستمرار، وإنما يعقل منها الزيادة في ذات الإيمان(٤)، وهي تستلزم الثبات والدوام على هذا الإيمان.

ثم إن الناس متفاضلون في الثبات والمداومة على الإيمان، فما في القلب من صفات وأعراض، وأحوال تدوم، وتحصل بدوام أسبابها، وحصول أسبابها، والعلم وإن كان في القلب، فالغفلة تنافي تحققه، والعالم بالشيء في حال غفلته عنه، دون العالم بالشيء في ذكره له، وهذا مما يدل على تفاضل الناس في الإيمان(٥)، فهو حجة عليهم إذاً.

الرابع: وأما قولهم أن الزيادة والنقصان في الإيمان راجعة إلى زيادة ثمراته وشرائعه ونقصانها، لا إلى زيادة الإيمان ونقصانه في نفسه وذاته، فهذا غلط ظاهر؛ «فإن تفاضل معلول الأشياء ومقتضاها، يقتضي تفاضلها في أنفسها، وإلا فإذا تماثلت الأسباب الموجبة

---

(١) تقدم تخريجه(ص٩٠٥).

(٢) تقدم تخريجه(ص٩٤٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى(٥١٧/٧).

(٤) انظر: مسائل الإيمان لأبي يعلى(ص٤٠٣).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى(٥٦٦/٧).

لزم تماثل موجبها ومقتضاها، فتفاضل الناس في الأعمال الظاهرة يقتضي تفاضلهم في موجب ذلك»[1].

الخامس: وهو أن يقال لهم: يلزمكم على مذهبكم في الإيمان القول بالتفاضل، وإلا كنتم متناقضين؛ بيانه: إذا قلتم إن الإيمان هو مجرد التصديق، فهل هو التصديق المجمل أو لابد فيه من التفصيل؟. فلو صدق أن محمدا رسول الله، ولم يعرف صفات الحق، هل يكون مؤمناً أم لا؟. فإن جعلوه مؤمناً. قيل لهم: فإذا بلغه ذلك فكذب به، لم يكن مؤمنا باتفاق المسلمين، فصار بعض الإيمان أكمل من بعض، وإن قالوا: لا يكون مؤمناً لزمهم أن لا يكون أحد مؤمنا حتى يعرف تفصيل كل ما أخبر به الرسول ﷺ، ومعلوم أن أكثر الأمة لا يعرفون ذلك[2].

السادس: وهو إقرار بعض أئمتهم بأن المؤمن الفاسق، يجتمع فيه المدح والذم، والثواب والعقاب؛ فيمدح على مقدار الطاعة التي فعلها، ويذم على مقدار المعصية التي اقترفها في الحال، وكذا يثاب على طاعته، ويعاقب على معصيته في المآل، وهذا مما يدل على تفاضل الناس في الإيمان، فهو حجة عليهم إذا؛ إذ يهدم عليهم أصل شبهتهم في هذا الباب.

وكان مما اعترف بهذه الحقيقة الشهرستاني؛ حيث يقول: «فالعدل المعقول إذاً: هو ما ورد الشرع به، والحكم المشروع هو ما دل العقل عليه: وهو أن العبد إذا كان مصدقا بقلبه، مخبرا عن تصديقه بلسانه، مطيعا لله تعالى في بعض ما أمره به، عاصيا له في البعض، استحق المدح بقدر ما أطاع، واللوم بقدر ما قد عصى في الحال، واستحق الثواب بقدر الإيمان والطاعة، والعقاب بقدر العصيان في المآل»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى(٧/٥٦٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٧/١٥٢).

(٣) نهاية الإقدام(ص٤٧٦).

مما يستفاد من دراسة ذلك

أولا: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور اختلاف الأشاعرة في زيادة الإيمان ونقصانه؛ وذلك مبني -كما سبق تقريره- على أصل مذهبهم في حقيقة الإيمان، والذي قيل هناك فإنه يقال هاهنا، فاختلافهم في هذه المسألة دليل بطلان دعواهم على أنهم أهل الحق والاستقامة؛ إذ ليس من سمات أهل الحق الاختلاف والتفرق، بل ذلك من سمات أهل البدعة والضلالة.

ولو أنهم سلكوا مذهب أهل الحق من السلف ومن تبعهم، ومذهب أصحابهم الذين قالوا بمقالة السلف، لسلموا من الاختلاف والتفرق.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة هو أنه يطلق كثيرٌ من الأشاعرة لفظ الزيادة والنقصان على الإيمان، حتى يُلَبِّسوا على من لا يعرف حقيقة مذهبهم، ويتأولون ذلك بعدة تأويلات باطلة –كما سبق ذكرها-، وهذه طريقة مذمومة، كثيرا ما يسلكونها في كثير من المسائل، وهي تدل على فساد منهجهم؛ كما تدل على عجزهم وضعفهم، فهم في قرارة أنفسهم يعلمون أنهم مخالفون للسلف، ومخالفة السلف مذمَّة ومسبَّة، لكنهم يغطون ذلك بسلوكهم لهذا المسلك المشين، لكنهم سرعان ما يفتضحون، وهذا مآل كل ملبس محرف.

ثالثا: يلزم على قولهم بأن الإيمان خصلة واحدة، إذا ذهب بعضه، ذهب كله، تكفير أهل الذنوب من أمة الإسلام، وسلبهم اسم الإيمان، كما تقوله الخوارج، وهم لا يقولون بذلك، بل يقولون: هم مؤمنون كاملوا الإيمان، وداخلون تحت المشيئة في الآخرة، وهذا تناقض بين، فأصل شبهتهم باطلة، وما تفرع عنها باطل؛ واللازم باطل، ظلمات بعضها فوق بعض.

يقول ابن تيمية: «فإن قيل: فإذا كان الإيمان المطلق يتناول جميع ما أمر الله به، ورسوله، فمتى ذهب بعض ذلك، بطل الإيمان، فيلزم تكفير أهل الذنوب كما تقوله الخوارج، أو تخليدهم في النار، وسلبهم اسم الإيمان بالكلية، كما تقوله المعتزلة»[1].

رابعا: ومما يستفاد من دراسة ذلك هو وجوب اتباع مذهب السلف؛ لأن طريقتهم هي طريقة القرآن والسنة، ولقد سلموا من التناقض والاضطراب، والاختلاف والتفرق، فكانوا بذلك هم أهل الحق والاستقامة، ومن خالفهم من أهل البدعة والضلالة.

---

(١) مجموع الفتاوى(٧/٢٢٢).

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في مسألة الاستثناء في الإيمان، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

اتفق جمهور الأشاعرة على القول بالاستثناء في الإيمان باعتبار الموافاة، وهذا كما هو ظاهر موافق لمذهب أئمة السلف، لكن مأخذ الأشاعرة في ذلك غير مأخذ السلف -كما سيتضح ذلك-، لكن هؤلاء الأشاعرة اختلفوا في الاستثناء باعتبار الحال، وأقوالهم الممكنة في ذلك ترجع إلى قولين:

القول الأول: وهو جواز الاستثناء باعتبار الحال، وهذا المذهب نقله البغدادي عن أبي سهل الصُّعلُوكي[1]، وابن فورك؛ فقال: «والقائلون بأن الإيمان هو التصديق من أصحاب الحديث مختلفون في الاستثناء فيه: فمنهم من يقول به، وهو اختيار شيخنا أبي سهل محمد بن سليمان الصُّعلُوكي، وأبي بكر محمد بن الحسين بن فورك»[2].

فظاهر قولهم فيه نوع موافقة لمذهب السلف؛ إذ أنهم لا يقطعون بالإيمان الناجز، فيستثنون فيه، لكن هم يشترطون لصحة الإيمان الحالي الثبات عليه إلى الممات؛ أي من شرط الإيمان الحقيقي عندهم أن يوافي العبد ربه به، ويختم عليه، فيستثنون في الإيمان في الحال؛ لأنهم لا يدرون هل يوافون به الله تعالى، وهل هو معتد عند الله تعالى، بمعنى هل ينتفعون به في العاقبة، أم لا؟.

يقول أبو القاسم الأنصاري: «فمن قال: إن ذلك شرط فيه يستثنون في الإطلاق في الحال، لا أنهم يشكون في حقيقة التوحيد والمعرفة، لكنهم يقولون: لا يدري أي الإيمان الذي نحن موصوفون به في الحال، هل هو معتد به عند الله؟ على معنى أنا ننتفع به في

---

(١) هو: أبو سهل محمد بن سليمان بن هارون الحنفي الصُّعلُوكي النيسابوري الفقيه الشافعي المتكلم، كان مقدماً في التصوف، صاحب أبي إسحاق المروزي، وأبي علي الثقفي وغيره. توفي سنة(٣٦٩هـ). انظر: سير أعلام النبلاء(٢٣٥/١٦)، وطبقات الشافعية للسبكي(١٦٧/٣).

(٢) أصول الدين(ص٢٧٨).

العاقبة، ونجتني من ثماره...–إلى أن قال–: فهؤلاء –يعني القائلين بالموافاة– جعلوا الثبات على هذا التصديق، والإيمان الذي وصفناه إلى العاقبة والوفاء به في المآل شرطاً في الإيمان شرعاً، لا لغة ولا عقلاً. قال: وهذا مذهب سلف أصحاب الحديث، والأكثرين. قال: وهو اختيار الإمام أبي بكر بن فورك»[١].

والموافاة عندهم مبنية على مسألة الصفات الاختيارية؛ كالمحبة والرضا، والسخط والغضب، وأنها قديمة أزلية، لا تتعلق بمشيئته تعالى وقدرته –كما هو المشهور من مذهب ابن كلاب، وأصحابه، ومن وافقهم من الأشعرية–، وأن الله تعالى لم يزل راضيا عمن علم أنه يموت على الإيمان، ولو كان في الحال كافرا فاجرا، وأنه تعالى لم يزل ساخطا عمن علم أنه يموت على الكفر، ولو كان مؤمنا وليا تقيا في الحال.

فالله ﷻ يحب في أزله من كان كافراً، إذا علم أنه يموت مؤمناً، فالصحابة ما زالوا محبوبين لله، وإن كانوا قد عبدوا الأصنام مدة من الدهر، وإبليس ما زال الله يبغضه، وإن كان لم يكفر بعد، فهذا على أحد القولين.

وأما على القول الآخر لهم، وهم الذين فسروها بالإرادة، –كما هو المشهور من مذهب الأشعري وأصحابه–؛ فالمعنى عندهم أن من علم الله أنه يموت كافراً، وهو في الحال مؤمن، لم يزل مريداً لعقوبته، فذاك الإيمان الذي معه باطل، لا فائدة فيه، بل وجوده كعدمه، فليس هذا بمؤمن أصلاً، وإذا علم أنه يموت مؤمناً، وهو في الحال كافر، لم يزل مريداً لإثابته، وذلك الكفر الذي فعله وجوده كعدمه[٢].

يقول أبو الحسن الأشعري–تحت ذكر قول أصحاب عبد الله بن سعيد القطان–: «ويزعمون أن الصفات قائمة بالله، وأن الله لم يزل راضيًّا عمن يعلم أنه يموت مؤمناً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً، وكذلك قوله في الولاية، والعداوة، والمحبة»[٣].

---

(١) نقلاً من: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٧/٤٤٠-٤٤١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٧/٤٣٠-٤٣١).

(٣) المصدر السابق(١/٣٥٠).

ويقول ابن فورك: ((اعلم أنه وسائر من ذهب من أصحابنا إلى القول بأن الله تعالى لم يزل راضيا عن من يعلم أنه يموت على الإيمان، ساخطاً على من يعلم أنه يموت على الكفر، واعداً للمؤمن بالثواب، متوعدا للكافر بالعقاب، كان يقول: إن من يكون عند الله تعالى مؤمناً على الحقيقة هو الذي سبق علم الله تعالى به أن عاقبة أمره أن تكون كذلك، وكذلك سبق رضا الله تعالى عنه، وهذا هو القول بالموافاة.

ومعنى الموافاة: اعتبار عاقبة الأمر في حال المؤمن والكافر، وما يوافي ربه عليه في القيامة، وعلى ذلك تعلق وعده ووعيده، ورضاه وسخطه، وبغضه وولايته وعداوته))[1].

ويقول القرطبي: ((قال علماؤنا رحمة الله عليهم: المؤمن ضربان: مؤمن يحبه الله ويواليه، ومؤمن لا يحبه الله ولا يواليه، بل يبغضه ويعاديه، فكل من علم الله أنه يوافي بالإيمان، فالله محب له، موال له، راض عنه، وكل من علم الله أنه يوافي بالكفر، فالله مبغض له، ساخط عليه، معاد له، لا لأجل إيمانه، ولكن لكفره وضلاله الذي يوافي به.

والكافر ضربان: كافر يعاقب لا محالة، وكافر لا يعاقب، فالذي يعاقب هو الذي يوافي بالكفر، فالله ساخط عليه، معاد له، والذي لا يعاقب هو الموافي بالإيمان، فالله غير ساخط على هذا، ولا باغض له، بل محب له موال، لا لكفره، لكن لإيمانه الموافي به، فلا يجوز أن يطلق القول وهي:

الخامسة: بأن المؤمن يستحق الثواب، والكافر يستحق العقاب، بل يجب تقييده بالموافاة، ولأجل هذا قلنا: إن الله راضٍ عن عُمر في الوقت الذي كان يعبد الأصنام، ومريد لثوابه ودخوله الجنة؛ لا لعبادته الصنم، لكن لإيمانه الموافي به، وإن الله ساخط على إبليس في حال عبادته؛ لكفره الموافي به))[2].

القول الثاني: وهو إنكار الاستثناء في الحال؛ لأن ذلك يوجب الشك في الإيمان، والاستثناء إنما يكون في المستقبل، وليس عندهم الموافاة على الإيمان شرطا لصحة كونه

---

(١) مقالات الأشعري لابن فورك(ص١٦٤).

(٢) الجامع لأحكام القرآن(١/٢٩٥).

إيماناً في الحال، وهذا المذهب حكاه البغدادي وأبو القاسم الأنصاري عن جماعة من رؤوس أئمة الأشاعرة، كالباقلاني، وابن مجاهد، وأبي إسحاق الإسفرائيني.

يقول البغدادي: ((ومنهم من ينكره، وهذا اختيار جماعة من شيوخ عصرنا؛ منهم أبو عبد الله بن مجاهد، والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرائيني))(١).

ويقول الأنصاري: ((ومن أصحابنا من لم يجعل الموافاة على الإيمان شرطاً في كونه إيماناً حقيقيا في الحال، وإن جعل ذلك شرطاً في استحقاق الثواب عليه، وهذا مذهب المعتزلة والكرامية، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفرائيني، وكلام القاضي يدل عليه. قال: وهو اختيار شيخنا أبي المعالي))(٢).

يقول الباقلاني: ((يجوز أن يقول ((أنا مؤمن إن شاء الله)) ويعني به في المستقبل، فأما في الماضي وفي الحال فلا يجوز أن يقول ((إن شاء الله))؛ لأن ذلك يكون شكا في الإيمان؛ ولأن الاستثناء إنما يصح في المستقبل، ولا يصح في الماضي))(٣).

ويقول الجويني: ((فإن قيل: قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه؟ قال: إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟. قلنا: الإيمان ثابت في الحال قطعاً لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز، وآية النجاة إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به، وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكك في الإيمان الناجز))(٤).

فهؤلاء القوم لم يشكوا في الإيمان الحالي، فهم يقطعون به، وإنما يشكون في الإيمان المستقبلي، وظاهر مذهبهم مخالف لمذهب السلف الذين كانوا يستثنون في الإيمان المطلق، وموافق لمن حرم الاستثناء في الإيمان؛ لأنه يوجب الشك فيه، لكن لما أطلقوا وجوب الاستثناء باعتبار الموافاة صار فيه نوع موافقة لأئمة السلف، مع اضطراب وتناقض بين،

---

(١) أصول الدين(ص٢٧٩).

(٢) نقلاً من: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٧/٤٣٧-٤٣٨).

(٣) الإنصاف(ص٥٧).

(٤) الإرشاد(ص٤٠٠).

فأرادوا -كأصحاب القول الأول- أن يجمعوا بين نصرة مذهب السلف في الاستثناء، وبين قول جهم في حقيقة الإيمان، وأنه مجرد التصديق، أو المعرفة، فوقعوا في التناقض والاضطراب.

الرد والمناقشة

من عجيب مذهب هؤلاء أنهم يتكلمون في الاستثناء، وينصرون مذهب السلف فيه، وهم قد نصروا قول جهم في الإيمان؛ لأن الاستثناء إنما يقع على العمل لا على القول والتصديق، ولذلك فإن الرد عليهم يكون من عدة أوجه:

أحدهما: من كان مذهبه في الإيمان: أنه هو مجرد التصديق، كما هو مذهب الجهم بن الصفوان، لم يجز له الاستثناء فيه؛ لأن الاستثناء إنما يكون على العمل، كما قرر ذلك أئمة السلف، أما الاستثناء في التصديق فهو شك وريب، وهذه الحقيقة قد اعترف بها إمامهم الرازي؛ حيث يقول: -في بعض أجوبته عمن عاب الإمام الشافعي-: ((من كان مذهبه أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، لم يجز له أن يقول: إن شاء الله، وأما الشافعي فلمَّا كان من مذهبه أن الإيمان اسم لمجموع هذه الثلاثة، كان الشك قائماً في العمل، فكان الاستثناء حسناً جائزاً))[1].

ويقول ابن تيمية -بعدما نقل كلام الأنصاري حول مذهب الأولين-: ((قلت: هذا إنما يجيء على قول من يجعل الإيمان متناولاً لأداء الواجبات، وترك المحرمات، فمن مات على هذا كان من أهل الجنة، وأما على قول الجهمية والمرجئة؛ وهو القول الذي نصره هؤلاء الذين نصروا قول جهم، فإنه يموت على الإيمان قطعاً، ويكون كامل الإيمان عندهم، وهو مع هذا عندهم من أهل الكبائر الذين يدخلون النَّار، فلا يلزم إذا وافى بالإيمان أن يكون من أهل الجنة، وهذا اللازم لقولهم يدل على فساده؛ لأن الله وعد المؤمنين بالجنة، وكذلك قالوا، لا سيما والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ ﴾[2] الآية))[3].

(١) مناقب الإمام الشافعي للرازي(ص١٥٠).

(٢)سورة التوبة الآية(٧٢).

(٣) مجموع الفتاوى(٤٣٧/٧).

الثاني: إبطال دعواهم في أن مأخذ السلف في الاستثناء هو باعتبار الموافاة؛ وذلك أن أئمة السلف رحمهم الله تعالى لم يكونوا يستثنون باعتبار الموافاة، بل إنما كانوا يستثنون باعتبارات أخرى سبق ذكرها، فالظن أنهم كانوا يستثنون باعتبار الموافاة ظنٌّ خاطئ، بل الاستثناء باعتبار الموافاة بدعة وضلالة؛ لأنها مبنية على أصل فاسد.

يقول ابن تيمية: ((وأما الموافاة فما علمت أحدا من السلف علل بها الاستثناء، ولكن كثير من المتأخرين يعلل بها، من أصحاب الحديث، من أصحاب أحمد، ومالك، والشافعي، وغيرهم، كما يعلل بها نظارهم، كأبي الحسن، وأكثر أصحابه، لكن ليس هذا قول سلف أصحاب الحديث))(1).

قد يقول قائل: ألم يكن السلف رحمهم الله تعالى يستثنون خوف العاقبة والخاتمة، وهذا يشبه الاستثناء باعتبار الموافاة، فما وجه الاعتراض والإنكار؟.

الجواب: الفرق بين المأخذين ظاهر لا خفاء فيه؛ إذ أن السلف يقولون: الإيمان: اعتقاد، وقول، وعمل، فيستثنون في الإيمان خوفا من أن لا يدوموا على تلك الأعمال إلى خاتمة الموت، فالاستثناء مبني عندهم على أصل صحيح.

وأما هؤلاء القوم: فالإيمان عندهم مجرد التصديق أو المعرفة، وهو عندهم كلٌّ واحد لا يتجزأ، فالاستثناء في التصديق شك وريب، وليس هناك أعمال عندهم يستثنون فيها أصلا، لكن اخترعوا وابتدعوا القول بالموافاة بناء على الأصل الفاسد في مسألة الصفات الاختيارية، والقول بأزليتها، فصاروا متناقضين في هذه المسألة، إذ أنهم أرادوا أن ينصروا مذهب السلف في الاستثناء —كما هو في نظرهم—، وبين قول الجهمية في الإيمان.

الثالث: وهو الرد عليهم في مسألة الموافاة، المبينة على القول بأزلية الصفات، وأن الله يرضى عمن علم أنه يموت على الإيمان، ولو كان في الحال كافرا، وكذا العكس.

فهذا القول مخالف لدلالة القرآن والسنة، كما أنه مخالف للإجماع، ولجماهير الناس من جميع الطوائف.

---

(1) مجموع الفتاوى(٤٣٩/٧)، وانظر: المصدر نفسه(٤٣٢/٧)

فأما من القرآن: فالآيات في هذا الباب كثيرة جدا: منها قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[1]، يقول ابن تيمية: ((فقوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ جواب أمر في قوله: ﴿ فَٱتَّبِعُونِي ﴾، وهو بمنزلة الجزاء مع الشرط، ولهذا جزم، وهذا ثواب عملهم، وهو اتباع الرسول، فأثابهم على ذلك بأن أحبهم، وجزاء الشرط، وثواب العمل، ومسبب السبب لا يكون إلا بعده، لا قبله))[2].

وقال تعالى: ﴿وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾[3]، قال ابن تيمية عقبها: ((علق الرضا به تعليق الجزاء بالشرط، والمسبب بالسبب، والجزاء إنما يكون بعد الشرط))[4].

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ﴾[5]، قال ابن تيمية عقبها: ((فوصفهم بكفر بعد إيمان، وإيمان بعد كفر، وأخبر عن الذين كفروا أنهم كفار، وأنهم إن انتهوا يغفر لهم ما قد سلف))[6].

وقال تعالى: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً ﴾[7]، قال ابن تيمية: ((وكذلك كان؛ فإن هؤلاء أهل مكة الذين كانوا يعادون الله ورسوله قبل الفتح، آمن أكثرهم، وصاروا من أولياء الله ورسوله))[8]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا

(١)سورة آل عمران الآية(٣١).

(٢) مجموع الفتاوى(٧/٤٤٣).

(٣) سورة الزمر الآية(٧).

(٤) مجموع الفتاوى(٧/٤٤٧).

(٥) سورة النساء الآية(١٣٧).

(٦) مجموع الفتاوى(١٦/٥٨٣).

(٧) سورة الممتحنة الآية(٧).

(٨) مجموع الفتاوى(٧/٤٤٢).

مِنۡهُمۡ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضۡوَٰنَهُۥ فَأَحۡبَطَ أَعۡمَٰلَهُمۡ ﴾[2]، فالله سبحانه وتعالى يسخط، ويغضب على عباده بعد أن يكفروا.

وأما من السنة فالأحاديث كثيرة: منها قوله ﷺ -كما في حديث الشفاعة-: «ربي غضب غضبا لم يغضب قبله مثله، ولا يغضب مثله بعده»[3].

وكذلك قوله ﷺ: «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»[4]. الحديث.

قال ابن تيمية بعده: «فأخبر أنه لا يزال يتقرب إليه بالنوافل حتى يحبه، ثم قال: فإذا أحببته كنت كذا، وكذا، وهذا يبين أن حبه لعبده إنما يكون بعد أن يأتي بمحابه»[5].

وقوله ﷺ في حديث الرجل الذي أضل راحلته: «لله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا براحلته»[6]، فالله سبحانه وتعالى إنما يفرح بالتوبة بعد وقوعها من العبد.

وأما من الإجماع: فقد نقل مخالفتهم للإجماع غير واحد من أهل العلم، كابن حزم، وأبي اليسر البزدوي الماتريدي[7]، وابن تيمية، وغيرهم.

---

(١) سورة الزخرف الآية(٥٥).

(٢) سورة محمد الآية(٢٨).

(٣) أخرجه البخاري رقم(٣٣٤٠)(كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ أَنۡ أَنذِرۡ قَوۡمَكَ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾...)، ومسلم رقم(١٩٤)(كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها).

(٤) أخرجه البخاري رقم(٦٥٠٢)(كتاب الرقاق، باب التواضع).

(٥) مجموع الفتاوى(٤٤٣/٧).

(٦) أخرجه البخاري رقم(٦٣٠٨)(كتاب الدعوات، باب التوبة)، ومسلم رقم(٢٥٧٥)(كتاب التوبة، باب في الحض على التوبة والفرح بها).

(٧) هو أبو اليُسر محمد بن محمد بن الحسين بن المحدث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي البزدوي، الماتريدي عقيدة، ولي القضاء بسمرقند، وتوفي ببخارى سنة(٤٩٣هـ). انظر: طبقات

يقول ابن تيمية: ((وأكثر الطوائف يخالفونهم في هذا؛ فيقولون: بل قد يكون الرجل عدوا لله، ثمَّ يصير وليًّا لله، ويكون الله يبغضه ثمَّ يحبه، وهذا مذهب الفقهاء عامة، وهو قول المعتزلة، والكرامية، والحنفية قاطبة، وقدماء المالكية، والشافعية، والحنبلية))[1].

ويقول ابن حزم: ((وذهب سائر المسلمون إلى أن الله ﷻ كان ساخطاً على الكافر والفاسق، ثمَّ رضي الله عنهما إذا أسلم الكافر، وتاب الفاسق، وأنه تعالى كان راضيا عن المسلم، وعن الصالح، ثم سخط عليهما إذا كفر المسلم، وفسق الصالح))[2].

ويقول أبو اليسر البزدوي الماتريدي -تحت ما خالف فيه ابن كلاب عامة أهل السنة-: ((خالفهم في مسألة الموافاة، والأشعري كذلك؛ فإن أهل السنة والجماعة -يقصد بهم الماتريدية- قالوا: السعيد يصير شقيا، والشقي يصير سعيداً، وقالوا: وحشي قاتل حمزة، وأبو سفيان حال كفرهما كانا عدويين لله تعالى، وكانا شقيين، ثمَّ صارا سعيدين بعد الإسلام.

وابن كلاب، وأبو الحسن الأشعري كانا يقولان: كانا سعيدين، وبعض أصحاب الحديث مالوا إلى قول ابن كلاب، وعندنا -يعني الماتريدية-: هذا خطأ؛ خلاف ما أجمعت عليه الأمة؛ فإن الأمة أجمعت على إعطاء أحكام أعداء الله تعالى حال كفرهما، ولأنهما عدويين حقيقة، ففيه إبطال الحقيقة))[3].

فهذا شاهد قريب منهم، شهد عليهم بمخالفتهم للإجماع في هذه المسألة، واعترض عليهم باعتراضات صحيحة، وهو أن الكافر حال كفره إنما يعطى له أحكام الكفار، لا أحكام المسلمين، والكافر حال كفره هو كافر حقيقة، فدعوى رضا الرب تعالى عنه في حال كفره، إبطال لهذه الحقيقة، وهذا في غاية المكابرة والسفسطة.

الحنفية(٣٢١/٤)، والسير للذهبي(٤٩/١٩)

(١) مجموع الفتاوى(٥٨٢/١٦)، وانظر: مجموع الفتاوى(٤٤٢/٧).

(٢) الفصل(١٠١/٤).

(٣) أصول الدين للبزدوي(ص٢٥٣).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولا: ظهور اختلاف الأشاعرة وتناقضهم في الاستثناء؛ وذلك أنهم نصروا قول جهم في الإيمان، مع قولهم بوجوب الاستثناء في الإيمان، وهذا تناقض بيِّن؛ لأن الاستثناء إنما يكون على العمل، لا على التصديق، ثم إنهم جعلوا مسمى الإيمان في الشرع هاهنا هو ما يوافي به العبد ربه، وعدلوا عن اللغة، فهلا جعلوا هذا كذلك في الأعمال، فجعلوا مسماه الشرعي هو الاعتقاد والقول والعمل معاً، مع أن دلالة الشرع على دخول الأعمال في مسمى الإيمان كثيرة جدا، وهذا بخلاف دلالة الإيمان في الشرع على ما يوافي العبد به ربه، فهذا لا دلالة عليه، لا من الكتاب والسنة، ولا من اللغة.

يقول ابن تيمية: ((ثمَّ أكثر المتأخرين الذين نصروا قول جهم يقولون بالاستثناء في الإيمان، ويقولون: الإيمان في الشرع هو ما يوافي به العبد ربه، وإن كان في اللغة أعم من ذلك، فجعلوا في مسألة الاستثناء مسمى الإيمان، ما ادَّعوا أنه مسماه في الشرع، وعدلوا عن اللغة، فهلاَّ فعلوا هذا في الأعمال، ودلالة الشرع على أن الأعمال الواجبة من تمام الإيمان لا تحصى كثرة، بخلاف دلالته على أنه لا يسمى إيماناً إلا ما مات الرجل عليه، فإنه ليس في الشرع ما يدل على هذا، وهو قول محدث لم يقله أحد من السلف))[1].

ثانيا: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة هو أنه لقلة خبرة هؤلاء بمذهب السلف في حقيقة الإيمان، ومأخذهم في الاستثناء، وقعوا في التناقض والاضطراب؛ من حيث أنهم أرادوا الجمع بين قول الجهمية في حقيقة الإيمان، وبين قول السلف في الاستثناء، وهذا قد وقع فيه رؤوسهم وأئمتهم الكبار، فكيف بمن هو دونهم، فجمعوا بين الجهل بمذهب السلف، والوقوع في التناقض والاضطراب.

يقول ابن تيمية: ((وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان، مع أنه نصر المشهور عن أهل السنة من أنه يستثنى في الإيمان، فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله؛ لأنه نصر مذهب أهل السنة في أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، ولا يخلدون في النار، وتقبل فيهم

(١) مجموع الفتاوى(١٤٣/٧).

الشفاعة، ونحو ذلك، وهو دائما ينصر في المسائل التي فيها التراع بين أهل الحديث، وغيرهم: قول أهل الحديث، لكنه لم يكن خبيرا بمآخذهم، فينصره على ما يراه هو من الأصول التي تلقاها عن غيرهم، فيقع في ذلك من التناقض، ما ينكره هؤلاء وهؤلاء، كما فعل في مسألة الإيمان، ونصر فيها قول جهم مع نصره للاستثناء))[1].

ثالثا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة هو ظهور بعض الآثار السيئة التي ترتبت على قولهم بالاستثناء باعتبار الموافاة:

أولا: منها عدم القطع بقبول الله لتوبة التائب التي استكمل شروطها؛ لأنهم لو قطعوا له بذلك، لزمهم القطع له بالجنة، وهم لا يقطعون له بالجنة، بل إنما يقطعون بالجنة لمن مات مؤمناً، وأما أئمة السلف رحمهم الله تعالى فإنهم لم يقطعوا بالجنة؛ لأنهم لا يقطعون بأنه فعل المأمورات، واجتنب المحظورات، ولا أنه أتى بالتوبة النصوح، لكن هم يقطعون بأن من تاب توبة نصوحا قبل الله توبته.

يقول ابن تيمية: ((ولهذا صار الذين لا يرون الاستثناء لأجل الحال الحاضر، بل للموافاة، لا يقطعون بأن الله يقبل توبة تائب، كما لا يقطعون بأن الله تعالى يعاقب مذنباً؛ فإنهم لو قطعوا بقبول توبته، لزمهم أن يقطعوا له الجنة، وهم لا يقطعون لأحد من أهل القبلة، لا بجنة ولا نار، إلا من قطع له النص، وإذا قيل: الجنة هي لمن أتى بالتوبة النصوح من جميع السيئات، قالوا: ولو مات على هذه التوبة لم يقطع له بالجنة، وهم لا يستثنون في الأحوال، بل يجزمون بأن المؤمن مؤمن تام الإيمان، ولكن عندهم الإيمان عند الله هو ما يوافي به، فمن قطعوا له بأنه مات مؤمنا لا ذنب له، قطعوا له بالجنة، فلهذا لا يقطعون بقبول التوبة؛ لئلا يلزمهم أن يقطعوا بالجنة.

وأما أئمة السلف فإنما لم يقطعوا بالجنة؛ لأنهم لا يقطعون بأنه فعل المأمور، وترك المحظور، ولا أنه أتى بالتوبة النصوح، وإلا فهم يقطعون بأن من تاب توبة نصوحا قبل الله توبته))[2].

---

(١) مجموع الفتاوى(١٢٠/٧)، وانظر: المصدر نفسه(١٤٣/٧، ٤٣٥).

(٢) مجموع الفتاوى(٤١٨/٧).

ثانيا: ومن الآثار السيئة التي ترتبت على قولهم بالاستثناء باعتبار الموافاة، أن طرده طائفة من الجهال، فصاروا يستثنون في كل شيء، فيقول الواحد منهم: هذا ثوبي إن شاء الله، وهذا حبل إن شاء الله، ونحوه، خوفا من أن يتغير في العاقبة، وهذه بدعة وضلالة، مخالفة لما عليه الإجماع.

يقول ابن تيمية: «ثم صار كثير من هؤلاء بآخرة يستثنون في كل شيء، فيقولون هذا ثوبي إن شاء الله، وهذا حبل إن شاء الله، فإذا قيل لأحدهم: هذا لا شك فيه، قال: نعم لا شك فيه، لكن إذا شاء الله أن يغيره غيَّره، فيريدون بقولهم: إن شاء الله، جواز تغييره في المستقبل، وإن كان في الحال لا شك فيه...-إلى أن قال-: والمقصود هنا: أن الاستثناء في الإيمان لما علل بمثل تلك العلة، طرد أقوام تلك العلة في الأشياء التي لا يجوز الاستثناء فيها بإجماع المسلمين»[1].

رابعا: يلزم على قولهم بالاستثناء في الإيمان باعتبار الموافاة، أن يستثنى في الكفر كذلك؛ لأنهم يقولون: قولنا هذا مؤمن دون استثناء، كقولنا إنه في الجنة، ويقولون عن الكافر أنه كافر، ولا يقولون هو في النار، إلا معلقا بموته على الكفر، فدل على أنه كافر في الحال، وإن جاز أن يصير مؤمناً، فلو قيل عن يهودي أو نصراني: هذا كافر، قال: إن شاء الله؛ إذ لم يعلم أنه يموت كافراً، لكن جماهير الأئمة على أنه لا يستثني في الكفر، والاستثناء فيه بدعة، لم يعرف عن أحد من السلف، ولكن هو لازم لهم، فدل ذلك على فساد الملزوم[2].

خامسا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة صحة مذهب السلف، وسلامته من التناقض والاضطراب؛ إذ لما كان من مذهبهم أن الإيمان: اعتقاد، وقول، وعمل، صح كلامهم في الاستثناء، فاستثنوا في الأعمال الواجبة، لمآخذ صحيحة، قد دل عليها القرآن

---

(١) مجموع الفتاوى(٧/٤٣٢-٤٣٤).

(٢) انظر بتصرف: مجموع الفتاوى(٧/٤٣١-٤٣٢).

والسنة، وقال بها سلف الأمة، فسلموا من التناقض والاضطراب، فدل على أنه مذهبهم هو المذهب الصحيح الذي يجب اتباعه.

يقول الإمام أحمد: ((إنما نصير الاستثناء على العمل؛ لأن القول قد جئنا به))[١].

ويقول الإمام الآجري: ((هذا طريق الصحابة ﷺ، والتابعين لهم بإحسان عندهم الاستثناء في الأعمال، لا يكون في القول، والتصديق بالقلب، وإنما الاستثناء في الأعمال الموجبة لحقيقة الإيمان))[٢].

---

(١) رواه عبد الله في السنة(ص٢٦٧).

(٢) الشريعة للآجرِّي(ص١٣٦).

الفصل الثاني

اختلافات الأشاعرة في مسائل القدر

ويشتمل على تمهيد وخمسة مباحث

التمهيد

في تعريف القدر، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في مسألة أفعال العباد(الكسب)، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في الاستطاعة(القدرة)، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الرابع

اختلاف الأشاعرة في مسائل التحسين والتقبيح العقلي، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

المبحث الخامس

اختلاف الأشاعرة في مسألة تكليف ما لا يطاق، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

التمهيد

في تعريف القدر، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة فيه

تعريف القدر في اللغة وفي الشرع: أولاً: في اللغة: القاف والدَّال والرَّاء أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء، وكنهه، ونهايته، ويقال: القدر بفتح الدال وسكونها.

يقول ابن فارس: «القاف والدَّال والرَّاء أصل صحيح يدل على مبلغ الشيء، وكُنهه، ونهايته. فالقدر: مبلغ كل شيء؛ يقال: قدره كذا؛ أي مبلغه، وكذلك القدَر، وقدَرت الشيء أقدره من التقدير، وقدَّرته أقدِّره»[(١)].

ثانيا: في الشرع: عرفه الصحابة ﷺ وأئمة السلف بعبارة وجيزة، فقالوا: القدر قدرة الله ﷻ على خلقه؛ ومن ذلك قول عمر بن الخطاب ﷺ: «القدرة قدرة الله ﷻ، فمن كذب بالقدر فقد جحد قدرة الله ﷻ»[(٢)].

واشتهر هذا التعريف بعد ذلك عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى؛ حيث قال: «القدر قدرة الله على العباد»[(٣)].

يقول ابن القيم: «وقال أحمد: القدر قدرة الله، واستحسن هذا الكلام ابن عقيل جدا. وقال: هذا يدل على دقة علم أحمد، وتبحره في معرفة أصول الدين، وهو كما قال أبو الوفاء؛ فإن إنكار القدر إنكار لقدرة الرب على خلق الأعمال، وكتابها، وتقديرها»[(٤)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة(٥/٦٢).

(٢) أخرجه ابن بطة في الإبانة(٣/١٣١) رقم(١٥٦٢)، وبمثله ورد عن زيد بن أسلم كما في القدر للفريابي(ص١٤٤) رقم(٢٠٧)، والإبانة لابن بطة(٣/٢٢٢) رقم(١٨٠٥).

(٣) أخرجه ابن بطة في الإبانة(٣/٢٦٢) رقم(١٨٧٩)، والمسائل والرسائل المروية عن أحمد(١/١٣٥).

(٤) شفاء العليل(١/٨٨).

مجمل معتقد أهل السنة والجماعة في القدر

الإيمان بالقدر أصل عظيم من أصول الإيمان، وهو أحد أركان الإيمان الستة، التي لا يتم الإيمان بها، ومن لم يؤمن بالقدر خيره وشره، فليس بمؤمن، ومجمل معتقد أهل السنة والجماعة في القدر: هو أن الإيمان بالقدر على أربعة مراتب، من لم يؤمن بها، لم يؤمن بالقضاء والقدر، وهي: العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق، وقد دل عليها كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وأجمع عليها أهل العلم والدين.

يقول ابن تيمية: «فهم يؤمنون -أي أهل السنة والجماعة- بخلقه لكل شيء، وقدرته على كل شيء، ومشيئته لكل ما كان، وعلمه بالأشياء قبل أن تكون، وتقديره لها، وكتابته إياها قبل أن تكون»[(١)].

المرتبة الأولى: الإيمان بعلم الله تعالى المحيط بكل شيء بالكليات والجزئيات، من الموجودات، والمعدومات، والممكنات، والمستحيلات، فعلم ما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، وأنه علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم، وعلم أرزاقهم، وآجالهم، وأحوالهم.

وهذه المرتبة قد اتفق عليها جميع الرسل، وأجمع عليها الصحابة ومن تبعهم بإحسان من هذه الأمة؛ يقول ابن القيِّم: «فأما المرتبة الأولى: وهي العلم السابق، فقد اتفق عليها الرسل من أولهم إلى خاتمهم، واتفق عليها جميع الصحابة، ومن تبعهم من الأمة»[(٢)].

قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[(٣)]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴾[(٤)]، وقال تعالى: ﴿ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٤٤٩).

(٢) شفاء العليل(١/٩١).

(٣) سورة الحشر الآية(٢٢).

(٤) سورة لقمان الآية(٣٤).

ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴾[1]، ونحو ذلك من الآيات الكثيرة في تقرير هذا الأصل.

ومن السنة قوله ﷺ في أطفال المشركين: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[2]، وقوله ﷺ: «ما منكم من نفس إلاَّ وقد علم مترلها من الجنة والنار»[3]. وغيرها.

المرتبة الثانية: وهي الإيمان بالكتابة، وأن الله كتب كل شيء عنده، مما هو من أفعاله وكلامه، ومما هو كائن من خلقه، وكتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، فكتب أعمال العباد، حسنها وسيِّئها، وما هم صائرون إليه، من سعادة أو شقاوة، أو جنة أو نار، فكل شيء عنده في كتاب، وكتابته من علمه.

وهذه المرتبة كذلك مما اتفق عليها الصحابة، ومن تبعهم من أهل العلم والدين؛ يقول ابن القيم: ((وأجمع الصحابة والتابعون، وجميع أهل السنة والحديث أن كل كائن إلى يوم القيامة فهو مكتوب في أمِّ الكتاب))[4].

قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾[7]، وغير ذلك.

---

(١) سورة سبأ الآية(٣).

(٢) أخرجه البخاري برقم(١٣٨٤)(كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين)، ومسلم برقم(٢٦٥٨)(كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار..).

(٣) أخرجه البخاري برقم(١٣٦٢)(كتاب الجنائز، باب موعظة المُحدِّث عند القبر)، ومسلم رقم(٢٦٤٧)(كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه).

(٤) شفاء العليل(١/١٢٠).

(٥) سورة الحج الآية(٧٠).

(٦) سورة يس الآية(١٢).

(٧) سورة طه الآية(٥١-٥٢).

ومن السنة قوله ﷺ: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة. قال: وعرشه على الماء»[1]، وقوله ﷺ: «ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله تعالى مكانها من الجنَّة والنَّار، وإلاَّ وقد كتبت شقية أو سعيدة»[2]، وقوله ﷺ: «كُتب على ابن آدم نصيبه من الزنا مُدرك ذلك لا محالة»[3]، ونحوها من الأحاديث.

المرتبة الثالثة: وهي الإيمان بالمشيئة، مشيئة الله النافذة في خلقه، وأنه ما شاء الله كونه، فهو كائن لا محالة بقدرته، وما لم يشأ كونه فليس بكائن، لا لعدم قدرته، بل قدرته شاملة لكل شيء، ولكن لعدم مشيئته إياه.

«وهذه المرتبة قد دلَّ عليها إجماع الرسل، من أولهم إلى آخرهم، وجميع الكتب المنزلة من عند الله، والفطرة التي فطر الله عليها خلقه، وأدلة العقول والعيان»[4].

قال الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[7]، وغيرها من الآيات الكثيرة في تقرير هذا الأصل.

المرتبة الرابعة: وهي مرتبة الإيمان بالخلق والتكوين، وأن الله تعالى خالق كل شيء، لا يخرج عن خلقه شيء من العالم أعيانه، وأفعاله، وحركاته، وسكناته، وأن كل ما سوى الله تعالى فمخلوق، وأن الله تعالى بصفاته وذاته هو الخالق له.

---

(١) أخرجه مسلم رقم(٢٦٥٣)(كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى).

(٢) تقدم تخريجه(٩٢٨).

(٣) أخرجه البخاري برقم(٦٢٤٣)(كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج)، ومسلم برقم(٢٦٥٧)(كتاب القدر، باب قدِّر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره).

(٤) شفاء العليل(١/١٢٥).

(٥) سورة القصص الآية(٦٨).

(٦) سورة الأنعام الآية(٣٩).

(٧) سورة يونس الآية(٩٩).

«وهذا أمر متفق عليه بين الرسل عليهم الصلاة والسلام، وعليه اتفقت الكتب الإلهية، والفطر والعقول والاعتبار»[1].

قال الله تعالى: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾[5]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة في تقرير هذا الأصل.

وأمَّا من السنة: ما رواه البخاري من طريق حذيفة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ الله يصنع كل صانع وصنعته»[6]، وتلا بعضهم عند ذلك: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[7]؛ [7]؛ فأخبر أن الصناعات وأهلها مخلوقة[8].

وقال طاووس اليماني: «أدركت ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: كل شيء بقدر». وسمعت عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يقول: قال رسول الله ﷺ: «كل شيء بقدر حتى العجز، أو الكيس والعجز»[9].

---

(١) شفاء العليل(١/١٤٥).

(٢) سورة الزمر الآية(٦٢).

(٣) سورة الأعراف الآية(٥٤).

(٤) سورة الأنعام الآية(١).

(٥) سورة فاطر الآية(٣).

(٦) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد(ص٢٥)، وابن أبي عاصم في السنة(ص٣٥٧)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة(٤/١٨١) رقم(١٣٣٧).

(٧) سورة الصافات الآية(٩٦).

(٨) خلق أفعال العباد(ص٢٥).

(٩) أخرجه مسلم رقم(٢٦٥٥)(كتاب القدر، باب كل شيء بقدر)، والبخاري في خلق أفعال العباد(ص٢٥).

المبحث الأول

اختلاف الأشاعرة في مسألة أفعال العباد(الكسب)، وما يستفاد من دراسة ذلك

سلكت الأشعرية في مسائل القدر مسالك الجهمية الجبرية، وإن كانت تنازعها منازعات لفظية، لكن وافقتها في المعنى، وقد تميزت الأشعرية وتفردت بالقول بالكسب في خلق أفعال العباد، وهذه المسألة هي الأصل عندهم في هذا الباب، وأغلب المسائل متفرعة عنها، ولما كان القول بالكسب غير معقول عند كثير من العقلاء، فقد اختلفوا في ثبوته، وفي بيان حقيقته، واضطربوا فيه اضطرابا عظيماً، وأشهر أقوالهم وأظهرها ترجع إلى قولين مشهورين:

القول الأول: وهو القول المشهور عند جمهور الأشعرية من المتقدمين والمتأخرين، وهو أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في وجود المقدور أصلاً، ولا في صفة من صفاته، بل الله تعالى أجرى عادته بوجود المقدور عند وجود القدرة الحادثة، لا بها، من غير أن يكون هناك أي تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً لها، وقد سموا هذا كسباً، وهذا حقيقة مذهب الجبرية الخلص.

يقول أبو المعالي الجويني: ((ومن أئمتنا من صار إلى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، وإلى ذلك صار شيخنا -يعني أبا الحسن الأشعري-، وهو التحقيق))[1].

ويقول الرازي: ((زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى))[2].

ويقول إبراهيم اللَّقاني الأشعري: ((عُلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق والاختيار بطلان دعوى أن شيئاً من الأشياء يؤثر بطبعه أو بقوة فيه، وأن الله تعالى بحسب جري العادة يخلق ذلك الأثر عنده لا به، كالستر عند اللبس، والريِّ عند الشرب، والاحتراق عند مماسة النَّار))[3].

---

(١) الشامل في أصول الدين(ص١٨٢).

(٢) محصل الأفكار(ص١٩٤).

(٣) هداية المريد لجوهرة التوحيد للَّقاني(١/٥٨٠).

وقد ذكر ابن القيم أن هذا المذهب هو الذي استقر عليه رأي أبي الحسن الأشعري، وتابعه عليه جمهور الأشعرية؛ فقال: «والذي استقر عليه الأشعري: إن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، ولم يقع بها المقدور، ولا صفة من صفاته، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة، ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه، وتابعه على ذلك عامة أصحابه»[1].

والأشاعرة يفرقون بين ما كان في محل القدرة، فيجعلونه مقدورا للعبد، كالقعود، والجلوس، وأمثالها، وبين ما كان خارجا عن محل القدرة، فلا يجعلونه مقدوراً للعبد، كخروج السهم من القوس، وقطع السكين للعنق، والألم الحاصل من الضرب ونحو ذلك، وهذه المسألة مبنية على مسألة نفي التولد.

يقول ابن تيمية: «وأولئك المبالغون في مناقضتهم في مسائل القدر من الأشعرية غيرهم يقولون: بل هذه الحوادث فعل الله تعالى، ليس للعبد منها فعل أصلاً، وهم إن كانوا لا يثبتون لقدرة العبد أثراً في حصول المقدور، فإنهم يفرقون بين ما كان في محل القدرة فيجعلونه مقدوراً للعبد، وما كان خارجا عن محل القدرة فلا يجعلونه مقدورا للعبد»[2].

يقول ابن فورك: «وجملة أصله في ذلك -يعني أبا الحسن الأشعري-: أن ما تعدى محل القدرة عليه من المعاني فلا يصح أن يكون واقعاً بالقدرة التي في المحل»[3].

ويقول الجويني: «القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها، وما يقع مبايناً لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها، بل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه، فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق»[4].

---

(١) شفاء العليل(١/٣١٣).

(٢) الصفدية(١/١٥٠).

(٣) مقالات الأشعري لابن فورك(ص١٣٥).

(٤) الإرشاد للجويني(ص٢٣٩).

القول الثاني: وهو الذي نصره بعض أئمتهم المحققين، ورؤوسهم الكبار -وذلك لما رأوا فساد مذهب الجهمية الجبرية، ومن وافقهم من الأشعرية-؛ وهو أن القدرة الحادثة لها تأثير في الفعل، واختلف في وجه هذا التأثير وتعلقه على ثلاثة مذاهب:

- **أحدها**: قول أبي بكر الباقلاني: وهو أن القدرة الحادثة لها تأثير في صفة الفعل لا في ذاته؛ بمعنى أن قدرة العبد وإن لم تؤثر في ذات الفعل، فهي مؤثرة في صفة من صفاته، وتلك الصفة تسمى كسباً، وهي متعلَّق الأمر والنهي، والثواب والعقاب؛ فإن الحركة التي هي طاعته، والحركة التي هي معصيته قد اشتركا في نفس الحركة، وامتازت إحداهما عن الأخرى بالطاعة والمعصية، فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله وإيجاده وتأثيره، وكونها طاعة ومعصية واقعة بقدرة العبد وتأثيره.

يقول الشهرستاني: ((فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها؛ هي الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل))[1].

ويقول الرازي: ((الفرقة الثانية: الذين يقولون: الصلاة، والزنا يشتركان في كون كل واحد منهما حركة، وتمتاز إحدى الحركتين عن الأخرى بكون إحداهما صلاة، والأخرى زنا؛ فالصلاة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلاة، والزنا عبارة عن حركة موصوفة بكونها زنا، إذا عرفت هذا فنقول: أصل الحركة إنما يوجد بقدرة الله تعالى، أما وصف كونها صلاة، وكونها زنا فإنما يقع بقدرة العبد، وهذا قول القاضي أبي بكر بن الباقلاني))[2].

ويقول ابن القيم: ((ولما رأى القاضي وغيره بطلان هذا القول وتناقضه للشرائع، والعدل، والجبَّلة قالوا: قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود الفعل فهي مؤثرة في صفة من صفاته، وتلك الصفة تسمى كسباً، وهي متعلق الأمر والنهي، والثواب والعقاب، فإن الحركة التي هي من طاعة والحركة التي هي من معصية قد اشتركا في نفس الحركة،

(١) الملل والنحل(١/ ٧٠).

(٢) الأربعين(١/ ٣٢٠).

وامتازت إحداهما عن الأخرى بالطاعة والمعصية، فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله وإيجاده، وكونها طاعة ومعصية واقع بقدرة العبد وتأثيره))[1].

وهذا الأثر الزائد الذي أثبته القاضي: تارة يقول أنه مقدور لله تعالى، فيكون واقعا بين مقدورين، وتارة يقول إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلاً.

يقول الآمدي: ((وقد نقل عن القاضي رحمه الله أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الفعل، بل أثبت لها أثراً في صفة زائدة على الفعل، كما سنبيِّنه، ثمَّ اختلف قوله في الأثر الزائد: فقال تارة: إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلاً، وقال تارة: بالتأثير، وأثبت مخلوقاً بين خالقين))[2].

ويقول ابن القيِّم: ((والقاضي أبو بكر يوافقه مرة -يعني أبا الحسن الأشعري-، ومرة يقول: القدرة الحادثة لا تؤثر في إثبات الذات وإحداثها، ولكنها تقتضي صفة للمقدور، زائدة على ذاته، تكون حالاً له، ثمَّ تارة يقول: تلك الصفة التي هي من أثر القدرة الحادثة مقدورة لله تعالى، ولم يمتنع من إثبات هذا المقدور بين قادرين على هذا الوجه))[3].

ونص كلام الباقلاني كما في كتابه «الإنصاف»: ((ويجب أن يعلم أن العبد له كسب، وليس مجبوراً، بل مكتسب لأفعاله؛ من طاعة ومعصية؛ لأنه تعالى قال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ ﴾[4]؛ يعني: من ثواب طاعة، ﴿ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾[5]؛ يعني: من عقاب معصية....؛ ويدل على صحة هذا أيضاً: أن العاقل منَّا يفرق بين تحرك يده جبراً، وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أو الارتعاش، وبين أن يحرك هو عضواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم، وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا

---

(١) شفاء العليل لابن القيم(١/١٤٦).

(٢) غاية المرام(ص١٨١).

(٣) شفاء العليل(١/٣١٣).

(٤) سورة البقرة الآية(٢٨٦).

(٥) سورة البقرة الآية(٢٨٦).

يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد إنه خالق))[1].

- **الثاني**: وهو أن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل؛ كما أن قدرة الرب تعالى مؤثرة في ذلك، فالمؤثر في ذات الفعل وصفته هو مجموع القدرتين، لكن قدرة الرب تعالى مستقلة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، لكن إذا انضمت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد صارت قدرة العبد مؤثرة على سبيل الاستقلال، بتوسط إعانة قدرة الله، وهذا مذهب أبي إسحاق الإسفرائيني.

يقول الرازي: ((...والثاني: أن يقال: قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير، وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد صارت قدرة العبد مستقلة بالتأثير، بتوسط هذه الإعانة، ويقال: إن هذا القول هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق، إلا أنه يحكى عنه أنه قال: قدرة العبد تؤثر بالمعنى))[2].

ويقول أيضاً: ((الفرقة الثانية: الذين يقولون: المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى، وقدرة العبد، ويشبه أن يكون هذا قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني؛ فإنه نقل عنه أنه قال: قدرة العبد تؤثر بمعين))[3].

ويقول ابن القيم: ((وأكثر الطوائف يقر بوقوع مقدور بين قادرين، وإن اختلفوا في كيفية وقوعه، فقالت طائفة: الفعل يضاف إلى قدرة الله سبحانه على وجه الاستقلال بالتأثير، ويضاف إلى قدرة العبد، لكنها غير مستقلة، فإذا انضمت قدرة الله إلى قدرة العبد صارت قدرة العبد مؤثرة على سبيل الاستقلال، بتوسط إعانة قدرة الله، وجعل قدرة العبد مؤثرة))[4].

---

(١) الإنصاف(ص٤٣-٤٤).

(٢) المطالب العالية(١١/٩).

(٣) المطالب العالية(١١/٩)، وانظر: محصل الأفكار له أيضا(ص١٩٤).

(٤) شفاء العليل لابن القيم(١٤٨/١).

وأبو إسحاق الإسفرائيني يمتنع من إطلاق لفظ الخلق على فعل العبد؛ إذ لا يجوز إلا لله وحده، وأما لفظ الكسب فهو يختص بالمحدث، وأما لفظ الفعل فيصح إطلاقه على الرب سبحانه تعالى حقيقة، وعلى العبد حقيقة، وليس مجازاً كما ذهب إليه جمهورهم، وعنده الخالق ﷻ يستقل بالخلق والإيجاد، والكاسب إنما يقع منه الفعل على جهة المعاونة والمشاركة منه ومن غيره[1].

- **الثالث**: وهو أن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل، لا على وجه الإحداث والاختراع، بل إنما هي سبب من الأسباب، وهذا هو الذي نصره الجويني في آخر أمره كما في رسالته «النِّظامية»، وحكاه عن كثير من أئمتهم في كتابه «الشامل»، وقد أطال الكلام في تقرير ذلك في «النِّظامية»، وهو الذي يذكره عنه أكثر الأشاعرة، مع عدم رضاهم عنه، لكن بقيت عليه بعض الأصول الفاسدة، والتي عكرت صفو مذهبه هذا.

يقول الجويني: «القدرة الحادثة تؤثر عند كثير من أئمتنا في المقدور»[2]، وهذا الحكاية التي حكاها عن كثير من أئمتهم، إنما ذكرها تنزلا مع الخصم، ولم ينصر قائلها، وإنما نصر قول أصحابه، وهذا يفيدنا أن هناك كثيرا من أئمتهم من قال بتأثير القدرة الحادثة، وهذا حجة على القوم.

وأما في كتابه «النِّظامية» فقد خالف أصحابه، ونصر القول بتأثير القدرة الحادثة، وأطال الكلام في تقرير ذلك، وجعل قول أصحابه مما يلزم عليه لوازم فاسدة؛ فقال: «ففي المصير أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون»[3].

ومعنى كون ذلك قطع طلبات الشرائع، والتكذيب بما جاء به المرسلون قد بينه سابقا؛ ومضمونه: أن الرب تعالى طالب عباده بأعمال في حياتهم، ودعاهم إليها،

---

(١) انظر: شفاء العليل لابن القيم(١/١٤٩، ٣١٣).

(٢) الشامل(ص١٨٢).

(٣) الرسالة النِّظامية(ص٤٣).

ووعدهم بالإثابة على فعل الطاعات، وأوعدهم بالعقاب على فعل المعاصي والمنكرات في الآخرة، وكل ذلك على لسان رسله، بما أنزله من كتبه، وقد تبين بالنصوص الشرعية أنه تعالى قد أقدرهم على فعلها، والوفاء بما طالبهم به، ومكَّنهم من التوصل إلى امتثال الأوامر، واجتناب الزواجر، فمن أحاط بذلك لم يستريب أن أفعال العباد كلها واقعة باختيارهم، واقتدارهم، ومن استراب في ذلك فهو مصاب في عقله، أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله[1].

وقال في موضع آخر مبينا تأثير القدرة الحادثة: «قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً، ولكنه يضاف إلى الله سبحانه تقديراً وخلقاً»[2].

وهذا الذي ذهب إليه الجويني قد اعترف أبو القاسم الأنصاري «شارح الإرشاد» بأنه له وجها من النظر، إلا أنه جعله من مفرداته في المذهب، كما اعترف أن القول بالكسب من جملة العقد التي تورط فيها الأشاعرة؛ فقال: «وهذه العقدة التي تورط فيها الأصحاب فيها في الكسب، شبيهة بالعقدة التي وقعت بين الأئمة في القراءة والمقروء، وما ذكره الإمام في النِّظامية له وجه، غير أنه مما انفرد بإطلاقه»[3].

وقد بيَّن الجويني أيضاً أن الكسب الذي قال به أصحابه الأشاعرة، هو اسم محض، ولقب مجرد، لا معنى له؛ وهذا معنى قول العقلاء: أن الكسب مما لا حقيقة تحته؛ فيقول: «ولا ينجي من هذا الملتطم ذكر اسم محض، ولقب مجرد، من غير تحصيل معنى، وذلك أن قائلاً لو قال: العبد يكتسب، وأثر قدرته الاكتساب، والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له. قيل له: فما الكسب؟ وما معناه؟. وأديرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل، فلا يجد مهرباً»[4].

---

(١) انظر: الرسالة النِّظامية(ص٤٣) بتصرف يسير.

(٢) الرسالة النِّظامية(ص٤٦).

(٣) نقلا من: شفاء العليل(١/٣١٥).

(٤) الرسالة النِّظامية(ص٤٥).

فنفي تأثير القدرة على الفعل عند الجويني هو كنفي القدرة أصلا، وهذا هو حقيقة مذهب الجهمية، وهو المقصود، يقول الآمدي: ((ثمَّ إن إمام الحرمين المعالي تخطى عن هذا البيان قليلاً؛ قال: أما نفي هذه القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس، وأمَّا إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلاً، وأمَّا إثبات تأثير في حالة لا يفعل، فهو كنفي التأثير خصوصاً والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق))[1].

فالباقلاني، والإسفرائيني، والجويني كلهم فروا إلى تلك الأقوال لما رأوه من التناقض في قول جمهورهم الذي انفردوا به، ولو كان حق وصواب لما عدلوا عنه.

يقول ابن تيمية: ((ولهذا فر القاضي أبو بكر إلى قول، وأبو إسحاق الإسفرائيني إلى قول، وأبو المعالي الجويني إلى قول؛ لما رأوا ما في هذا القول من التناقض))[2].

---

(١) الملل والنحل(١/ ٧٠).

(٢) مجموع الفتاوى(٨/١٢٩).

الرد والمناقشة

أولا: مما لا شك فيه أن قول جمهورهم الأشعرية في القدرة هو حقيقة قول الجبرية المحضة، وإن نازعوهم منازعة لفظية، ولأجل هذا المذهب الذي ذهب إليه هؤلاء القوم، عدَّهم أهل العلم من الجبرية، وقد اعترف بهذه الحقيقة أئمة الأشاعرة أنفسهم، وعلى رأسهم الشهرستاني، والآمدي، والإيجي وغيرهم؛ إذ نفس مذهبهم هو مذهب الجهمية المحضة الذين يقولون: لا قدرة للعبد، ولا فعل له أصلاً.

يقول الشهرستاني الأشعري: «والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً، ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة: أن تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً»[1].

ويقول الآمدي: «فالجبر: عبارة عن نفي الفعل عن العبد حقيقة، وإضافته إلى الرب تعالى، غير أن الجبرية تنقسم إلى: جبرية خالصة: وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا كسباً؛ كالجهمية.

جبرية متوسطة: وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً، لكن تثبت له كسباً؛ كالأشعرية، والنَّجَّارية، والضرارية، والحفصيَّة[2]»[3].

وكذلك الإيجي صرح بذلك؛ حيث يقول: «والجبرية متوسطة: تثبت للعبد كسباً كالأشعرية، وخالصة لا تثبته؛ كالجهمية وهم أصحاب الجهم بن صفوان، قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً»[4].

---

(١) الملل والنحل(١/٧٢).

(٢)فرق من أشهر فرق المعطلة، أتباع أبي يحي حفص الفرد، من أخص تلاميذ ضرار بن عمرو، فهم والضرارية فرقة واحدة، قالوا بمقالة الجهمية في نفي الصفات، والقول بخلق القرآن. انظر: مقالات الإسلاميين(١/٣٩٩)، والفرق بين الفرق(ص٢٠١)، والتبصير في الدين(ص١٠٥)، ومجموع الفتاوى(١٣/٩٩).

(٣) أبكار الأفكار للآمدي(٥/٩١).

(٤) المواقف للإيجي(ص٤٢٨).

ويقول ابن تيمية: ((وهم لا يقولون به -يعني التولد-، بل قدرة العبد عندهم لا تتعلق إلاَّ بفعل في محلِّها، مع أنَّها عند شيخهم غير مؤثرة في المقدور، ولا يقول إن العبد فاعلٌ في الحقيقة، بل هو كاسب، ولم يذكروا بين الكسب والفعل فرقاً معقولاً، بل حقيقة قولهم قول جهم: إن العبد لا قدرة له، ولا فعل، ولا كسب))[1].

وقد اعترف الرازي بهذه الحقيقة، وهي أن القول بهذا الكسب الذي ادَّعاه أصحابه: اسم بلا مسمى؛ فقال: ((العبد إما أن يكون مستقلاً بإدخال شيء في الوجود، وإمَّا أن لا يكون؛ فهذا نفي وإثبات، ولا واسطة بينهما؛ فإن كان الأول: فقد سلمتم قول المعتزلة، وإن كان الثاني: كان العبد مضطراً؛ لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله، وكان العبد مضطراً فتعود الإشكالات، وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى))[2].

ومذهب الجبرية معلوم البطلان بدلالة الكتاب والسنة، والعقل، وقد أجمع أئمة السلف على إنكار مذهبهم، كما أنكروا مذهب القدرية النفاة، والعجيب أن الأشاعرة يدعون منازعة الفريقين: القدرية الجبرية، والقدرية النفاة، وهم قد ردوا بدعة القدرية النفاة ببدعة الجبرية، ولا شك أن اعترافهم وإقرارهم على أنفسهم بالجبر كاف في إبطال مذهبهم، وإدانتهم.

ثانيا: وهو في بيان خطأ قول ابن الباقلاني، وهذا المذهب وإن كان أقرب إلى الصواب؛ إلا أنه لم يوفه حقه، ولم يتخلص من الإشكال الذي وقع فيها أصحابه القائلين بالكسب الغير معقول؛ يقول ابن القيم: ((وهذا وإن كان أقرب للصواب، فالقائل به لم يوفه حقه؛ فإن كونها طاعة ومعصية هو موافقة الأمر ومخالفته، فهذه الموافقة والمخالفة إما أن تكون فعلاً للعبد يتعلق بقدرته واختياره، وإن كان لم يكن للعبد اختيار ولا فعل، ولا كسب ألبتة، فلم يثبت هؤلاء من الكسب أمراً معقولاً))[3].

---

(١) النبوات(١/٤٦١).

(٢) محصل الأفكار(ص١٩٩).

(٣) شفاء العليل لابن القيم(١/١٤٦).

فحقيقة هذا المذهب إذاً آيل إلى المذهب الأول؛ بيانه ما قاله الرازي -وهو يحكي أقوال أصحابه في هذه المسألة-: ((القول الأول: إن المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، وأكثر أتباعه؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وابن فورك، ثم حصل هاهنا بين الأشعري وبين القاضي اختلاف من وجه آخر:

فقال الأشعري: قدرة العبد كما لم تؤثر في وجود الفعل ألبتة، لم تؤثر في شيء من صفات ذلك الفعل.

وقال القاضي: قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود ذلك الفعل، إلا أنها أثرت في صفة من صفات ذلك الفعل))[(١)].

فجعل الرازي قول ابن الباقلاني تحت القول الأول؛ لأنه راجع إلى نفي قدرة العبد في التأثير، وهل الصفة إلا عرض قائمة بالفعل، فمتى أثرت القدرة الحادثة في الفعل فقد أثرت في صفاته باللزوم، وإن لم تؤثر فيه لم تؤثر فيه صفاته باللزوم كذلك، وهذا بين ظاهر لمن تأمله.

يقول الرازي: ((قوله: كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد، وذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى، قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة، وهو تسليم لقول المعتزلة))[(٢)].

وهذا القول لم يرتضه جماعة من محققي الأشاعرة، وعلى رأسهم السنوسي؛ فإنه قال: ((وكذلك أيضاً لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي والأستاذ من أن القدرة الحادثة تؤثر في أخص وصف الفعل، لا في وجوده، إلا أن القاضي يقول أخص وصف الفعل حال، والأستاذ ينفي الأحوال، ويقول إن أخص وصف الفعل وجه واعتبار))[(٣)].

---

(١) المطالب العالية(٩/١٠).

(٢) محصل الأفكار(ص١٩٩).

(٣) شرح الكبرى للسنوسي(ص١٨٣).

ثالثا: وهو في بيان خطأ قول أبي إسحاق الإسفرائيني؛ حيث جعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير، وهذا باطل؛ إذ هي مجرد سبب خلقه الله سبحانه وتعالى، والله خالق الأسباب والمسببات.

يقول ابن القيم: ((والقائل بهذا لم يتخلص من الخطأ؛ حيث زعم أن قدرة العبد مستقلة بإعانة قدرة الله، فعاد الأمر إلى اجتماع مؤثرين على أثر واحد، لكن قدرة أحدهما وتأثيره مستند إلى قدرة الآخر، وكأنه والله أعلم أراد أن قدرة الرب مستقلة بالتأثير في إيجاد الفعل، وهذا قد قاله طائفة من العلماء، وقائل هذا لم يتخلص من الخطأ؛ حيث جعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في إيجاد المقدور، وهذا باطل؛ إذ غاية قدرة العبد أن تكون سببا، بل جزءاً من السبب، والسبب لا يستقل بحصول المسبَّب ولا يوجبه، وليس في الوجود ما يوجب حصول المقدور إلاَّ مشيئة الله وحده))[1].

رابعاً: وهو ما ذهب إليه الجويني، وهذا القول لم يرتضه جماعة من محققي الأشاعرة، وجعلوه من الأقوال المهجورة؛ لأنه يخالف أصل مذهب الأشاعرة كما ذكر ذلك السنوسي؛ فقال: ((وما نقل عن إمام الحرمين من أن له قولاً بأن القدرة الحادثة تؤثر في الأفعال، لكن لا على سبيل الاستقلال، كما تقوله القدرية، بل على إقدار قدرها الله تعالى، فهو قول مرغوب عنه، لا يصح القول به، ولا تقليده في ذلك، إن صح عنه لفساده قطعاً، وعدم جريه على السنة نقلاً وعقلاً))[2].

وهذا المذهب هو أقرب المذهب إلى الحق؛ حيث أثبت تأثيرا للقدرة الحادثة، مع نسبة الخلق والإبداع إلى الله تعالى، وهو حجة على أتباعه الذين يعظمونه.

يقول ابن القيم: ((قلت: الذي قاله الإمام في «النِّظامية» أقرب إلى الحق مما قاله الأشعري، وابن الباقلاني ومن تابعهما))[3].

---

(١) شفاء العليل لابن القيم(١/١٤٨).

(٢) شرح الكبرى للسنوسي(ص١٨٢).

(٣) شفاء العليل(١/٣١٤).

وبالرغم أن هذا القول هو أقرب للحق، إلا أنه بقي عليه بعض الأصول الفاسدة، والتي عكرت صفو مذهبه[1]: وهو أنه نفى كراهة الله لما قدره من المعاصي بناءً على أصله: أن كل مُراد فهو محبوب له، وأنه إذا كان قد قدَّر الكفر والفسوق والعصيان، فهو يريده ويحبه ولا يكرهه، وإن كانت قدرة العبد واختياره مؤثرة في إيجاد الفعل عنده بإقدار الرب سبحانه، وقد أصاب في هذا وأجاد.

يقول الجويني: ((وذهب طوائف من الضلال إلى أن العبد يعصي، والرب لما يأتي به كاره، فهذا خبط في الأحكام الإلهية، ومزاحمة في الربوبية، ولو لم يرد الرب من الفجار ما علمه منهم في أزليته لما فطرهم مع علمه بهم، كيف وقد أكمل قواهم، وأمدهم بالعدد والعُدد والعتاد، وسهل لهم طريق الحيد عن السداد))[2].

ويوضح ذلك أكثر قوله في «الإرشاد» : ((ومن حقق من أئمتنا لم يَكع عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفراً معاقباً عليه))[3].

والذي قاده إلى ذلك هو أصلهم الفاسد في التسوية بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا، فليس عندهم إلا الإرادة الكونية القدرية، فكل ما قدره الله وقضاء فقد أراده وشاءه، وكل ما أراده وشاءه فهو يحبه ويرضاه، وهذا أصل ضلال مذهب الأشاعرة الجبرية.

يقول ابن الباقلاني: ((واعلم أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة والاختيار، والرضا والمحبة))[4].

ويقول ابن تيمية: ((وجهم ومن وافقه من المعتزلة اشتركوا في أن مشيئة الله ومحبته ورضاه بمعنى واحد، ثمَّ قالت المعتزلة: وهو لا يحب الكفر، والفسوق، والعصيان، فلا

---

(١) انظر: شفاء العليل(١/٣١٤).

(٢) النظامية(ص٥٣).

(٣) الإرشاد للجويني(ص٢٣٩).

(٤) الإنصاف(ص٤٣).

يشاؤه، فقالوا: إنه لا يكون بلا مشيئة. وقالت الجهمية: بل هو يشاء ذلك، فهو يحبه ويرضاه، وأبو الحسن وأكثر أصحابه وافقوا هؤلاء، فذكر أبو المعالي الجويني: أن أبا الحسن أول من خالف السلف في هذه المسألة، و لم يفرق بين المشيئة والمحبة والرضا»[1].

ويقول ابن القيم: «والذي قاده إلى ذلك قوله: إن المحبة هي الإرادة والمشيئة، وإن كل ما شاءه فقد أراده وأحبه»[2].

وهذا المذهب باطل مخالف لصريح النقل والعقل والإجماع، ويظهر ذلك من وجهين:

أحدهما: النصوص الشرعية الدالة على أن الله ﷻ لا يحب الكفر والفسوق والعصيان، ولا يرضاه لعباده، ولا يحب الظلم ولا يرضاه لعباده؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[5]، وقال تعالى -عقب ما نهى عنه من الشرك والظلم، والفواحش، والكبر، ونحوها من الموبقات والمحرمات-: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[6]، فهو مكروه له، مع وقوعه بمشيئته وقضائه وقدره.

ومن السنة: قوله ﷺ: «إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[7]؛ فهذه كراهة لموجود تعلقت به المشيئة.

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٤٧٤)، وانظر: المصدر نفسه(١١/٣٥٥)، ومنهاج السنة(٣/١٦٨، ٥/٣٠٠).

(٢) شفاء العليل(١/٣٢٠)، وانظر: مدارج السالكين(١/١٩٦).

(٣) سورة البقرة الآية(٢٠٥).

(٤) سورة الزمر الآية(٧).

(٥) سورة غافر الآية(٣١).

(٦) سورة الإسراء الآية(٣١).

(٧) صحيح أخرجه البخاري(كتاب الرقائق، رقم١٤٧٧)، ومسلم(كتاب الأقضية، رقم٥٩٣).

وكذلك قوله ﷺ: «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته»[1]؛ فهذه محبة وكراهة لأمرين موجودين، اجتمعا في المشيئة، وافترقا في المحبة والكراهة، وهذا في الكتاب والسنة أكثر من أن يذكر جميعه[2].

وأما من الإجماع: فقد حكى غير واحد من أهل العلم على ما دلت عليه النصوص الشرعية في ذلك؛ منه قول ابن القيم: «والذي عليه أهل الحديث والسنة قاطبة، والفقهاء كلهم، وجمهور المتكلمين والصوفية أنه سبحانه يكره بعض الأعيان والأفعال والصفات، وإن كانت واقعة بمشيئته، فهو يبغضها ويمقتها، كما يبغض ذات إبليس، وذوات جنوده، ويبغض أعمالهم، ولا يحب ذلك وإن وجد بمشيئته»[3].

الثاني: وجوب التفريق بين الإرادة الكونية التي هي بمعنى المشيئة، والإرادة الشرعية التي هي بمعنى المحبة، كما فرقت بينها النصوص الشرعية[4]:

فمن أمثلة الإرادة الكونية قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾[6]، وأمثال ذلك، والإرادة الكونية تستلزم وقوع المراد لا محالة إن أراد الله وقوعه؛ لأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

---

(١) صحيح أخرجه أبو داود(كتاب الصلاة -باب القنوت في الوتر-، برقم١٤٢٧)، والترمذي(كتاب الدعوات -باب في دعاء الوتر-، رقم٣٥٦٦)، وابن ماجة(كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها -باب ما جاء في القنوت في الوتر-، رقم١١٧٩).

(٢) انظر: مدارج السالكين(١/١٩٧).

(٣) شفاء العليل(١/٣٢٠).

(٤) انظر: منهاج السنة(٣/١٦، ١٦٨، ٥/٣٠٠)، ومجموع الفتاوى(٨/٤٧٤، ١١/٣٥٥)، وشفاء العليل(١/١٤١)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(١/٧٩).

(٥) سورة البقرة الآية(٢٥٣).

(٦) سورة الرعد الآية(١١).

ومن أمثلة الإرادة الشرعية قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾[2]، وهذه الإرادة قد تقع وقد لا تقع، فمن تاب التوبة النصوح بشروطها تاب الله عليه، ومن لا فلا.

فالتفريق بين الإرادتين إذاً يزيل كثيراً من الإشكالات التي وقع فيها هؤلاء القوم، وغيرهم من القدرية النفاة، وهذا هو قول أهل السنة والجماعة.

قال ابن حزم: «وذهب أهل السنة أن لفظة شاء وأراد مشتركة تقع على معنيين: أحدهما: الرضا والاستحسان، فهذا منهى عن الله تعالى أنه أراده أو شاءه في كل ما نهى عنه. والثاني: أن يقال: أراد وشاء بمعنى أراد كونه، وشاء وجوده، فهذا هو الذي نخبر به عن الله ﷻ في كل موجود في العالم، من خير أو شر»[3].

(١) سورة البقرة الآية(١٨٥).

(٢) سورة النساء الآية(٢٧).

(٣) الفصل(٣/١٨٠).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولا: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور اختلاف الأشاعرة وتناقضهم في تأثير القدرة الحادثة، وهذا مما يدل على بطلان مذهبهم؛ لأن من علامات البطلان: التناقض والاختلاف، وليس كما يدعون أنهم قد حققوا هذا الباب، وتوسطوا فيه بين من يسمونهم بالجبرية، وبين القدرية النفاة؛ إذ هذه الدعوى يُكذبها واقعهم العلمي في هذه المسألة العظيمة، وكذا يكذبها اعتراف بعض أئمتهم بأنهم جبرية، كما يكذبها تراجع بعض أئمتهم ونظارهم عن القول بالكسب الذي تفردوا به.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة ذلك أن مقالة الجبرية قد تطورت على يد هؤلاء الأشاعرة؛ حيث ادَّعوا أن كل ما أراده الله وشاءه فقد أحبه ورضيه؛ إذ الجبرية المحضة وهم الجهمية لم يكونوا يثبتون الإرادة أصلاً، فكانوا ينفون الصفات جملة وتفصيلا، وأما هؤلاء فكانوا يدعون إثبات الصفات، فاحتاجوا في الكلام في الإرادة هل هي المحبة أم لا؟ فصرحوا أنها بمعنى المحبة والرضا، فكانوا أول القائلين بذلك.

يقول ابن تيمية: ((وجهم لا يثبت شيئاً من الصفات؛ لا الإرادة ولا غيرها، فإذا قال: إن الله يحب الطاعات ويبغض المعاصي؛ فمعناه: الثواب والعقاب، والأشعري يثبت الصفات؛ كالإرادة فاحتاج إلى الكلام فيها هل هي المحبة أم لا؟ فقال: المعاصي يحبها الله ويرضاها كما يريدها، وذكر أبو المعالي أنه أول من قال ذلك))[1].

والمقصود من ذلك أن من سن في الإسلام سنة سيئة فعليها وزرها ووز من عمل بها إلى يوم القيامة، كما ورد في الحديث الصحيح، وهذه من أعظم الشناعات التي لحقتهم، وأنكرها عليهم جمهور العقلاء.

ثالثا: ثم إن مقالتهم تلك في المحبة والإرادة جعلت كثير من الناس -وخاصة متأخري الصوفية- يستهينون بالمعاصي والمنكرات، ويقعون في أنواع من المخالفات؛ بحجة أن كل

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٢٣٠)، وانظر: المصدر نفسه(١٤/٣٥٣)، ومنهاج السنة له(٥/٤١٢)، والنبوات له أيضا(١/٢٨٧).

ما أراده الله تعالى فقد أحبه، وأن الكلّ مطيع إرادة الله تعالى، فشاع هذا القول في كثير من الصوفية المتأخرين، فقالوا بالفناء الصوفي، وهو أن العبد إذا فني في مشاهدة إرادة الحق، لا يبقى معه استحسان حسنة، ولا استقباح سيئة، فالكل عنده طاعات بلا عصيان، فأسقطوا الأمر والنهي، وأبطلوا الوعد والوعيد، ومن هنا وقع خلق منهم ممن سار على طريقتهم في المعاصي، وآخرون في الفسوق، وآخرون في الكفر، حتى جوَّزوا عبادة الأصنام، وهذا هو غاية الضلال والانحراف[1].

يقول ابن القيم رحمه الله[2]:

وإذا ارتفعت دُريجةً أخرى
رأيت الكلَّ طاعاتٍ بلا عصيان
إذا قيل قد خالفت أمر الشرع
قل لكن أطعت إرادة الرحمن
ومُطيع أمر الله مثل مطيع
ما يقضي به وكلاهما عبدان
عبد الأوامر مثل عبد مشيئة
عند المحقق ليس يفترقان
فانظر إلى ما قدمت الجيم التي
للجبر من كفر ومن بهتان

رابعا: ومما يستفاد من دراسة ذلك أن مقالة هؤلاء الجبرية هي من جنس مقالة المشركية، الذين يحتجون على فعل المعاصي بالقدر، وهم من هذا وجه شر من القدرية النفاة الذين يشبَّهون بالمجوس؛ لأن أولئك أسقطوا الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وإن

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمة(٨/٢٣٠، ٣٦٨)، والنبوات له(١/٢٨٦)، وطريق الهجرتين(١/١٨٦).

(٢) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية(٢/٦١٦).

كانوا قد أقروا بالقدر، وهؤلاء أقروا بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، وإن كانوا نفوا القدر.

يقول ابن تيمية: «فهؤلاء المحتجون بالقدر على سقوط الأمر والنهي من جنس المشركين المكذبين للرسل، وهم أسوأ حالاً من المجوس، وهؤلاء حجتهم داحضة عند ربهم، وعليهم غضب من الله، ولهم عذاب شديد»[1].

خامسا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة: فائدة عظيمة النفع، وهي وسطية أهل السنة والجماعة في باب القدر، فآمنوا بقضاء الله وقدره، ومشيئته العامة النافذة، ففارقوا بذلك القدرية النفاة، ثم جمعوا إلى ذلك فعل الأوامر، واجتناب النواهي، وصدَّقوا بالوعد والوعيد، فآمنوا بالخلق الذي من تمام الإيمان به: إثبات القدر والحكمة، وبالأمر الذي من تمام الإيمان به الإيمان بالوعد والوعيد، وحشر الأجساد، والثواب والعقاب، فكانوا أسعد الناس بالحق، وأقربهم عصبة في هذا الميراث النبوي، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم[2].

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٤٥٣).

(٢)انظر: طريق الهجرتين(١/١٩٢-١٩٥).

المبحث الثاني

اختلاف الأشاعرة في مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

هذه المسألة هي من أجل المسائل وأعظمها قدراً، وهي كغيرها من المسائل الأخرى مبنية على قولهم في القدر؛ إذ أنهم لما نفوا تأثير القدرة الحادثة في المقدور، ورأوا ما يحصل من المصلحة للخلق مع الحادث، قالوا: إن هذا مجرد اقتران جرت به العادة بين الشيئين، اقتراناً عاديا، من غير أن يفعل أحدهما بسبب أصلاً، ومن غير أن يفعله لحكمة أصلاً، فليس للمتقدم تأثير في اقتضاء الفعل، ولا للفعل تأثير في اقتضاء الحكمة[(١)].

لكن لما كان من أظهر سماتهم التناقض والاضطراب، فإنهم إذا تكلموا فيما يسمونه بأصول الدين، نفوا الأسباب والحكم أصلاً، وإذا تكلموا في الفقه وفي أصوله أثبتوا ذلك، وناقضوا أصولهم التي بنوا عليها كلامهم في القدر.

يقول ابن تيمية: «...وأما الفقهاء و أهل الحديث و الصوفية و أهل الكلام كالكرامية و غيرهم فإنهم يثبتون السبب و الحكمة، لكن كثير من هؤلاء يتناقض فيتكلم في الفقه بلون، وفي أصول الفقه بلون، و في أصول الدين بألوان؛ ففي الفقه يثبت الأسباب والحكم، وفي أصول الفقه يسمي العلل الشرعية أمارات، خلاف ما يقوله في الفقه، وفي أصول الدين ينفي الحكمة و التعليل بالكلية لظنه أن قول القدرية لا يمكن إبطاله إلا بذلك، و القليل من هؤلاء هو الذي يحقق الحكمة، و يبين رجوعها إلى الفاعل الحكيم، مع حصول موجبها في مخلوقاته»[(٢)].

فأقوالهم الممكنة في هذه المسألة ترجع إلى قولين مشهورين:

القول الأول: وهو الذي ذهب إليه جمهور الأشعرية من المتقدمين والمتأخرين من نفي الحكمة في أفعال الله تعالى وأحكامه، فأنكروا التعليل والأسباب، وقالوا: إن الله خلق

---

(١) انظر: الرد على البكري(١/٣٢٦)، وشرح الأصبهانية(ص٤٠٦).

(٢) الرد على البكري(١/٣٢٧).

المخلوقات، وأمر المأمورات، لا لعلة، ولا لسبب، ولا لداع، ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة، وصرف الإرادة، وهذا أصل الجهمية، وتابعهم على ذلك الأشعرية وغيرهم ممن وافقهم.

يقول ابن تيمية: «وذهب طائفة من أهل الكلام، ونفاة القياس إلى نفي التعليل في خلقه وأمره، وهو قول الأشعري ومن وافقه، وقالوا: ليس في القرآن لام تعليل في فعل الله وأمره، ولا يأمر الله بشيء لحصول مصلحة أو دفع مفسدة، بل ما يحصل من مصالح العباد ومفاسدهم بسبب من الأسباب فإنما خلق ذلك عندها، لا أنه يخلق هذا لهذا، ولا هذا لهذا، واعتقدوا أن التعليل يستلزم الحاجة، والاستكمال بالغير، وأنه يفضي إلى التسلسل»[1].

يقول ابن فورك: «وكان يقول -يعني أبا الحسن الأشعري- إن الحوادث كلها مخترعة لله تعالى ابتداءً وابتداعاً، من غير سبب يوجبها، ولا علة تولدها»[2].

ويقول أيضا: «وكان يحيل -يعني أبا الأشعري- قول من قال إن الله تعالى فعل كذا لكذا، أو إن الله تعالى فعل كذا، وأراد به لطف غير صلاحه؛ وذلك لإحالته أن يفعل الله تعالى الشيء لعلة أو لسبب»[3].

ويقول الشهرستاني: «مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض، وأصناف الخلق والأنواع، لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له، أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٣٧٧)، وانظر: المصدر نفسه(٨/٣٨).

(٢) مقالات الأشعري لابن فورك(ص١٣٢).

(٣) مقالات الأشعري لابن فورك(ص١٣٠).

(٤) نهاية الإقدام(ص٣٩٧).

ويقول الفخر الرازي الأشعري: ((المسألة السادسة والعشرون: في أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة))[1].

ويقول الآمدي: ((مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه، لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر، ونفع وضر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل، بل الخلق وأن لا خلق جائزان، وهما بالنسبة إليه سيَّان))[2].

وللقوم حجج وشبه أشهرها قولهم[3]: إن التعليل في أمره وخلقه يستلزم الحاجة والاستكمال بالغير، وذلك نقص في ذاته سبحانه وتعالى، وهو ممتنع في حقه ﷻ؛ لأنه ينافي غناه المطلق.

يقول الرازي: ((مسألة: لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض، خلافاً للمعتزلة، ولأكثر الفقهاء؛ لنا: أن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته))[4].

ويقول ابن تيمية: ((القول الأول: قول من نفى الحكمة، وقالوا: هذا يفضي إلى الحاجة، فقالوا: يفعل ما يشاء لا لحكمة، فأثبتوا له القدرة والمشيئة، وأنه يفعل ما يشاء، وهذا تعظيم، ونفوا الحكمة لظنهم أنها تستلزم الحاجة، وهذا قول الأشعري وأصحابه

---

(١) الأربعين في أصول الدين(١/٣٥٠).

(٢) غاية المرام(ص١٩٦).

(٣) جمع الرازي حجج القوم وشبههم في هذا الباب في كتابه الأربعين في أصول الدين(١/٣٥٠-٣٥٢)، وقد أوصلها إلى خمسة حجج، وبعضها قد ذكرها من تقدمه كالباقلاني في كتابه تمهيد الأوائل(ص٥٠)، وانظر: غاية المرام للآمدي(ص١٩٧)، وغيرها. وقد أجاب عنها الإمام ابن تيمية في كتابه الماتع شرح الأصبهانية(ص٤١٠-٤٣٢)، وكذا تلميذه ابن القيم فقد أجاب عنها بتوسع أكثر، ومن وجوه عديدة كما في كتابه النافع شفاء العليل(١٢٧/٢)، وكانت الحجة المذكورة في الأصل هي من أشهر حججهم وأهمها.

(٤) محصل الأفكار للرازي(ص٢٠٥).

ومن وافقهم؛ كالقاضي أبي يعلى، وابن الزاغوني، والجويني، والباجي ونحوهم، وهذا القول في الأصل قول جهم بن صفوان ومن اتبعه من المجبرة»[1].

القول الثاني: وهو الذي ذهب إليه كثير من أئمة الأشاعرة، من القول بتعليل الأفعال والأحكام بالحكمة والمصلحة، لا سيما الأحكام الشرعية، وهذا المذهب إنما يقررونه في كتب الفقه وأصوله، ويكاد جمهورهم يتفقون على ذلك، مع اضطراب وتناقض بين.

قال ابن المرتضى اليماني[2]: «...على أن هذه الطائفة من الأشعرية يناقضون نفي الحكمة والعلة في أفعال الله تعالى، في كتبهم في أصول الفقه، خصوصا في باب القياس، وقد صرحوا فيه بأن أكثر صيغ التعليل التي ذكرها في الآيات الكريمة صيغ صريحة، وأن أكثر الشريعة معلل، وذلك ظاهر»[3].

ويقول صالح المقبلي اليمني[4]: «قال جماعة من متأخري المتكلمين منهم يستحيل تعليل أفعال الباري تعالى، وظهر هذا المذهب، وغلب حتى يظن من لم يكثر من مطالعة

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمة(٨/٣٧).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، المعروف بابن الوزير اليماني، قال الشوكاني عنه: «تمشيخ وتوحش في الفلوات وانقطع عن الناس»، له مصنفات منها: «إيثار الحق على الخلق»، و«العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم». توفي سنة(٨٤٠هـ). انظر: الأعلام للزركلي(٥/٣٠٠)، ومعجم المؤلفين(٨/٢١٠).

(٣) العواصم والقواصم(٧/٣١٥).

(٤) هو صالح بن المهدي بن علي بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن عبد الله بن سعد المقبلي اليمني الزيدي، كان كثير الحط على طوائف المتكلمين كالمعتزلة وغيرهم، من أشهر مصنفاته: «العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ». توفي سنة(١١٠٨هـ). انظر: الأعلام للزركلي(٣/١٩٧)، ومعجم المؤلفين(٥/١٤).

كتبهم أنهم مجمعون عليه، وأمَّا المكثر فيجد القائل بهذه المقالة هم الأقل في المتأخرين، فضلا عن القدماء، ويرشدك إلى هذا إطباق فقهاء الأشاعرة على تعليل الأحكام))[1].

ويقول ابن تيمية -وذلك بعدما ذكر مذهب الجويني في نفي تعليل الأفعال-:((ومع هذا فقول أبي المعالي وأمثاله في الفقه وأصوله يخالف هذا الأصل، بخلاف غيره من المتكلمين الذين لم يكونوا في الفقه كبراعة أبي المعالي، فإنه يقول بالعلل المناسبة للأحكام، التي تفسر بالباعث والداعي، وإثباتها ينافي هذا الأصل))[2].

فقوله: ((إثباتها ينافي هذا الأصل))؛ يعني ينافي أصلهم في باب القدر، من إنكارهم لتعليل الأفعال والأحكام، وكذلك قوله: ((يخالف هذا الأصل)).

فهذا القول الذي ذهب إليه هؤلاء إنما غلب عليهم لما تكلموا في الفقه وأصوله؛ فهم مضطرين إلى ذلك؛ لأنهم إذا تكلموا مثلاً على ثبوت القياس الشرعي -ومن أركان القياس العلة، ولا يتم القياس إلا بوجودها-، وجب عليهم إثبات العلل والأسباب، ولو نفوا ذلك كانوا من جملة المنكرين للقياس، فما وجدوا حيلة إلا الحكم بثبوت العلل والأسباب في أحكام الله تعالى وأفعاله، فهم يتكلمون في ثبوتها بمقتضى الفطرة الشرعية، وهذا يناقض ما تكلموا به وقرروه في علم الكلام.

والمتأمل والناظر في كتبهم الأصولية يجدهم كالمجمعين على ثبوت ذلك، ولا سيما القول بتعليل الأحكام الشرعية[3]، وقد نقل الإجماع في ذلك إمام من أئمتهم المعتبرين وهو ابن الحاجب؛ حيث قال: ((ودليل العمل بالسبر، وتخريج المناط وغيرهما، أنه لا بد

(١) العلم الشامخ(ص١٤٢).

(٢) بيان تلبيس الجهمية(٢/٥٢-٥٣).

(٣) لقد وقفت على أهم مراجع القوم، فوجدتهم يثبتون العلل والأسباب والمناسبات والدواعي والباعث بمقتضى فطرتهم الشرعية: كالبرهان للجويني، والمستصفى، والمنخول للغزالي، والمحصول للرازي، والإحكام للآمدي، والبحر المحيط للزركشي، وغيرها كثير.

من علة؛ لإجماع الفقهاء على ذلك، ولقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[1]، والظهر التعميم))[2].

وقد أقر التفتازاني أن هذا هو المذهب الحق، واعترف بتعليل بعض الأفعال، وخاصة الأحكام الشرعية، واستدل على ذلك بأدلة من القرآن الكريم، وأما تعميم تعليل جميع الأفعال، فهي عنده محل بحث، فلم يجزم بها بنفي، أو إثبات؛ فقال: ((والحق أن تعليل بعض الأفعال، لا سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر؛ كإيجاب الحدود، والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك، والنصوص أيضا شاهدة بذلك؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾[3]، و ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾[4] الآية، ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ ﴾[5] الآية، ولهذا كان القياس حجة، إلا عند شرذمة، لا يعتد بهم، وأمَّا تعميم بأن لا يخلوا فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث))[6].

وهذا الأمر لا محيص لهم عنه في الفقه وأصوله؛ فالفقهاء كلهم مجمعون إذا تكلموا بلسان الفقه على بطلان مذهب النفاة؛ إذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم، ويفرقون بين المصالح الخالصة الراجحة، والمصالح المرجوحة، والمفاسد التي هي كذلك، ويقدمون أرجح المصلحتين على مرجوحهما، ويدفعون أقوى المفسدتين باحتمال أدناهما، ولا يتم لهم ذلك إلا باستخراج الحكم والعلل، ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الأفعال، ومعرفة ربها[7].

---

(١) سورة الأنبياء الآية(١٠٧).

(٢) مختصر منتهى السؤل لابن الحاجب(١٠٨٣/٢).

(٣) سورة الذاريات الآية(٥٦).

(٤) سورة المائدة الآية(٣٢).

(٥) سورة الأحزاب الآية(٣٧).

(٦) شرح المقاصد للتفتازاني(٣٠٢/٤).

(٧) مدراج السالكين(١٨٩/١).

وهذا في الحقيقة إشكال كبير يرد عليهم؛ إذ كيف يخالفون أصلهم الذي أصلوه في باب القدر، من نفي التعليل والحكم؟!، فكان الواجب عليهم طرد ذلك في الجميع، وإلا كانوا متناقضين.

لكن لتعنُّتهم وتعصبهم أرادوا التخلص من هذا الإشكال، فسلكوا مسالك ملتوية للخروج من هذه المشكلة، وقد تنوعت مسالكهم في ذلك، ويظهر ذلك من عدة أوجه:

- **أحدها:** وهو أنه قد حاول بعضهم التفريق بين الأفعال والأحكام، فقال: بتعليل الأحكام دون الأفعال، دون فرق يذكر.

يقول الزركشي: «ونقل ابن الحاجب في الكلام على السبر والتقسيم: إجماع الفقهاء على أنه لا بد للحكم من علة، واستُشكِل ذلك بالأصل المشهور: أن أفعال الله لا تعلل بالغرض. قلت: ولا منافاة بينهما؛ لأن الأحكام غير الأفعال»(1).

قلت: لم يذكر أي فرق بينهما، ولهذا كانت هذه مجرد دعوى لا دليل عليها، فالأحكام والأفعال كلها من عند الله تعالى، فكما أنه يفعل لحكمة، فكذلك يأمر لحكمة، والتفريق بينهما لا دليل عليه.

هذا مع أنه ذكر بعد ذلك أن الحق هو جواز رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى وأحكامه، وأن ذلك واقع، ولم ينكره أحد، وصرح بأن الأشعرية إنما أنكرت العلة والغرض، ونحو ذلك، لكنه زعم أن هناك فرقا واضحا بين الحكمة والغرض، ولم يذكره، وزعم أنه لخفاء الغرض وقع الخبط(2).

وتفريقهم بين الحكمة والغرض هو: أنهم يقرون بالحكمة والحكيم، لكن يفسرون ذلك بمحض المشيئة والإرادة والعلم، وأما الغرض والمقصود ونحو ذلك من الأسماء التي تحمل معنى الحكمة الغائية فإنهم ينفونها؛ لتوهمهم الفاسد أن ذلك يستلزم النقص والعيب، والله تعالى متره عن ذلك.

---

(1) البحر المحيط(٥/١٢٢).

(2) انظر: البحر المحيط(٥/١٢٤).

يقول الآمدي: ((لا ننكر أن كون الباري تعالى حكيماً، وذلك بتحقق ما يتقنه من صنعته، ويخلقه على وفق علمه به، وبإرادته، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض مقصود))[1].

وإطلاق الغرض على معنى الحكمة هو من جنس الألفاظ المجملة التي يطلقونها، ويريدون بها نفي المعاني الصحيحة، وتنفير الناس منها، كإطلاقهم لفظ الأعراض، والحوادث، ونحو ذلك لنفي الصفات القائمة بالرب تعالى، وهذه طريقة أهل الأهواء والبدع.

- **الثاني**: وهي دعوى أبو حامد الغزالي، والرازي، ومن اتبعهما من أن المصلحة والحكمة إنما هي راجعة إلى الخلق دون الخالق ﷻ، ومعرفة ذلك عنده ترجع إلى الشرع لا العقل، حتى لا يقال عنه أنه وافق المعتزلة بالقول بوجوب رعاية المصالح من جهة العقل.

يقول أبو حامد الغزالي: ((عرفنا من أدلة الشرع أن الله تعالى ببعثه الرسل، وتمهيد بساط الشرع، أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم، والله سبحانه وتعالى متره عن التأثر بالأغراض، والتغير بالدواعي والصوارف، ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع، لا من العقل؛ كيلا لا يظن بنا ظان استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال، وطبقات الاعتزال))[2].

وهذا المذهب يعود إلى مذهب المعتزلة الذين أثبتوا الحكمة في أفعال الله تعالى وأحكامه، لكن قالوا: إنما هي راجعة إلى خلقه، وهو نفعهم والإحسان إليهم، فلم يخلق، ولم يأمر إلا لذلك، ولهذا لما أحسَّ الغزالي بذلك استدرك على نفسه، حتى لا يقال أنه وافق المعتزلة.

بينما الرازي اعترف أن تحقيق القول في هذا لا يتم إلا على أصول المعتزلة؛ فقال - تحت كلامه على الأصل في المنافع: وأنها مباحة-: ((المسلك الخامس: وهو أن الله تعالى

---

(١) غاية المرام(ص٢٠٢).

(٢) شفاء الغليل(ص٢٠٤).

خلق الأعيان إما لا لحكمة، أو لحكمة: والأول باطل؛ ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾[1]، وقوله: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴾[2]، ولأن الفعل الخال عن الحكمة عبثٌ، والعبث لا يليق بالحكيم.

وأما إن كان خلقها لحكمة، فتلك الحكمة إمام عود النفع إليه، أو إلينا، والأول: محال؛ لاستحالة الانتفاع عليه، فتعين أنه تعالى إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون، وهذا يقتضي أن يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج، وإذا كان كذلك، كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان...-إلى أن قال-: وهذا النوع من الكلام هو اللائق بطبائع الفقهاء والقضاة، وإن كان تحقيق القول فيه لا يتم إلا مع القول بالاعتزال»[3].

وهذا المذهب في الحقيقة يخالف أصل مذهبهم في نفيهم للحكمة والتعليل مطلقا، سواء كانت عائدة إليه سبحانه وتعالى، أو إلى خلقه.

- **الثالث**: وهو دعوى بعضهم أن تعليل الأفعال والأحكام هو من باب التفضل والجواز، لا الوجوب كما تقوله المعتزلة؛ أي أن ذلك يجري بحكم العادة، فقد يتخلف مراعاة المصالح والحكمة في أفعاله وأحكامه.

يقول السنوسي: «وما يذكره فقهاء أهل السنة -يعني فقهاء الأشاعرة- من علل الأحكام، إنما هو بالجعل الشرعي، ورعيه تفضلا، لا بالحكم العقلي، وإيجابه الأحكام»[4].

- **الرابع**: وهو ما سلكه الرازي وغيره من الأشاعرة من تفسير الحكمة والمصلحة بأنها مجرد أمارة وعلامة ومعرِّفٍ للحكم، وليست هي مقصودة من الشرع، أي

---

(١) سورة الأنبياء الآية(١٦).

(٢) سورة المؤمنون الآية(١١٥).

(٣) المحصول(٦/١٠٤-١٠٥).

(٤) شرح العقيدة الكبرى(ص٢٢٩).

ليست بمعنى الداعي والباعث كما يُعبرون بذلك، وقد حكاه الرازي عن أصحابه فقال: ((وأمَّا أصحابنا فإنهم يفسرونه بالمعرِّف))[1].

فهذه أهم المسالك التي سلكها هؤلاء، للخروج من الإشكال الذي أورد عليهم، وكلها تدل على تناقض القوم واضطرابهم.

(١) المحصول(٥/١٣٥).

الرد والمناقشة

أولاً: مذهب هؤلاء الأشاعرة نفاة الحكمة في أفعال الله ﷻ القدرية، وأحكامه الشرعية مخالف لصريح القرآن والسنة، ومخالف للعقل، وللإجماع، وقد تنوعت دلالة النصوص على ثبوت الحكمة في أفعاله وأحكامه من عدة أوجه[1]:

أحدها: التصريح بلفظ الحكمة والحكيم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾[4]، وأمثال ذلك.

والحكيم: هو الذي يضع كل شيء في موضعه المناسب له، وهذا هو معنى الحكمة، ففي إثباتِ الحكيم من أسمائه ﷻ إثبات الحكمة في أفعال الله تعالى وأحكامه، ومن أثبت الحكيم ونفى الحكمة فهو متناقض.

يقول أبو القاسم الزجاجي:((الحكيم: الذي أفعاله محكمة متقنة، لا تفاوت فيها ولا اضطراب، ومنه قيل: بناء محكم؛ أي قد أتقن وأحكم، فالله ﷻ حكيم كما وصف نفسه بذلك؛ لإتقان أفعاله واتساقها وانتظامها، وتعلق بعضها ببعض))[5].

ويقول ابن تيمية: ((لكن قول الجمهور: هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول الصريح، وبه يثبت أن الله حكيم؛ فإنه من لم يفعل شيئاً لحكمة لم يكن حكيماً))[6].

---

(١) انظر: شرح الأصبهانية لابن تيمية(ص١٧٦)، والنبوات له(٩٢٠/٢)، ومجموع الفتاوى(٣٧٧/٨)، وشفاء العليل لابن القيم(٨٧/٢) فقد أوصلها ابن القيم إلى اثنين وعشرين وجهاً، والعواصم والقواصم لابن الوزير(٣٠٨/٧).

(٢) سورة البقرة الآية(٣٢).

(٣) سورة آل عمران الآية(٦).

(٤) سورة القمر الآية(٥).

(٥) اشتقاق أسماء الله الحسنى(ص٦٠).

(٦) مجموع الفتاوى لابن تيمة(٣٧٧/٨).

الثاني: الإتيان بألفاظ التعليل الصريحة في ثبوت الحكمة والمصلحة: كـ: «لام التعليل»، و«كي»، و«لأجل»، و«من أجل»، نحو ذلك: كقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾(1)، وقوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾(2)، وقوله تعالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾(3)، وأمثال ذلك.

الثالث: دلالة الآيات القرآنية على تعليل كثير من الأوامر والنواهي الشرعية، وهذا كثير جدا؛ إذ نجد كل العبادات معللة في أصل شرعها وفرضيتها، وتعليلاتها منصوصة لا مستنبطة ولا مظنونة: ففي الصلاة يقول الله تعالى: ﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾(4).

وفي الزكاة يقول الله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾(5).

وفي الحج يقول الله تعالى: ﴿ وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾(6)، ونظائر هذا كثيرة جدا.

---

(1) سورة الذاريات الآية(٥٦).

(2) سورة المائدة الآية(٣٢).

(3) سورة الحديد الآية(٢٢-٢٣).

(4) سورة العنكبوت الآية(٤٥).

(5) سورة التوبة الآية(١٠٣).

(6) سورة الحج الآية(٢٧-٢٨).

الرابع: دلالة الآيات المشهودة المخلوقة على حكمته البالغة؛ إذ ما فيها من الإحكام والإتقان قد بهرت عقول العقلاء، واعترف بذلك جميع الطوائف، والإحكام والإتقان إنما هو أن يضع كل شيء في محله المناسب؛ لتحصل به الحكمة المقصودة منه [1].

والعجب من هؤلاء الأشاعرة الذين يستدلون على ثبوت صفة العلم لله تعالى بالإحكام والإتقان الموجود في المخلوقات[2]، وذلك إنما يدل إذا كان فاعلاً لغاية يقصدها، وهم يقولون: إنه يفعل لا لحكمة، ثمَّ يستدلون بالإحكام على العلم وهو تناقض.

يقول ابن تيمية: «والإحكام الذي في مخلوقاته دليل على علمه، وهم مع سائر الطوائف يستدلون بالإحكام على العلم، وإنما يدل إذا كان الفاعل حكيما يفعل لحكمة، وهم يقولون: لا يفعل لحكمة، وإنما يفعل بمشيئة تخص أحد المتماثلين بلا سبب يوجب التخصيص، وهذا مناقض للحكمة، بل هذا سفه»[3].

ويقول ابن القيم: «وهؤلاء يستدلون على إثبات علم الرب تعالى بما في مخلوقاته من الإحكام والإتقان والمصالح، وهذا تناقض بيِّن منهم؛ فإن ذلك إنما يدل إذا كان الفاعل يقصد أن يفعل الفعل على وجه مخصوص؛ لأجل الحكمة المطلوبة منه، وأما من لم يفعل لأجل ذلك الإحكام والإتقان، وإنما اتفق اقترانه بمفعولاته عادة، فإن ذلك الفعل لا يدل على العلم»[4].

ثالثا: وهو في مخالفتهم للإجماع، فالأمة مجمعة على تعليل الأفعال والأحكام، وقد نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على ذلك.

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية(٢/٩٢١).

(٢) انظر: اللمع للأشعري(ص٢٤)، والإنصاف للباقلاني(ص٣٤)، والإرشاد للجويني(ص٦١)، وغيرها.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمة(١٦/٢٩٨)، وانظر: المصدر نفسه(١٦/٣٥٦)، والنبوات له أيضا(٢/٩٢٤).

(٤) طريق الهجرتين لابن القيم(١/٣٤٨)

يقول ابن القيم: ((فجمهور الأمة يثبت حكمته سبحانه، والغايات المحمود في أفعاله، فليس مع النفاة سمع، ولا عقل، ولا إجماع، بل السمع، والعقل، والإجماع، والفطرة تشهد ببطلان قولهم))[1].

وقد اعترف الرازي بأن الجمع الأعظم من الأمة على القول بذلك؛ فقال: ((وأما الاعتبار الثالث: وهو أن موجد العالم فاعل مختار، وتكون أفعاله واقعة على وجه الحكمة، ومراعاة مصالح العباد، فهذا قول قال به جمع عظيم من أهل العالم))[2].

رابعا: وهو في الإجابة عن شبهتهم المشهورة: وهي باطلة مردودة عليهم، وذلك من وجهين رئيسيين[3]:

أحدها: قولهم: ((وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته، مستكملا بغيره)): كلام مجمل؛ فإنه يقال لهم: ما تعنون بقولكم ((ناقص بذاته)): أتعنون به أنه كان عادماً شيئاً من الكمال الذي كان يجب أن يكون له قبل حدوث ذلك المراد، أو تعنون به أن يكون عادماً لما ليس كمالاً قبل وجوده، أم تعنون به معنىً ثالثاً؟.

فإن ادعيتم الأول: كان ممنوعاً؛ فالله متصف بالكمال أزلاً وأبداً، والكمال هو من لوازم ذاته؛ إذ هو الغني الحميد، فلا يفتقر إلى غيره سبحانه وتعالى، لا في أفعاله، ولا في ذاته، ولا في صفاته.

وإن ادَّعيتم الثاني: فهو حجة عليكم؛ لأن عدم الشيء في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه كمال، كما أن وجوده في وقت اقتضاء الحكمة وجوده فيه كمال، فليس عدم كل شيء نقصاً، بل عدم ما يصلح وجوده هو النقص، كما أن وجود ما لا

---

(١) شفاء العليل(٢/١٢٢).

(٢) أقسام اللَّذات(ص٢٥٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمة(٨/١٤٦)، وشرح الأصبهانية(ص٤١١)، وشفاء العليل لابن القيم(٢/١٢٧)، وهناك أوجهاً كثيرة ذكرها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في الرد عليهم، فمن أراد الاستزادة فليراجع المصادر السابقة.

يصلح وجوده نقص، فيكون حيئنذٍ نافي الحكمة هو الذي وصف الله تعالى بالنقص لا مثبتها.

الثاني: قولهم: ((مستكملاً بغيره)) كلام مجمل؛ فإنه يقال لهم: أتعنون به أن الحكمة التي يجب وجودها حصلت له من شيء غني عنه. أم تعنون به أن تلك الحكمة نفسها هي الغير، وأن استكمل بها؟.

فإن عنيتم الأول: فهو باطل؛ لأنه لا محدث لشيء من الأشياء إلا هو، فلا رب سواه، ولا خالق سواه، و لم يستفد من أحد غيره شيئا، بل العالم كله إنما استفاد الكمال الذي فيه منه سبحانه وتعالى.

وإن عنيتم الثاني: فتلك الحكمة صفته ﷻ، وصفاته ليست غيراً له؛ فإن حكمته قائمة به، وهو الحكيم الذي له الحكمة، كما أنه العليم الذي له العلم، والسميع الذي له السمع، فثبوت حكمته لا يستلزم استكماله بغير منفصل عنه، كما أن كماله سبحانه وتعالى بصفاته، وهو لم يستفدها من غيره.

رابعا: وأما تفسيرهم للحكمة: بأنها مجرد الإرادة والمشيئة، أو القدرة، أو العلم، وذلك هروبا مما توهموه من النقص والعيب، فيقال لهم: هذا بعينه يلزمكم في الإرادة؛ فإن من أراد فإنما يريد لغرض وشهوة، ونحو ذلك، فلزمكم النفي في الجميع؛ لتوهمكم الفاسد، أو يلزمكم الإثبات في الجميع، دون توهمكم الفاسد، وإلا كنتم متناقضين[1].

ثم يلزمهم على أصلهم الفاسد: تشبيهه بأهل السفه والعبث، الذين لا يقصدون بأفعالهم غاية محمودة، ولا غرضا مطلوبا محبوبا، وقد اعترف الرازي بذلك؛ فقال: ((ولأن الفعل الخال عن الحكمة عبثٌ، والعبث لا يليق بالحكيم))[2].

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية(١/٤٢٤، ٢/٩٥٦) بتصرف.

(٢) المحصول(٦/١٠٤).

يقول ابن القيم: ((ومن نزَّهه عن أن يفعل لغرض، أو لحكمة، أو لداع إلى الفعل؛ حذراً من تشبيهه بالفاعلين لذلك، فقد شبهه بأهل السفه والعبث، الذين لا يقصدون بأفعالهم غاية محمودة، ولا غرضا مطلوبا محبوبا))[1].

ثم يقال لهم: إن الحكمة وإن تضمنت ذلك واستلزمته، فهي أمر زائد على ذلك، فليس كل من كان قادرا، أو مريداً، كان حكيماً، ولا كل من كان له علم، يكون حكيماً، حتى يكون عاملا بعلمه.

ثم هذه الإرادة والمشيئة التي يثبتونها: لم يدل عليها سمع، ولا عقل؛ فإنهم يثبتون إرادة ومشيئة ترجح مراد على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح، أو أنه يفعل بمشيئة تخص أحد المتماثلين بلا سبب يوجب التخصيص، وهذا مناقض للحكمة، بل هذا سفه يتره الرب تعالى عنه[2].

خامسا: وهو في الإجابة عن تفريقهم بين الأحكام فتعلل، والأفعال فلا تعلل: فهذا تفريق بلا دليل ولا برهان، بل هو مجرد دعوى لا حقيقة لها، ثم إن الناظر في شبهتهم المذكورة سابقا: من دعوى الحاجة والنقص في القول بالتعليل: يجدهم قد طردوها في الأمرين جميعا؛ فقالوا: يمتنع تعليل الأحكام والأفعال لاستلزامها الحاجة والنقص، والله ﷻ موصوف بالغنى المطلق، فيتتره عن الحاجة والغرض.

فإذا قالوا: بتعليل الأحكام دون الأفعال، قيل لهم: وعلى أصل شبهتكم يلزمكم وصف الرب ﷻ بالنقص؛ لأن القول بها يستلزم الحاجة، والاستكمال بالغير، فبطل التفريق إذاً، فيلزمهم أحد أمران: إما التفريق بينهما، وهذا تناقض بين، وإما عدم التفريق، وهذا هو الحق، فينقض عليهم أصل مذهبهم في علم الكلام.

سادسا: وهو في إبطال دعواهم أن الحكمة والعلة هي مجرد علامة وأمارة ومُعرِّف للحكم، وليست هي مقصودة من الشارع: فهذه كذلك مجرد دعوى لا دليل عليها، بل

---

(١) طريق الهجرتين(١/٣٤٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(١٦/٢٩٧-٣٠٠)، ومنهاج السنة(١/١٤١).

هي قلب للحقائق والمسميات، وخالفهم بعض أئمة الأشاعرة في ذلك، ولهذا أعرض عن الإجابة عنها الشاطبي(١) وهو من أئمتهم، ولجأ إلى إثبات الحكمة من أدلة الشرع، التي تبطل مذهب الرازي وأصحابه.

يقول الشاطبي: ((وزعم الفخر الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة، ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة، والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، استقراءً لا ينازع فيه الرازي وغيره...))(٢).

وقد خالفهم الآمدي وغيره في ذلك، وجعلوا العلة بمعنى الباعث: المشتملة على الحكمة والمصلحة، المقصودة للشارع من تشريع الأحكام، وأبطلوا قول أصحابهم.

يقول الآمدي: ((اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة المجردة، والمختار أنه لابد وأن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث؛ أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وإلا لو كانت وصفا طرديا لا حكمة فيه، بل أمارة مجردة، فالتعليل بها في الأصل ممتنع لوجهين: الأول: أنه لا فائدة في الأمارة سوى تعريف الحكم، والحكم في الأصل معروف بالخطاب، لا بالعلة المستنبطة منه.

الثاني: أن علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفرعة عنه، فلو كانت معرفة لحكم الأصل، لكان متوقفا عليها، ومتفرعا عنها، وهو دورٌ ممتنع))(٣).

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي المشهور بالشاطبي، فقيه أصولي، متأثر بعقيدة الأشاعرة، كما يدل على ذلك تقريراته في كتابه «الموافقات» ، توفي سنة(٧٩٠هـ). انظر: الأعلام للزركلي(١/٧٥)، ومعجم المؤلفين(١/١١٨).

(٢) الموافقات(٢/١١).

(٣) الإحكام(٣/٢٥٤).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة هو ظهور اختلاف الأشاعرة وتناقضهم واضطرابهم في هذه المسألة الجليلة، وهذا مما يدلنا على بطلان مذهبهم، وفساد طريقتهم، واضطراب منهجهم، فتبطل دعواهم العريضة: أنهم أهل الحق والاستقامة؛ إذ أن أهل الحق والاستقامة لا يتناقضون ولا يضطربون، بل يطردون أصولهم الصحيحة المبنية على الكتاب والسنة في جميع الأمور، فهم ثابتون مستقرون، لا يحيدون عن الحق يمينا أو شمالا، وإنما ذلك من سمات أهل الباطل.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة ذلك: أن قول هؤلاء النفاة للحكمة يلزم عليه لوازم فاسدة، يعلم فاسدها وبطلانها من له أدنى مُسكة عقل ودين، وفساد اللازم دليل على فساد الملزوم، ويظهر ذلك من عدة أوجه:

أحدها: أن نفي الحكمة والتعليل يلزم منه أن الدنيا خلقت لا لغاية ولا حكمة، بل إنها خلقت عبثاً، وأن الخلق يسيرون على الأرض بدون حكمة من الخلق والأمر، وهذا مناقض لأصل الخلقة والشرعة.

قال الله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴾(1)، وقال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾(2)، ونظائر هذا كثيرة جدا.

الثاني: إن ترتيب الأمور بعضها على بعض؛ كنصر رسله وأوليائه، والانتقام من أعدائه، يمتنع وجوده مع نفي الحكمة والتعليل، بل إن ترتيب الثواب على العمل الصالح، والعقاب على العمل السيِّء، ينتفي مع نفي الحكمة والتعليل؛ إذ لا تكون غاية الأمر بالطاعة الثواب عليها، وغاية النهي عن الفساد العقوبة على الواقع فيه، فتنتفي حقيقة التشريع، بل والنبوات بل والجنة والنَّار.

---

(1) سورة المؤمنون الآية(١١٥).

(2) سورة الأنبياء الآية(١٦).

الثالث: يلزم من نفي الحكمة القدح في علم الله تعالى، بل يلزم منه الطعن في ربوبيته وخلقه تعالى؛ لأن ما في أفعاله ومخلوقاته من الإحكام والإتقان دال على علمه تعالى، ودال على وحدانيته في ربوبيته، وهذا مما هو معلوم بالضرورة العقلية والشرعية، وهم يقرون بهذه الدلالة، لكنهم -كما سبق- وقعوا في التناقض والاضطراب؛ لأنهم نفوا الحكمة في أفعاله تعالى، فلزمهم التناقض كما لزمهم الطعن في علمه تعالى، وربوبيته ﷻ.

الرابع: وكما يلزم من ذلك الطعن في فعله تعالى وقدرته؛ لأنه تعالى فاعل مختار، يفعل بمشيئته وقدرته لحكمة بالغة، كما يترك بمشيئته واختياره لحكمة يعلمها هو تعالى، ولهذا كان من تمام العلم بأنه قادر فاعل مختار هو إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله تعالى، فمن لم يثبت ذلك، لم يكن مثبتا للقادر المختار.

يقول ابن تيمية: ((وتجد المتكلمين من الجهمية، ومن اتبعهم؛ كأبي الحسن وأتباعه ممن لا يثبت الأسباب ولا الحكم، أو لا يثبت أحدهما، ويقول: إن نفس القدر المختار يرجح أحد المتماثلين بغير مرجح، يحيل هذا كله على القادر المختار الذي ذكروه، وليس هو القادر المختار عند السلف والأئمة، وجمهور المسلمين، وهؤلاء الذين أحالوا الحوادث على القادر المختار ينكرون ما يشهده، ويعقلون ويعلمونه من الأسباب والحكم، وإذا رأوا المصلحة حصلت للخلق مع الحادث، قالوا: إن هذا مجرد اقتران جرت به العادة، من غير أن يفعل أحدهما بسبب أصلاً، ومن غير أن يفعله لحكمة))[1].

فالخلاصة أن نفي الحكمة يتضمن نفي العلم، ونفي الإرادة، ونفي القدرة، وهذا لازم لهم لا محيد لهم عنه، وإن أبوا ذلك، وفساده يدل على فساد مذهبهم.

الخامس: ((بإنكارهم الحكمة والتعليل، سدُّوا على نفوسهم باب الإيمان والهدى، وفتحوا عليهم باب المكابرة، وجحد الضرورات؛ فإن ما في خلق الله وأمره من الحكم والمصالح المقصودة بالخلق والأمر، والغايات الحميدة، أمرٌ تشهد به الفطرة والعقول، ولا ينكره سليم الفطرة، وهم لا ينكرون ذلك، وإنما يقولون وقع بطريق الاتفاق، لا القصد،

(١) شرح الأصبهانية(ص٤٠٨).

كما تسقط خشبة عظيمة، فيتفق عبور حيوان مؤذٍ تحتها، فتهلكه. ولا ريب أن هذا ينفي حمد الرب سبحانه على حصول هذه المنافع والحكم؛ لأنها لم تحصل بقصده وإرادته، بل بطريق الاتفاق الذي لا يحمد عليه صاحبه، ولا يثنى عليه»[1].

السادس: «وعلى كلامهم: لا فرق بين اتصاف الله بالحكمة، والرحمة، والعفو، والجود وأضدادها، وعلى كلامهم: لا فرق بين ما تمدح الله به من إقامة العدل يوم القيامة، ونصب موازين الحق، وإكرام أوليائه وأوليائه، وإدخال الجنَّة، وتشفيعهم، وإخزاء أعدائه وتعذيبهم، وبين العكس من ذلك كلِّه»[2].

وغيرها من اللوازم الفاسدة التي تلزم على هذا القول، والتي من تأملها حق التأمل علم علما يقينيا فساد وبطلان هذا المذهب من أساسه.

ثالثا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة: صحة مذهب السلف، واستقرار مذهبهم، وثباتهم على الحق، وموافقتهم للمنقول الصريح، والمعقول الصحيح، فتوسطوا في الأمر؛ فأثبتوا الحكمة في أفعال الله تعالى وأحكامه، وأن حكمته حكمة حق عائدة إليه، قائمة به كسائر صفاته، وأنها عائدة على خلقه بالمنافع والمصالح الدنيوية والأخروية.

---

(١) شفاء العليل(٢/١١٣).

(٢) العواصم والقواصم(٧/٣١٣).

المبحث الثالث

اختلاف الأشاعرة في الاستطاعة(القدرة)، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

بناءً على هذا الأصل الفاسد الذي ذهب إليه هؤلاء؛ من نفي تأثير القدرة الحادثة، ونفي الأسباب والحكم، فقد ادَّعوا أن الاستطاعة -وهي القوة والطاقة- لا تكون إلا مع الفعل، ولا يجوز أن تتقدمه، ولا أن تتأخر عنه، بل هي مقارنة له، وهي من الله تعالى خلقا وإبداعاً، ومن العبد كسباً، وفسروا الكسب بما تقدم، ولما كان يغلب عليهم التناقض والاضطراب، تجدهم إذا تكلموا فيما يسمونه بأصول الدين يتكلمون بلون، وإذا تكلموا في الفقه، أو في أصول الفقه يتكلمون بلون آخر.

يقول ابن تيمية: ((وتجد كثير من الفقهاء يتناقضون؛ فإذا خاضوا مع من يقول من المتكلمين المثبتين للقدر أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل وافقوهم على ذلك، وإذا خاضوا في الفقه أثبتوا الاستطاعة المتقدمة التي هي مناط الأمر والنهي))[(١)].

فلهذا كان حاصل أقوالهم في هذه المسألة راجعة إلى قولين مشهورين:

القول الأول: وهو القول المشهور من مذهبهم جميعاً، وهي أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، فلا يجوز أن تتقدمه بحال، ولا أن تتأخر عنه، وهذا المذهب هو الذي نصره أبو الحسن الأشعري في كتابه «اللمع»، وهو من آخر كتبه، وعليه جمهور الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين، كما قرروا ذلك في كتبهم الكلامية.

يقول أبو الحسن الأشعري: ((فإن قال قائل: فإذا أثبتم استطاعة هي غيره، فلم زعمتم أنه يستحيل تقدمها للفعل؟. قيل له: زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلوا أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها، أو بعدها؛ فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل للفعل.

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/١٣٠).

وإن حادثاً بعدها -وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى-، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة، ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة، ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة، لجاز أن يفعل بعد مائة من حال حدوث القدرة، وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها بقدرة، عدمت من مائة سنة، وهذا فاسد»[1].

ويقول ابن فورك عن الأشعري: «وكان يقول على إطلاق اللفظ: إن الاستطاعة مع الفعل، وتحقيق مذهبه في ذلك على قوله: إن الفعل في الحقيقة لله ﷻ، وإنه هو الفاعل على الحقيقة دون من سواه: أن الاستطاعة هي مع الكسب لا قبله ولا بعده»[2].

ويقول الباقلاني: «ويجب أن يعلم: أن الاستطاعة للعبد تكون مع الفعل، لا يجوز تقديمها عليه، ولا تأخيرها عنه»[3].

فهذا هو أصل مذهبهم في المسألة، وحجتهم كما سبق ذِكرها على لسان الأشعري هي: امتناع بقاء الأعراض زمانين، وهذا الأصل الفاسد طردوه حتى في باب القدر، إذ أكثر استعماله لهم هو في باب الصفات؛ فنفوا الصفات الاختيارية بحجة أن الأعراض لا تقوم بالرب تعالى؛ لأنها لا تبقى زمانين، وكذلك هنا قالوا: القدرة عرض، وهي لا تبقى زمانيين، فجميع الأعراض عندهم لا تبقى زمانيين.

يقول الجويني: «القدرة الحادثة عرض من الأعراض عندنا، وهي غير باقية، وهذا حكم جميع الأعراض عندنا»[4].

وقد تقدم بيان بطلان هذا الأصل الفاسد عند الحديث على دليل الحدوث والأعراض؛ لأنه أحد مقدمات هذا الدليل.

---

(١) اللمع(ص٩٣).

(٢) مقالات الأشعري لابن فورك(ص١١٠).

(٣) الإنصاف للباقلاني(ص٤٤).

(٤) الإرشاد(ص٢١٧).

القول الثاني: وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب، والقلانسي، ومن وافقهما؛ كأبي المعالي الجويني، وغيره: من أن الاستطاعة على قسمين:

- **أحدهما**: استطاعة قبل الفعل؛ وهي الاستطاعة الشرعية المصححة للفعل، وهي مناط التكليف؛ وهي سلامة الآلات والتمكن، وهي مشتركة بين المطيع والعاصي، وصالحة للضدين، وهي تبقى إلى وجود الفعل.
- **الثانية**: استطاعة كونية قدرية، وبها يتحقق وجود الفعل، فتكون مقارنة للفعل، موجبة له، لكن تختص بالمطيع دون العاصي.

يقول ابن تيمية -وهو يذكر أقوال المثبتين للقدر في المسألة-: ((لكنهم متنازعون: هل يجوز وجود القدرة قبل الفعل، وبقاؤها إلى حين الفعل، وأنه عند الفعل ينضم إليها الإرادة، أم لا يجوز وجودها إلا عند الفعل؟، على قولين:

فالأول: قول أئمة الفقهاء، وأهل السنة، وهو المنقول عن أبي حنيفة، وأبي محمد بن كلاب، وأبي العباس القلانسي، وأبي العباس بن سريج، وغيرهم ممن يقول: القدرة تصلح للضدين، وهو قول الفقهاء، والجمهور الذين يقسمون القدرة إلى نوعين: مصححة للفعل، وهي المشترطة في الأمر والنهي، وهي مشتركة بين المطيع والعاصي، ومستلزمة للفعل: وهي التي يختص بها المطيع، دون العاصي))[1].

وهذا القول هو الذي نصره أبو المعالي الجويني في الفقه وأصوله؛ حيث اعترف بأن مذهب أبي الحسن الأشعري في هذه المسألة هو مختبط عنده؛ فقال بعد شرح مذهبه: ((ومذهب أبي الحسن الأشعري رحمه الله مختبط عندي في هذه المسألة))[2].

ثم قال بعد ذلك مُبيِّنا وجه الصواب في المسألة، حاكما على مذهب شيخه وأصحابه بالسقوط: ((ومن أنصف من نفسه، علم أن معنى القدرة: التمكن من الفعل؛ وهذا إنما يعقل قبل الفعل، وهو غير متخيل في واقع حادث، في حال الحدوث، فلو سلَّم

---

(١) الصفدية(٢/١٠٠).

(٢) البرهان في أصول الفقه(١/١٩٥).

مسلّم لأبي الحسن رحمه الله ما قاله في القدرة جدلاً، من تنزيل القدرة مع المقدور، منزلة العلة مع المعلول، وهيهات أن يكون الأمر كذلك، ولو كان فلا يتحقق معه كون الحادث مأموراً؛ فإن الأمر طلب واقتضاء، وكيف يتصور أن يطلب كائن، ويقتضي حاصل، فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير.

نعم قد يقال في الحادث: هذا هو الذي أمر المخاطب به، فأمَّا أن ينجزم القول في تعلق الأمر به طلباً، واقتضاءً مع حصوله، فلا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل»[(١)].

وهذا المذهب الذي قرره الجويني هاهنا يخالف مذهبه في علم الكلام، وهذا من تناقض القوم؛ حيث إذا تكلموا في الفقه وأصوله تكلموا بلون، وإذا تكلموا في علم الكلام تلكموا بلون آخر، وليس هذا من خاصية الجويني، بل جمهورهم متناقضون في هذه المسألة، كما تناقضوا في غيرها من المسائل المذكورة سابقاً.

يقول ابن تيمية: «لكن جمهور هؤلاء -يعني الأشاعرة ومن وافقهم- متناقضون؛ فيقولون في هذا الموضع: القدرة لا تكون إلا مع الفعل، وفي الفقه وأصوله يجعلون العاصي قادراً على الطاعة، كما يجب الحج على المستطيع، سواءً حج أو لم يحج، وقد يجعلون النزاع لفظيا؛ فيقولون: الصحة المتقدمة، وسلامة البنية المتقدمة ليست هي الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل»[(٢)].

---

(١) البرهان في أصول الفقه(١/١٩٥).

(٢) الصفدية(٢/١٠١).

الرد والمناقشة

إن القول الصحيح في المسألة هو الذي إليه ذهب جمهور أهل العلم، والذي قال به شيخ الطائفة الأشعرية الأول: ابن كلاب، ومن تبعه كالقلانسي، وغيره؛ من أن الاستطاعة على نوعين[1]:

النوع الأول: الاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي، ومتعلَّق الخطاب الشرعي، التي تكون قبل الفعل، ولا يجب أن تقارنه، بل تبقى إلى وجود الفعل، وهي صالحة للضدين؛ أي الترك والفعل، وهي سلامة الآلات والتمكن، وارتفاع الموانع، وهذه الاستطاعة هي المذكورة في كتب الفقه، وتجري على لسان الفقهاء، وهي الغالبة في عرف الناس، وقد دل عليها القرآن والسنة:

فمن القرآن: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2]؛ فأوجب الحج على المستطيع، فلو لم يستطع إلا من حج، لم يكن الحج قد وجب إلا على من حج، ولم يعاقب أحد على ترك الحج، وهذا خلاف المعلوم بالضرورة من الإسلام.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[3]؛ والمراد به الاستطاعة المتقدمة على الفعل؛ وإلا كان المعنى: فمن لم يفعل الصيام فإطعام ستين مسكينا، فيجوز حينئذٍ الإطعام لكل من لم يصم، ولا يكون الصوم واجباً على أحد حتى يفعله.

---

(١) انظر: الفصل لابن حزم(٣/٤٣)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(٨/١٢٩، ٢٩٠، ٣٧١)(١٠/٣٢)(١٨/١٧٢)، ودرء التعارض(١/٦٠)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز(٢/٦٣٣).

(٢) سورة آل عمران الآية(٩٧).

(٣) سورة المجادلة الآية(٤).

وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[1]؛ فأوجب التقوى بحسب الاستطاعة، فلو كان من لم يتق الله لم يستطع التقوى، لم يكن قد أوجب التقوى إلا على من اتقى، و لم يعاقب من لم يتق، وهذا معلوم الفساد، وأمثال ذلك من الآيات القرآنية.

وأما من السنة: ما جاء في قوله ﷺ لعمران بن حصين ﷺ: «صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»[2]، فلو لم يكن مستطيعا للقيام في الصلاة قبل القيام لما كان أحد مأمورا بالصلاة قائماً، قبل أن يصليها كذلك، ولكان معذوراً إن صلى قاعداً، أو على جنب بكل وجه.

وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[3]، المراد به الاستطاعة التي تكون قبل الفعل؛ إذ لو أراد الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل، لكان قد قال: ((فافعلوا منه ما تفعلون))، فلا يكون من لم يفعل شيئاً عاصيا له.

النوع الثاني: الاستطاعة الكونية القدرية، التي هي مناط القضاء والقدر، التي يجب أن تكون مع الفعل، مقارنة له، موجبة له، وبها يتحقق وجود الفعل، وهي للكلمات الخلقيات الكونيات، وهي المنفية عمن لم يفعل: كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتۡ أَعۡيُنُهُمۡ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكۡرِي وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَالَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا﴾[6]، والمراد بنفي الاستطاعة هي نفي حقيقة القدرة، لا نفي الآلات والأسباب؛ لأنها كانت ثابتة؛ إذ سمع الآذان كان حاصلاً لهم، فكان المنفي شيئا آخر، وقد رتب الله

---

(١) سورة التغابن الآية(١٦).

(٢) أخرجه البخاري رقم(١١١٧)(كتاب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قائما صلى على جنب).

(٣) أخرجه البخاري رقم(٧٢٨٨)(كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ)، ومسلم برقم(١٣٣٧)(كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر).

(٤) سورة هود الآية(٢٠).

(٥) سورة الكهف الآية(١٠١).

(٦) سورة الإسراء الآية(٤٨).

سبحانه وتعالى عليها الجزاء والعقاب، فدل على أنها قدر زائد على مجرد التمكن وسلامة الآلات.

ما يستفاد من دراسة هذه المسألة

أولا: ظهور اختلاف الأشاعرة وتناقضهم في هذه المسألة، وهذا كله بسبب الأصول الفاسدة التي انبنت عليها أقوالهم في باب القدر، وهذا دليل بيِّن وواضح على فساد طريقتهم، وانحرافهم عن المنهج الحق في هذا الباب العظيم، فبالتالي تبطل دعواهم العريضة أنهم أهل الحق والاستقامة، بل هم من أهل البدعة والضلالة؛ إذ ليس من سمات أهل الحق والاستقامة الاختلاف والتناقض.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة ذلك أن شيخ الطائفة الأول ابن كلاب كان أقرب إلى الحق ممن جاء بعده، واختار طريقته، فكان الأولى بهم اتباعه؛ إذ هو أقرب زمناً ومنهجاً من أئمة السلف، ولا يسوغ لهم الإنكار على من خالفهم في هذا الباب؛ وإلا كانوا متناقضين؛ إذ كيف يدعون متابعة ابن كلاب، وغيره من أئمتهم الكبار، وهم قد خالفوهم، فالإنكار واقع عليهم من باب أولى وأحرى.

ثالثا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة أنه لزم على قولهم في الاستطاعة المقارنة للفعل القول بتكليف ما لا يطاق، وهم يلتزمون ذلك؛ لأن كل من لا يفعل فعلاً، فإنه لا يطيقه، فالتارك لا استطاعة له بحال، وكل من عصى الله فقد كلفه ما لا يطيقه، وهذا يقتضي أن لا يذم تارك المأمور به أصلاً، وهذا خلاف الكتاب والسنة والإجماع، وسيأتي مزيد تفصيل في مسألة تكليف بما لا يطاق.

يقول ابن تيمية: «وأما الطاقة التي لا تكون إلا مقارنة للفعل فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار»[1].

ويقول أيضا: «فمن قال: بأن القدرة لا تكون إلا مع الفعل يقول: إن العاصي كلف ما لا يطيقه، ويقول: إن كل أحد كلف حين كلف غير مطيق»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/١٣٠).

(٢) المصدر نفسه(٨/٢٩٨).

ويقول ابن أبي العز الحنفي: ((وهم التزموا هذا؛ لقولهم: إن الطاقة التي هي الاستطاعة، وهي القدرة، لا تكون إلا مع الفعل، فقالوا: كل من لم يفعل فعلاً، فإنه لا يطيقه، وهذا خلاف الكتاب والسنة، وإجماع السلف، وخلاف ما عليه عامة الفقهاء))[(١)].

رابعا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة سلامة منهج أهل السنة والجماعة من الاختلاف والتناقض؛ إذ لما كان الأصل الذي أسسوه في هذا الباب هو الاعتماد على الكتاب والسنة، وما أجمع عليه سلف الأمة سلموا من الاختلاف والتناقض، والاضطراب والتنازع، فكان مذهبهم أولى المذاهب بالاتباع، بل هو واجب الاتباع، ومن خالفهم كان من أهل البدعة والاختلاف، فكان الواجب اجتنابه والابتعاد عنه.

---

(١) شرح الطحاوية(٢/٦٥٤-٦٥٥).

المبحث الرابع

اختلاف الأشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح العقلي، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

اشتهرت الأشعرية بنفي التحسين والتقبيح العقليين، وكانت هذه البدعة مما حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري، فكان هو المحدث لها؛ وذلك لَمَّا ناظر المعتزلة في القدر، بطريق الجهم بن صفوان[1]، وهذه المسألة من المسائل الكبار، التي نشأت عن الكلام حول القدر، و الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى وأمره، وكان قول الأشاعرة هو نفي الحكمة والتعليل في أفعاله تعالى وأحكامه، وأنها ليست قائمة به، فجرهم هذا القول إلى نفي التحسين والتقبيح العقليين؛ إذ لا يمكن تقرير الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى وأحكامه، وما تضمنته من المصالح والمحاسن، إلا بتقرير الحسن والقبح العقليين، لكن لما كان من أظهر سماتهم التناقض والاضطراب، فقد اختلفوا في هذه المسألة على قولين مشهورين:

القول الأول: وهو أن العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح مطلقاً، فلا يعلم به حسن الفعل ولا قبحه، سواء في أفعال الله تعالى، أو في أفعال العباد، فأما في أفعال الله تعالى فلأن القبيح منه ممتنع لذاته، وأما في حق العباد فلأن القبح والحسن لا يثبت إلا بالشرع، فالحسن هو المأمور به شرعاً، والقبيح هو المنهي عنه شرعاً، فليس الحسن حسناً لذاته، ولا القبيح قبيحا لذاته، بل إنما يكتسبان ذلك باعتبارات إضافية.

ويقولون بناءً على هذا الأصل: يجوز أن يأمر الله تعالى بالشرك، وينهى عن التوحيد، ولا فرق عندهم قبل ورود السمع بين ذكر الله ﷻ والثناء عليه، وبين ضد ذلك، فالأحكام التي توصف بها الأفعال ليست إلا مجرد نسب وإضافات، فليس المعروف في ذاته معروفاً، ولا المنكر في ذاته منكراً[2].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين(ص٤٦٥)، وانظر: التسعينية(٩٠٩/٣).

(٢) انظر: مجموع(٤٣٢/٨)(٦٧٦/١١)(٤٩٨/١٦)، ومنهاج السنة(٤٤٨/١)، والرد على

وهذا هو ظاهر مذهب أبي الحسن الأشعري، والمنقول عنه، وعليه جمهور أصحابه من المتقدمين والمتأخرين.

يقول أبو الحسن الأشعري: ((فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه؟ قيل له: أجل، ولو حسَّنه لكان حسناً، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض.

فإن قالوا: فجوزوا عليه أن يكذب، كما جوزتم أن يأمر بالكذب؟ قيل: لا يجوز عليه الكذب، لا لقبحه، ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب))[1].

فهذا نص كلامه، وقد قرره في كتابه «اللمع»، وهو من آخر كتبه، فجعل تقبيح الكذب إنما مرجعه إلى الشرع، لا أن الكذب قبيح في نفسه، كما هو ظاهر كلامه.

ويقول أبو نصر السِّجزي: ((وقال الأشعري: العقل لا يقتضي حسن شيء وقبحه، وإنما عرف القبيح والحسن بالسمع، ولولا السمع ما عرف قبح شيء، ولا حسنه))[2].

ويقول ابن الباقلاني: ((والحسن: ما وافق الأمر من الفعل، والقبيح: ما وافق النهي عن الفعل، وليس الحسن حسناً من قبل الصورة، ولا القبيح قبيحاً من قبل الصورة))[3].

ويقول أبو المعالي الجويني: ((العقل لا يدل على حسن شيء أو قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع، وأصل القول في ذلك: أن الشي لا يَحَسَّن لنفسه وجنسه، وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح... فالمعنى بالحسن: ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذمِّ فاعله))[4].

ويقول الشهرستاني: ((مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً؛ على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية

المنطقيين(ص٤٦٥)، ومدارج السالكين(٢/١٨٠)، ومفتاح دار السعادة(٢/٣٣٠).

(١) اللمع(ص١١٧)

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٣٩).

(٣) الإنصاف(ص٤٦)، وانظر: تمهيد الأوائل(ص١٠٧).

(٤) الإرشاد(ص٢٥٨).

حسناً وقبحاً؛ بحيث لو أقدم عليها مقدم، أو أحجم عنها محجم، استوجب على الله ثواباً أو عقاباً»[1].

ويقول الإيجي: «القبيح: ما نهى عنه الشارع، والحسن: بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل، يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسَّن ما قبَّحه، وقبَّح ما حسَّنه، لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر»[2].

وللقوم أدلة سمعية، ومسالك عقلية استدلوا بها على مذهبهم هذا، يأتي ذكرها قريبا، بعد القول الثاني.

القول الثاني: وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين في أفعال العباد، دون أفعال الله تعالى، وهذا المذهب هو الذي نصره أبو المعالي الجويني، وتبعه الغزالي، وقال به الرازي في آخر حياته؛ كما في كتابيه «المطالب العالية»، و«أقسام اللذات»، بل قال به حتى في كتابه «المعالم في أصول الدين».

قال أبو المعالي الجويني: «والمسلك الحق عندي في ذلك: الجامع لمحاسن المذاهب، الناقض لمساويها، أن نقول: لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروجٌ عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى، وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يفوتنا بسببه نفع، لا يُرخص العقل في تركه، وما كان كذلك فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيَّانا، وإحسانه إلينا عند أفعالنا، وذلك غيب، والرب سبحانه وتعالى لا يتأثر بضررنا ونفعنا، فاستحال»[3].

---

(١) نهاية الإقدام(ص٣٧٠)

(٢) المواقف(ص٣٢٣)

(٣) البرهان(١/٩٢).

وهو ظاهر مذهب الغزالي؛ حيث يقول: ((نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى، ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد))[1].

وأما عن الرازي فقد نصره في معظم كتبه؛ حيث يقول: ((فاعلم أن مذهبنا: أن الحسن والقبح ثابتان في المشاهد بمقتضى العقل، وأما في حق الله تعالى فهو غير ثابت ألبتة))[2].

ويقول أيضا: ((والمختار عندنا: أن تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل))[3].

لكن هؤلاء القوم يدعون أنهم لا ينازعون في الحسن والقبح أن يكونا عقليين -وذلك في حق المخلوق- إذا أريد بهما أحد هذين المعنيين:

- الأول: إذا أريد بهما الملائمة والمنافرة؛ أي إذا أريد بالحسن: الموافقة والملائمة للطباع، وأريد بالقبيح: المخالفة والمنافرة للطباع، وبعضهم يعبر بموافقة الغرض ومخالفته.
- الثاني: إن أريد بهما كون الشيء صفة كمال، أو صفة نقص، كالقول بأن العلم حسن، والجهل قبيح، أو نحو ذلك.

فإذا أريد به أحد هذين المعنيين، وذلك في حق المخلوق، فإنهم لا ينازعون في كونه قد يعلم بالعقل، وإنما ينازعون في استلزامه للثواب والعقاب آجلاً، والمدح والذم عاجلاً، فهذا لا يمكن معرفته بالعقل، وإنما طريقه الشرع، فصارت هاهنا ثلاثة أقسام

يقول أبو عبد الله الرازي: ((الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته، وكون الشي صفة كمال ونقصان، وهما بهذين المعنيين عقليان، وقد يراد به كون الفعل موجباً للثواب والعقاب، والمدح والذم، وهذا المعنى شرعي عندنا، خلافاً للمعتزلة))[1].

---

(١) المستصفى(١/١٩٣).

(٢) المعالم في أصول الدين(ص٩٢).

(٣) المطالب العالية(٣/٢٨٩).

ويقول أيضاً: ((لا نزاع في أنَّا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائم لطباعنا، وبعضها منافر لطباعنا؛ فإن اللَّذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منافر، ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة، وهذه المنافرة إلى الشرع.

وأيضا نعلم بعقولنا: أن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، وإنما النزاع في أن كون بعض الأفعال متعلق الذم في الدنيا، والعقاب في الآخرة، وكون البعض الآخر متعلق المدح في الدنيا، والثواب في الآخرة، هل هو لأجل صفة عائدة إلى الفعل، أو ليس الأمر كذلك، بل هو محض حكم الشرع بذلك، أو حكم أهل المعرفة به))[2].

ويقول ابن تيمية: ((وهؤلاء لا ينازعون في الحسن والقبيح إذا فسر بمعنى الملائم والمنافي أنه قد يعلم بالعقل، وكذلك لا ينازعون، أو لا ينازع أكثرهم أو كثير منهم في أنه إذا عني به كون الشيء صفة كمال، أو صفة نقص أنه يعلم بالعقل))[3].

ويقول أيضاً: ((فلهذا سلَّم الرازي في آخر عمره ما ذكره في كتاب «أقسام اللَّذات»: إن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد دون الرب؛ إذا كان معناهما يؤول إلى اللَّذة))[4].

ويقول ابن القيم: ((وقد سلَّم كثير من النفاة أن كون الفعل حسناً أو قبيحاً، بمعنى الملائمة والمنافرة، والكمال والنقصان عقلي، وقال: نحن لا ننازعكم في الحسن والقبح بهذين الاعتبارين، وإنما النزاع في إثباته عقلاً؛ بمعنى كونه متعلق المدح والذم عاجلاً، والثواب والعقاب آجلاً، فعندنا لا مدخل للعقل في ذلك، وإنما يعلم بالسمع المجرد))[5].

والمعنى الأول الذي ذكره الرازي ظهر في كلام من تقدمه من أئمته: كابن الباقلاني، والجويني، والغزالي، وغيرهم ممن سار خلفهم من الأشاعرة، إلا أن الرازي هذبه ولخصه،

---

(١) محصل الأفكار(٢٠٢).

(٢) الأربعين(١/٣٤٦)، وانظر: المحصول له(١/١٢٣).

(٣) منهاج السنة(١/٤٤٩).

(٤) النبوات لابن تيمية(١/٤٥٣).

(٥) مفتاح دار السعادة(٢/٤١٢).

وأما المعنى الثاني فيرى ابن تيمية أنه إنما اشتهر عن الرازي، وقد أخذه من الفلاسفة، كما يرى أنه داخل في المعنى الأول.

يقول الباقلاني: ((ولسنا نعني وفقكم الله بقولنا: إنه لا يعلم بضرورته -أي بضرورة العقل- ولا بدليله حسن الفعل، ولا قبحه: إنه لا يعلم به حسن نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر، والكافر للمؤمن، ودقته وإصابته، ولا نريد أنه لا يعلم بالحواس حبس الحلق والأصوات، وقبح ذلك الذي تنفر عنه النفوس، وإنما نريد أنه لا يعلم وجوب الذم والمدح، والثواب والعقاب على الأفعال.

وكذلك فما نريد بذلك أن العاقل الحساس لا ينفر من ضربه وإيلامه، وتجريده للحر والبرد، ولا يميل إلى التذاذه وإطعامه وإسقائه، ودفع الضرر، والحر والبرد، والآلام عنه، وأنه لا يألم بضرب السيف، والكي بالنار، ولا يميل إلى أكل طيب الطعام، وشرب لذيذ الشراب، هذا جهل من راكبه))[1].

ويقول الجويني: ((إن كنتم تعنون بالحسن والقبح ما تميل إليه الطباع، وتهواه النفوس في غريزة الجبلات، وتنفر عنها من اللذات والاهتزاز، والفرح والآلام، وضروب الضرر والترح، فهذا ما لا نناقشكم فيه))[2].

وكون ذلك راجع إلى المخلوق فقد سبق نقل كلامه، وفيه: ((والمسلك الحق عندي في ذلك: الجامع لمحاسن المذاهب، الناقض لمساويها، أن نقول: لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروجٌ عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين))[3].

---

(١) التقريب والإرشاد الصغير(١/٢٨٤-٢٨٥).

(٢) التلخيص(١/١٥٧).

(٣) البرهان(١/٩٢).

فظاهر كلامهما أنهما أقرا بالمعنى الأول أنه عقلي، وهذا المعنى هو الذي اعترف به جمهور الأشعرية الذين جاؤوا بعدهم، كالغزالي، والآمدي، والإيجي، والتفتازاني وغيرهم[(١)].

وكما أشرت سابقا أن الإمام ابن تيمية يرى أن القسم الثاني: وهو كون الشي صفة كمال أو نقص يمكن معرفته حسنه وقبحه بالعقل، مما قال به الرازي ابتداءً، متلقيا ذلك من الفلاسفة، وليس هو قول أصحابه المتقدمين.

يقول ابن تيمية: ((ومن الناس من أثبت قسماً ثالثاً للحسن والقبح، وادَّعى الاتفاق عليه؛ وهو كون الفعل صفة كمال، أو صفة نقص، وهذا القسم لم يذكره عامة المتقدمين المتكلمين في هذه المسألة، ولكن ذكره بعض المتأخرين؛ كالرازي، وأخذه عن الفلاسفة. والتحقيق: أن هذا القسم لا يخالف الأول؛ فإن الكمال الذي يحصل للإنسان ببعض الأفعال هو يعود إلى الموافقة والمخالفة، وهو اللَّذة والألم، فالنفس تلتذ بما هو كمال لها، وتتألم بالنقص، فيعود الكمال والنقص إلى الملائم والمنافي))[(٢)].

فهذا الذي ذهب إليه هؤلاء هو فرار من الزحف، كما سماه بذلك ابن القيم؛ إذ النزاع معهم باق، ولم يرتفع، ويظهر ذلك في أمرين[(٣)]:

- أحدهما: هل للفعل صفة ذاتية صار بها حسناً وقبيحاً؛ بحيث ينشأ الحسن والقبح منه، فيكون منشأ لهما، أم لا؟.
- الثاني: هل الثواب والعقاب المترتب على حسن الفعل وقبحه ثابت وواقع بالعقل، أم لا يقع إلا بالشرع؟.

---

(١) انظر: الاقتصاد للغزالي(ص٧٤)، والمستصفى له(١/١٧٩)، وأبكار الأفكار للآمدي(٢/١٢١)، والأحكام له(١/١١٢)، والمواقف للإيجي(ص٣٢٣)، وشرح المقاصد للتفتازاني(٤/٢٨٢)، وغيرها.

(٢) مجموع الفتاوى(٨/٣١٠).

(٣) انظر: مدارج السالكين(١/١٨٠)، ومفتاح دار السعادة(٢/٣٣١)، وانظر: مجموع الفتاوى(٨/٣٠٩).

فالأشاعرة غلطوا في الأصلين، فأنكروا الحسن والقبح العقليين جملة واحدة، وجعلوا انتفاء العذاب قبل البعثة دليلاً على انتفاء القبح، واستواء الأفعال في أنفسها؛ لظنهم التلازم بينهما؛ فلهذا استطال عليهم خصومهم من المعتزلة، وغيرهم، وأبدوا من فضائحهم، وخلافهم لصريح العقل، والفطرة ما أبدوا.

فهذا الذي سبق ذكره كله هو في حق المخلوق، وأما في حق الله ﷻ: فالحسن عندهم جميعاً: هو ما شاءه وقدره، والقبيح: هو الممتنع لذاته، وذلك كله مبني على إنكارهم للمحبة، والرضا، والسخط، والغضب، بل هو مبني على إنكار الحكمة، وتأويل ذلك عندهم: إما بالإرادة، أو إما بالمفعولات -كما سبق تقريره-.

يقول ابن تيمية: ((والمعتزلة أثبتت الحسن في أفعال الله تعالى لا بمعنى حكم يعود إليه من أفعاله، ومنازعوهم لَمَّا اعتقدوا أن لا حسن ولا قبح إلا ما عاد إلى الفاعل منه حكم نفوا ذلك، وقالوا: القبيح في حق الله تعالى هو الممتنع لذاته، وكل ما يقدر ممكناً من الأفعال فهو حسن؛ إذ لا فرق بالنسبة إليه عندهم بين مفعول ومفعول))[(١)].

ويقول أيضاً: ((وأَمَّا إثبات ذلك في حق الله تعالى فهو ينبني على معنى محبة الله ورضاه، وغضبه وسخطه، وفرحه بتوبة التائب، ونحو ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع؛ وهل ذلك صفات غير الإرادة، كما اتفق السلف والأئمة، أو ذلك هو الإرادة بعينها، كما يقوله من يقوله من المعتزلة والجهمية، ومن وافقهم))[(٢)].

فإذا تقرر ذلك، وعرف محل التراع، فلهم أدلة سمعية ومسالك عقلية يستدلون بها على نفي التحسين والتقبيح في حق المخلوق، فمن أهمها وأبرزها:

الدليل السمعي: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[(٣)]؛ قالوا: وجه الدلالة من الآية: أنه سبحانه وتعالى نفى التعذيب قبل بعثة الرسل، فلو كان حسن الفعل وقبحه ثابت له قبل الشرع، لكان مرتكب القبيح، وتارك الحسن: فاعلاً للحرام، وتاركاً

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٩١).

(٢) الرد على المنطقيين(ص٤٦٦).

(٣) سورة الإسراء الآية(١٥).

للواجب؛ لأن قبحه عقلاً يقتضي تحريمه عقلاً عندهم، وحسنه عقلاً يقتضي وجوبه عقلاً، فإذا فعل المحرم، وترك الواجب استحق العذاب عندهم، والقرآن نص صريح أن الله لا يعذب بدون بعثة الرسل، فهذا تقرير الاستدلال عندهم احتجاجا والتزاماً[(١)].

وأما الدليل العقلي: فلهم مسالك عقلية سلكوها في نفي ذلك، وأكثرها مما ضعفها بعض أئمتهم المتبوعين[(٢)]، والعمدة عند أئمتهم الكبار ثلاثة مسالك[(٣)]:

- أحدها: وهو المسلك المشهور الذي اعتمده جماعة من أئمتهم المتقدمين، ومن تبعهم من المتأخرين: وهو أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما اختلفا باختلاف الأحوال، والمتعلّقات، والأزمان؛ لأن ما ثبت للذات فهو باق ببقائها لا يزول.
- الثاني: وهو مسلك الرازي ومن اتبعه، وهو قائم على القول بالجبر[(٤)]: وهو أن فعل العبد غير اختياري، وما ليس بفعل اختياري لا يكون حسناً، ولا قبيحاً في العقل بالاتفاق؛ لأن القائلين بالحسن والقبح العقليين يعترفون بأنه إنما يكون كذلك إذا كان اختياريا، وقد ثبت أنه اضطراري، فلا يوصف بحسن ولا قبح على المذهبين.
- الثالث: وهو المسلك الذي سلكه الآمدي -وذلك بعدما ضعف مسالك أصحابه-: وهو مبني على مسألة امتناع قيام العرض بالعرض، وملخصه: أن الحسن والقبح عرضان، فلو قلنا إن الأفعال هي حسنة وقبيحة لذاتها، لزم قيام

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة(٢/٤٠١)، وانظر من كتب القوم: الملل والنحل للشهرستاني(١/٧٣)، وشرح المقاصد(٤/٢٨٤)

(٢) انظر: الرد على المنطقيين(ص٤٦٥)، وأبكار الأفكار(٢/١٢٦)، والمواقف للإيجي(ص٣٢٥).

(٣) انظر: التسعينية لابن تيمية(٣/٩٠٩)، ومفتاح دار السعادة(٢/٣٦٨-٣٧٤)، وتمهيد الأوائل(ص٣٨٤-٣٨٥)، والإرشاد(ص٢٦٦)، ومحصل الأفكار(٢٠٣)، والمواقف(ص٣٢٤)، وشرح المقاصد(٤/٢٨٥)

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة(٢/٣٦٨)، وانظر: محصل الأفكار للرازي(ص٢٠٣)، والأربعين(١/٣٤٦)، والمحصول(١/١٢٤)، والمواقف للإيجي(ص٣٢٤).

المعنى بالمعنى؛ ذلك أن الحسن والقبح مفهومهما غير ذات الفعل، وهما صفتان وجوديتان؛ لأنهما صفتان لأمر وجودي وهو الفعل، والفعل نفسه معنى، فلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو ممتنع.

وأمَّا في حق الخالق ﷻ: فإن شبهتهم -كما تقدم- مبنية على نفي المحبة، والرضا، والسخط، والغضب، وكذلك هي مبنية على نفي الحكمة، بل هذا هو الأصل عندهم في نفي ذلك؛ فإنهم يقولون: إثبات التحسين والتقبيح لا يعقل إلا في حق من يلتذّ، ويتألم، وينتفع، ويتضرر، والله ﷻ منزه عن ذلك، وتأولوا الحسن: بالمشيئة، والقدرة، كما تأولوا الحكمة بذلك، وتأولوا القبيح: بالممتنع لذاته، كالظلم ونحوه، وهذه أصل شبهتهم في نفي الصفات كلها.

يقول ابن تيمية: ((فحجتهم مبنية على مقدمتين: أن الحسن والقبح، والحكمة مستلزم للذة والألم، وذلك في حق الله محال))[1].

ويقول الرازي: ((اعلم أنه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقبيح إلا جلب المنافع، ودفع المضار، فهذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصح عليه النفع والضر، فلما كان الإله متعاليا عن ذلك، امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه))[2].

ثم ساق بعد ذلك بعض الأوجه في نفي ذلك في حق الله تعالى، هي كلها مبنية على نفي الحاجة عن الله تعالى، والاستكمال بالغير، كما فعل في نفي الحكمة.

---

(١) النبوات(١/٤٥٦).

(٢) المعالم في أصول الدين(ص٩٣).

الرد والمناقشة

أولا: النصوص الشرعية الدالة على أن الفعل حسن وقبيح في ذاته أكثر من أن تحصر في هذا المقام، وهي تدفع مذهبهم، وتبطله من أصله[(1)]:

١- منها قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢٨) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ۗ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ (٣٠) ۞ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣٢) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[(2)].

ففي هذه الآيات الكريمات دلالة بينة على أن ثبوت حسن الأفعال وقبحها في ذاتها، وذلك من عدة أوجه:

أحدهما: سمى الله تعالى في أول الآيات طواف المشركين بالبيت عراة فاحشة؛ وذلك كان قبل ورود الشرع ونهيه عن ذلك؛ ثم أخبر سبحانه وتعالى أنه لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان إنما علم كونه فاحشة بالنهي، لصار معنى الكلام: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا يصان عن التكلم به آحاد العقلاء، فضلا عن كلام العزيز الحكيم.

الثاني: ثم أخبر سبحانه وتعالى أنه أمر بالقسط، والقسط عندهم: هو المأمور به، لا أنه قسط في نفسه، فحقيقة الكلام عندهم: قل أمر ربي بما أمر به، وهذا لا معنى له.

---

(١) انظر: مدارج السالكين(١/١٨٢)، ومفتاح دار السعادة(٢/٣٢٧)، ومجموع الفتاوى(٨/٤٣٣)، ومنهاج السنة(٣/١٧٨).

(٢) سورة الأعراف الآية(٢٨-٣٣).

الثالث: ثم قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾، دل على أنه طيب قبل التحريم، وأن وصف الطيب فيه مانعٌ من تحريمه، مناف لحكمته.

الرابع: ثم قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ فلو كان كونها فواحش إنما هو لتعلق التحريم بها، وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام: قل إنما حرم ربي ما حرم، وكذلك تحريم الإثم والبغي، فكون ذلك فاحشة، وشركاً، وإثماً، وبغياً، بمترلة كون الشرك شركاً، فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده، فمن قال: إن الفاحشة، والقبائح، والآثام إنما صارت كذلك بعد النهي، فهو بمترلة من يقول: الشرك إنما صار شركا بعد النهي، وليس شركاً قبل ذلك، ومعلوم أن هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة.

نعم الشارع كساها بنهيه قبحاً إلى قبح، فكان قبحها من ذاتها، وازدادت قبحا عند العقل بنهي الرب تعالى عنها، وذمه لها، وإخباره ببغضه لها وبغض فاعلها، كما أن العدل، والصدق، والتوحيد حسن في نفسه، وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الشرع، وثنائه على فاعله، وإخباره بمحبته له، ومحبة فاعله.

٢- قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾(١)، فهي دالة على حسن الأفعال وقبحها في ذاتها من وجهين:

أحدهما: دلت الآية أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول، وتقر بحسنه الفطر، فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم، ونهاهم عمَّا هو منكر في الطباع والعقول، وإذا كان لا معنى عندهم للمعروف إلا ما أمر به فصار معروفاً، وللمنكر إلا ما نهي عنه فصار منكراً بنهيه، فلم يكن هناك أي معنى من الآية؛ إذ حاصل ذلك: أنه يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم بما ينهاهم عنه، وهذا كلام يتره عنه آحاد العقلاء، فضلاً عن كلام رب العالمين.

---

(١) سورة الأعراف الآية(١٥٧).

الثاني: والآية كذلك صريحة في أن الحلال كان طيِّباً قبل حلِّه، وأن الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه، ولم يُستفد طيب هذا، وخُبث هذا من نفس الحل والتحريم؛ لأن فيه علم من أعلم نبوته ﷺ، التي احتج بها على أهل الكتاب، فلو كان الأمر كما يقولون: لما كان فيه أي دليل على نبوته، فثبت أنه أحلَّ ما هو طيب في نفسه، ثم كساه بإحلاله طيباً آخر، وهكذا يقال في القبيح.

والآيات في تقرير هذا المعنى كثيرة جدا، والذي ذكر هاهنا فيه غنية وكفاية، لمن كان له قلب، أو ألقى السميع وهو شهيد.

ثانيا: وهو في الإجابة عن أدلتهم السمعية ومسالكهم العقلية التي استدلوا بها على نفي التحسين والتقبيح العقلي:

أ- فأما الدليل السمعي: فلا حجة لهم فيه على القول بالتلازم بين الأصلين؛ إذ أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة -كما سبق تقريره-، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب، إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب، مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله ﷻ لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب والزنا، والظلم والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع، فالحسن والقبح العقلي لا يستلزم التعذيب، وإنما يستلزمه مخالفة المرسلين[1].

وهذا المذهب الوسط هو الذي نصره الزركشي وهو من أئمة الأشاعرة؛ حيث قال: «والثالث: أن حسنها وقبحها ثابت بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع...وهو المنصور لقوته؛ من حيث النظر، وآيات القرآن المجيد، وسلامته من التناقض، وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين، فليتفطن له»[2].

---

(١) انظر: مدارج السالكين(١/١٨١)، ومفتاح دار السعادة(٢/٣٣٠، ٤٠٢).

(٢) البحر المحيط(١/١٤٦).

ثم إن الآية حجة عليهم: إذ هم يجوزن أن يعذب الله تعالى يوم القيامة من لا ذنب له، عذابا لا نهاية له، كالأطفال، والمجانين، ونحوهم، بل يقولون: ذلك واقع؛ لأنهم لم يأتهم رسول؛ كقول ابن الباقلاني: «فإن قال قائل: فهل يجوز أن يؤلم الله تعالى الأطفال، من غير عوض، وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه، لا لنفع يصل إليهم، وأن يسخر بعض الحيوان لبعض، وأن يفعل العقاب الدائم على الأجرام المنقطعة، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه، وغير ذلك من الأمور؟. قيل له: أجل؛ ذلك عدل من فعله، جائز مستحسن في حكمته»[1].

فالآية حجة عليهم إذاً؛ لأن الله تعالى لا يعذب أحدا إلا بعد بلوغ الرسالة؛ كما قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ﴾[3]، وأمثال ذلك[4].

وأما المسالك العقلية: فالمسلك الأول: فهو من أفسد المسالك، والجواب عنه هو أن يقال[5]: إن كون الفعل حسنا لذاته، أو قبيحا لذاته، أو لصفة، لم يُعن به أن ذلك يقوم بحقيقةٍ، لا ينفك عنها بحال، وأنه صفة لازمة للموصوف؛ مثل كونه عرضاً، وكونه مفتقراً إلى محل يقوم به، وكون الحركة حركة، والسواد سواد، وإنما المعنى: هو أنه في نفسه منشأٌ للمصلحة والمفسدة، وترتبهما عليه كترتب المسبَّبات على أسبابها المقتضية لها؛ كترتب الريِّ على الشرب، والشبع على الأكل ونحو ذلك، فإن ترتب الآثار عليها هو من ترتب المعلولات والمسبَّبات على عللها وأسبابها، ومع ذلك فإنها تختلف باختلاف الأزمان، والأحوال، والأماكن، والمحل القابل، ووجود المعارض.

---

(١) تمهيد الأوائل(ص٢٨٢-٢٨٣).

(٢) سورة القصص الآية(٥٩).

(٣) سورة الملك الآية(٨-٩).

(٤) انظر: درء التعارض(٨/٤٩٣)، ومجموع الفتاوى(١١/٦٧٦).

(٥) انظر: منهاج السنة(٣/١٧٧)، ومجموع الفتاوى(١١/٣٥٤)، ومفتاح دار السعادة(٢/٣٧٥).

فتحقيق الأمر إذاً: أن الأحكام للأفعال ليست من الصفات اللازمة، بل هي من العارضة للأفعال، بحسب ملاءمتها ومنافرتها، فالحسن والقبح بمعنى كون الشيء محبوباً ومكروهاً، وملائماً ومنافراً، وهذه صفة ثبوتية للموصوف، لكنها تتنوع بتنوع أحواله، فليست لازمة له.

فالمقصود بالحسن والقبح الذاتي: هي الصفات الثبوتية القائمة بالموصوف، لا كما يقول هؤلاء أنها مجرد نسب وإضافات، فليس الحسن والقبح صفات ثبوتية قائمة بالموصوف عندهم، ولا مستلزمة لصفات ثبوتية للأفعال، بل هي عندهم من النسب والإضافات، فهذا تحقيق الفرق هاهنا، وبهذا يظهر غلط هؤلاء، وفساد ما ألزموا به أهل السنة والجماعة.

ثم قول هؤلاء النفاة: إن الأفعال ليست فيها صفات تقتضي الحسن والقبح، هو بمنزلة قولهم: ليس في الأجسام صفات تقتضي التسخين والتبريد، والإشباع والإرواء، فسلب صفات الأعيان المقتضية للآثار، كسلب صفات الأفعال المقتضية للآثار، وهذا فاسد شرعاً وعقلاً وفطرة.

وأمَّا المسلك الثاني: فباطل من وجوه عديدة(1):

أحدها: أن هذا الدليل يتضمن التسوية بين الأفعال الضرورية والاختيارية، وهو باطل بالضرورة، والشرع، والحس، وهو بمنزلة الاستدلال على الجمع بين النقيضين، وما هو محال، مما يعلم بطلانه ضرورة.

الثاني: أنه لو صح للزم منه بطلان التحسين والتقبيح الشرعيين؛ لأن فعل العبد ضروري أو اتفاقي، وما كان كذلك فإن الشرع لا يحسنه ولا يقبحه؛ لأنه لا يرد بالتكليف به، فضلاً عن أن يجعل متعلَّق الحسن والقبح.

الثالث: أن هذا الدليل لو صح للزم بطلان الشرائع والتكليف جملة؛ لأن التكليف إنما يكون على الأفعال الاختيارية، إذ يستحيل أن يكلف المرتعش بحركة يده، وأن يكلف

---

(1) انظر: مفتاح دار السعادة(٢/٣٦٩-٣٧٢).

المحموم بتسخين جلده، وإذا كانت الأفعال اضطرارية غير اختيارية، لم يتصور تعلق التكليف، والأمر والنهي بها أبداً.

وأما المسلك الثالث: فلا شك أنه باطل، ويظهر ذلك وجهين رئيسين[(١)]:

أحدهما: ما تقدم بيانه -تحت الكلام على اختلافهم في دليل الأعراض- من أنه يجوز قيام العرض بالعرض، كقولك: علم ضروري، وعلم كسبي، وحركة سريعة، أو حركة بطيئة، أو سواد شديد، ونحوها مما لا يحصى من المعاني التي توصف بالمعاني، فهذا يهدم عليهم قولهم هذا من أصله.

الثاني: ثم القول في قيام الحسن والقبح بالفعل ليس هو من باب قيام العرض بالعرض، وإنما هو من باب قيام الصفات بالأعيان الموصوفة، كما تقوم الحركة والسرعة بالمتحرك، ونحو ذلك، فالمعنى يوصف بالمعنى ويقوم به، تبعاً لقيامه بالجوهر الذي هو المحل، فيكون المعنيان جميعاً قائمين بالمحل، وأحدهما تابع للآخر، وكلاهما تابع للمحل.

وإنما المحال والممتنع هو قيام المعنى بالمعنى، من غير أن يكون لهما حامل، فأما إذا كان لهما محل، وأحدهما صفة للآخر، وكلاهما قام بالمحل الحامل، فليس بمحال

يقول ابن تيمية: «وعمدة الآمدي بعده -يعني بعد الرازي-: أن الحسن والقبح عرض، والعرض لا يقوم بالعرض، وهذا من المغاليط، التي لا يستدل بها إلا جاهل، أو مخالط؛ فإنه يقال في ذلك ما يقال في سائر صفات الأعراض، وغايته أن يكون كلاهما قائماً بمحل العرض»[(٢)].

ثم هم يُسلِّمون -كما مر سابقا- أن كون الفعل صفة كمال، أو صفة نقص، أو ملائماً للفاعل، أو منافراً له، قد يعلم بالعقل، وهذه صفات للفعل، وهي قائمة بالموصوف[(٣)].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين(٤٦٥)، والتسعينية(٩٠٩/٣)، وشرح الأصبهانية(ص٤٤٨)، ومفتاح دار السعادة(٣٧٢/٢).

(٢) التسعينية(٩٠٩/٣).

(٣) انظر: الرد على المنطقيين(٤٦٥).

ب- وأما دليلهم على نفي التحسين والتقبيح في حق الخالق ﷻ، فباطل من أوجه[1]:

أحدها: إن أرادوا أن ذلك يقتضي حاجته إلى العباد، وأنهم يضرُّونه، أو ينفعونه، فهذا ليس بلازم، فالله ﷻ أجل من أن يحتاج إلى عباده لينفعوه، أو يخاف منهم فيضروه، ولهذا كان منزّهاً عن ذلك: كما قال النبي ﷺ في الحديث الإلهي: «يا عبادي: إنكم لن تبلغوا ضرِّي فتضرُّوني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني»[2].

وإذا كان المخلوق العزيز لا يتمكن غيره من قهره، فمن له العزَّة جميعا -وكل عزة فمن عزِّته- أبعد من ذلك، وكذلك الحكيم المخلوق إذا كان لا يفعل بنفسه ما يضرها، فالخالق ﷻ أولى أن لا يفعل ذلك، لو كان ذلك ممكناً، فكيف إذا كان ممتنعاً.

قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ ۚ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا﴾[3]، هذا في الضر، وأنه سبحانه وتعالى لا يضره أحد بشيء، وأما في النفع، وأنه سبحانه وتعالى غنيٌّ عن خلقه؛ ففي قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ﴾[5]، وأمثال ذلك من الآيات.

الثاني: وإن أرادوا: أنه هو سبحانه وتعالى لا يريد، ولا يفعل ما يفرح به، ويُسَّر به، ويجعل عباده المؤمنين يفعلون ما يفرح به، فمن أين لهم هذا؟!.

وإن سمَّى هذا لذة، فالألفاظ المجملة التي قد يفهم منها معنى فاسد، إذا لم ترد في كلام الشارع، لم نكن محتاجين إلى إطلاقها، فلفظ اللذة فيه إيهام، وإبهام؛ إذ قد يفهم منها لذة الأكل، والشرب، والجماع، ونحو ذلك مما يجب تتريه الرب ﷻ عنه، والشرع لم يرد بإطلاقها، ولكن استفاض عن النبي ﷺ أنه الله يفرح بتوبة التائب أعظم من فرح

(١) انظر: النبوات لابن تيمية(١/٤٤٠-٤٦٦).

(٢) أخرجه مسلم رقم(٢٥٧٧)(كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم).

(٣) سورة آل عمران الآية(١٧٦).

(٤) سورة آل عمران الآية(٩٧).

(٥) سورة النمل الآية(٤٠).

من وجد راحلته بعد أن فقدها، كما جاء في الحديث: «لله أشد فرحاً بتوبة عبده هذا براحلته»[1].

وقد نطق القرآن والسنة بأنه يحب المتقين، والمحسنين، والصابرين، والتوابين، والمتطهرين، وأمثال ذلك كثير، مما هو معلوم ظاهر.

ثم مما هو معلوم بالعقل والفطرة: أن أمر الفاعل بفعل لا يعود إليه منه لذة، ولا سرور، ولا منفعة، ولا فرح بوجه من الوجوه، لا يستحسن من الآمر.

يقول ابن تيمية: «ولهذا لم يأمر الله تعالى، ولا رسوله ﷺ، ولا أحد من العقلاء أحداً بالإحسان إلى غيره، ونفعه ونحو ذلك، إلا لما له في ذلك من المنفعة والمصلحة، وإلا فأمر الفاعل بفعل لا يعود إليه منه لذة، ولا سرور، ولا منفعة، ولا فرح بوجه من الوجوه، لا في العاجل، ولا في الآجل، لا يُستحسن من الآمر»[2].

الثالث: وهو أنه يلزمه في الإرادة والمشيئة نظير ما نفوه في المحبة، والحكمة، ونحو ذلك التي تتضمن حسن أفعاله؛ لأنهم لا يعقلون الإرادة إلا فيمن يجوز عليه اللذة، والألم، والانتفاع والضرر، وقد قالوا: إن الله تعالى مريد، فإما أن يطردوا أصلهم النافي، فينفوا الإرادة، أو المثبت فيثبتوا اللذة، وإلا فهم متناقضون؛ إذ لا فرق[3].

الرابع: وأما تفسيرهم للقبيح في حق الله ﷻ: بأنه الممتنع لذاته، فليس فيه مدح مطلقا؛ لأنه غير ممكن الوجود، فالممتنع لذاته ليس بشيء أصلاً، والمدح وإثبات صفات الكمال إنما يكون على شيء موجود ثابت، والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه، لا بترك الممتنع لذاته

---

(١) تقدم تخريجه(٩٦٢).

(٢) جامع الرسائل والمسائل(٢٩١/٤).

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية(٤٣١/١).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولاً: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة: ظهور اختلاف الأشاعرة، وتناقضهم، واضطرابهم في التحسين والتقبيح العقلي، فجمهورهم على نفي التحسين والتقبيح العقلي مطلقا، سواء في حق الخالق ﷻ، أو في حق المخلوق، لكن لما رأى أئمتهم الكبار أن ذلك مخالف لما هو معلوم بالعقل والحس، من الإحساس باللذة والألم، التي تقتضي الملائمة والمنافرة، قالوا: نحن لا ننازع في ذلك في حق المخلوق، فأثبتوا الحسن والقبح العقلي في حق المخلوق، ونفوه في حق الخالق ﷻ، فخالفوا أصل مذهبهم، لكن مع تناقض بين، واضطراب ظاهر، كما سبق تقريره، وهذا كله مما يدل على بطلان مذهبهم، وفساد طريقتهم، وبذلك تبطل دعواهم أنهم أهل الحق والاستقامة.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة ذلك: أن قول هؤلاء النفاة لزم عليه لوازم فاسدة في الشرع، والعقل، والفطرة:

أحدها: لو لم يكن حسن الفعل وقبحه لمعنى يعود إلى الرب تعالى، للزم ترجيح الشارع لأحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، ولجاز أن يأمر بالشرك، والكذب، والكفر، وينهى عن الصدق، والعدل، والتوحيد، ولكان لا فرق بين هذا وهذا، ولا فرق بين النهي عن المعروف، والأمر بالمنكر، وبين الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونحو ذلك من اللوازم الفاسدة، التي تلزم على نفي التحسين والتقبيح في حق الله تعالى(١).

الثاني: ويلزمهم التسوية بين الأفعال، وذلك في حق العباد؛ إذ جعلوها غير منقسمة في ذواتها إلى حسنة وقبيحة: فلا فرق عندهم بين السجود للرحمن، والسجود للشيطان في نفس الوقت، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين السفاح والنكاح، ونحو ذلك، وهذا من أدل الأدلة على فساد مذهبهم.

يقول ابن القيم: «وحسبك بمذهبٍ فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وأنه ليس بقبيح، واستلزامه جواز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين، وأنه لا

---

(١) انظر: شرح الأصبهانية(ص٤٤٩).

يقبح منه، واستلزامه التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل، وأنه قبل ورود النبوة لا يُقبَّح التثليث، ولا عبادة الأصنام، ولا مسبَّةُ المعبود، ولا شيء من أنواع الكفر، ولا السعي في الأرض بالفساد، ولا تقبيح شيءٍ من القبائح أصلاً.

وقد التزم النفاة ذلك، وقالوا: إن هذه الأشياء لم تقبح عقلاً، وإنما جهة قبحها السمع فقط، وأنه لا فرق قبل السمع بين ذكر الله والثناء عليه وحمده، وبين ضدِّ ذلك، ولا بين شكره بما يقدر عليه العبد، وبين ضدِّه، ولا بين الصدق والكذب، والعفة والفجور، والإحسان إلى العالم والإساءة إليهم بوجه ما، وإنما التفريق بالشرع بين متماثلين من كل وجه»[1].

ثالثا: ومما يستفاد من دراسة ذلك: أن المشهور من مذهب هؤلاء القوم أنهم يقولون: القبائح المخلوقة كلها محبوبة إلى الله تعالى، بناءً على أصلهم الفاسد في التسوية بين الإرادة والمشيئة، وبين المحبة والرضا، فليس عندهم قبيح في ذاته قبل ورود الشرع، وإذا وقع هذا القبيح الذي نص الشرع على قبحه صار من جملة الأمور التي أحبها الله ﷻ، ورضيها لعباده، فأين محل القبائح عندهم إذاً، فلا قبيح في ذاته عندهم قبل الشرع، ولا قبيح بعده، فأي تناقض أعظم من هذا؟!. فهذا مما يدل دلالة بيِّنة جليِّة على فساد منهج هؤلاء، وبطلان طريقتهم.

رابعا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور تناقض القوم؛ حيث أن مذهبهم المشهور أن معرفة الله ﷻ لا تنال إلا بالعقل، وهي حسنة، وذلك قبل ورود الشرع؛ لأنه لا يعرف صحة الشرع إلا بعد معرفة صدقة الرسالة، ومعرفة صدق الرسالة متوقف على معرفة الأدلة العقلية، فإذا عرف صدق الرسالة، صح بعده معرفة صحة الشرع، وهذا يناقض قولهم: إن حسن الأشياء إنما يعرف بالشرع.

يقول أبو نصر السِّجزي: «ثم زعم أن معرفة الله واجبة في العقل، قبل ورود السمع، وأن تارك النظر فيها مع التمكن منه مستحق للعقوبة، والنص إنما دل على ترك عقوبته،

---

(١) مفتاح دار السعادة(٢/٤٠٦).

لا على أنه مستحق لها. فإن قال: إن معرفة الله وجبت و لم يعلم حسنها، واستحق تارك النظر فيها اللوم كان متلاعباً، وإن قال: إنها حسنة، فقد أقر بأن العقل يقتضي معرفة الحسن والقبح))[1].

خامسا: ومما يستفاد من دراسة ذلك وهي فائدة عظيمة النفع: توسط مذهب أهل السنة والجماعة في إثباتهم للحسن والقبح العقليين؛ حيث أثبتوا ذلك في حق الخالق ﷻ، وفي حق المخلوق بمقتضى الفطرة الخلقية، وبمقتضى الأدلة الشرعية والعقلية، وقالوا:

- إن الحسن والقبح إما أن ينشأ من نفس الفعل، والأمر والنهي كاشفان فقط، وهذا قول المعتزلة، ومن وافقهم.
- وإما أن ينشأ من نفس تعلق الأمر والنهي به، وهذا قول الجهمية الجبرية، ومن وافقهم.
- وإما أن ينشأ من المجموع: الفعل، وتعلق الأمر والنهي به، وهذا القول هو القول الوسط الذي نقول به.

لكن الله ﷻ لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب، من السيئات والقبائح.

وقالوا: إن الله متصف بالحكمة المتضمنة لحسن أفعاله، وهي راجعة إلى معنى يقوم به: فيحب، ويفرح، ويضحك، وأمثال ذلك، وهذا مبني على مذهبهم في الصفات، وأنها قائمة بذات الرب تعالى.

ونزَّهوه عن القبائح والشرور والنقائص؛ كالظلم، ونحوه؛ لأنها قبائح في ذاتها، ولأن الله ﷻ لا يظلم أحدا، والشر ليس إليه؛ لأنه القدوس، السلام، السُّبوح، المستحق للتنزيه عن السوء، وهو المتكبر: وقد قيل إنه المتكبر عن السوء، أو الذي تكبر عن السيِّئات[2].

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت(ص١٣٩-١٤٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى(٨/٤٢٨)(١٦/٢٥٤)، ودرء التعارض(٨/٤٩٣)، وجامع الرسائل(٢/١٢٩).

المبحث الخامس

اختلاف الأشاعرة في مسألة تكليف ما لا يطاق، مع الرد والمناقشة، وما يستفاد من دراسة ذلك

هذه المسألة من المسائل المحدثة التي لم يتكلم فيها السلف، وإنما تكلم فيها المتأخرون، من أمثال هؤلاء الأشاعرة وغيرهم، وهي من المسائل المتفرعة على القول بالاستطاعة[1]، وبعض الأشاعرة ذكر أنها متفرعة على مسألة التحسين والتقبيح[2]، وهذه المسألة لها صور متنوعة، والصور التي اختلف فيها الأشاعرة، وهي التي تهمنا في هذا المقام ثلاثة:

- القول بتكليف ما كان ممتنعاً عادة؛ كالمشي على الوجوه، ونقط الأعمى للمصحف، وكتكليف الزمن القيام، والأخرس الكلام.
- أو كتكليف ما كان ممتنعاً لغيره، كتكليف الكافر الإيمان الذي علم الله أنه لا يؤمن.
- أو كتكليف ما كان محالاً لنفسه؛ كالجمع بين الضدين، أو كقلب الحقائق، ونحو ذلك.

ولهم في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو الذي مال إليه أبو الحسن الأشعري، وقرر في آخر كتبه «الإبانة»، ونصره الجويني، والرازي من بعده، وعليه جمهور الأشعرية؛ من جواز تكليف ما لا يطاق مطلقاً، كالممتنع عادة؛ كالمشي على الوجوه، ونحو ذلك، والممتنع لنفسه ولغيره؛ كالجمع بين الضدين، وكإيمان الكافر، ونحوه، فهذا كله عندهم جائزٌ عقلاً، لكن اختلفوا في الوقوع الشرعي:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٨/١٣٠، ٢٩٣).

(٢) انظر: شرح المقاصد(٤/٢٩٦).

- فذهب جمهورهم أن الممتنع لذاته، والممتنع لغيره مما لم يقع شرعاً، وخالف في ذلك شرذمة منهم، وعلى رأسهم الرازي ومن اتبعه، فقالوا بالوقوع الشرعي، واستدلوا بقصة أبي لهب كما سيأتي بيانه.

يقول أبو الحسن الأشعري: ((ويقال لهم: أليس قد قال الله تبارك وتعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝٢ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[1]، وأمره مع ذلك بالإيمان، فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن، وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن، وأمره مع ذلك أن يؤمن، ولا يجتمع الإيمان، والعلم بأنه لا يكون، ولا يقدر القادر على أن يؤمن، وأن يعلم أنه لا يؤمن، وإذا كان هذا هكذا، فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه؛ لأنه أمره أن يؤمن، وأنه يعلم أنه لا يؤمن))[2].

وهذه الحالة التي ذكرها الأشعري، يستدلون بها على تكليف ما لا يستطيعه الإنسان لعجزه من باب الأولى؛ إذ يعتبرونها أشد أنواع العجز؛ إذ هي تدل على جواز تكليف ما لا يقدر عليه لامتناعه في ذاته؛ كالجمع بين الضدين.

يقول ابن فورك: ((وكان يقول: إن الأمر بما لا يستطيعه المأمور على قسمين:

- تارة يكون لترك المأمور به، واشتغاله بضده، واختياره له وعليه.
- وتارة يكون لعجزه.

وأمَّا الحال التي يفقد استطاعة المأمور به للترك، فإنه لا ينكر أن يقترن بها الأمر بالمأمور، وعلى ذلك وردت الأوامر.

فأمَّا الحالة التي يفقد فيها الاستطاعة للعجز، فإن ذلك مما لم يوجد التكليف في مثلها، ولو قدر وروده، وتوهم كونه، لم يكن ذلك مستحيلاً، ولا كان في صفته سفهاً، ولا منه عبثاً.

وكان يقول: قد ورد الأمر بما هو أشد من ذلك في هذا الباب؛ وهو أنَّا وجدنا الله تعالى قد أمر أبا لهب أن يجمع بين تصديق نبيِّه ﷺ، وبين العلم بأنه لا يؤمن؛ لقوله تعالى:

---

(١) سورة المسد الآية(١-٣).

(٢) الإبانة(ص١٣٩).

﴿ سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ ﴾[1] حكماً، وجزماً، وقضاءً بتًّا بأنه من أهل النَّار، وذلك حكم على العاقبة، ويستحيل أن يجمع أبو لهب بين الإيمان بنبيه ﷺ، وبين العلم بأنه لا يؤمن، وهذا أبعد من الأمور بالمعجوز عنه))[2].

فالحالة الأولى التي ذكرها ابن فورك عن الأشعري: فهي مثل تكليف الكافر الإيمان في حال كفره، فهذه جائزة عقلا عنده، وواقعة شرعا، بل أغلب الأوامر وردت بذلك، فهذا القول وإن كان أقرب للصواب، لكن إطلاق القول بأنها تكليف ما لا يطاق غير صحيح، كما سيأتي مناقشة ذلك.

وهذه المسألة هي من المسائل التي بقيت على الأشعري، من مذهب الكلابية، كما قد نص عليها هاهنا، وهذا مما يدلنا على أن رجوعه لم يكن رجوعاً كليا مفصلا.

وأما قوله: ((فأمَّا الحالة التي يفقد فيها الاستطاعة للعجز، فإن ذلك مما لم يوجد التكليف في مثلها، ولو قدر وروده، وتوهم كونه، لم يكن ذلك مستحيلاً))؛ يعني أن تكليف ما لا يطاق للعجز عنه، مما لا يقع التكليف به في الشريعة، وإن قدر وروده في العقل، فذلك مما لا يستحيل التكليف به عقلاً.

فالقول بتكليف ما لا يطاق للعجز عنه عند الأشعري -كما ذكره ابن فورك- مما هو جائز عقلاً، غير واقع شرعاً، وإنما ذهب إلى القول بوقوع ذلك في الشريعة شرذمة منهم، كالرازي ومن اتبعه.

يقول ابن تيمية: ((وأمَّا العاجز عن الفعل؛ كالزمن العاجز عن المشي، والأعمى العاجز عن النظر، ونحو ذلك، فهؤلاء لم يكلفوا بما يعجزون عنه، ومثل هذا التكليف لم يكن واقعاً في الشريعة باتفاق طوائف المسلمين، إلاَّ شرذمة قليلة من المتأخرين ادَّعوا وقوع مثل هذا التكليف في الشريعة، ونقلوا ذلك عن الأشعري، وأكثر أصحابه، وهو خطأ عليهم.

---

(١) سورة المسد الآية(٣).

(٢) مقالات الأشعري لابن فورك(ص١١٢).

وأمَّا جواز هذا التكليف عقلاً، فأكثر الأمة نفت جوازه مطلقاً، وجوزه عقلاً طائفة من المثبتة للقدر، من أصحاب أبي الحسن الأشعري، ومن وافقهم من أصحاب مالك، والشافعي، وأحمد»[1].

ويقول الجويني أيضاَ: «فإن قيل: قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق، فأوضحوا ما ترضونه منه، وأيِّدوه بالدليل بعد تصوير المسألة. قلنا: تكليف ما لا يطاق تكثر صوره؛ فمن صوره تكليف جمع الضدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات، والصحيح عندنا: أن ذلك جائز عقلاً، غير مستحيل»[2].

ويقول أيضا مُبيِّنا أن هذا واقع شرعاً: «فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً، هل اتفق وقوعه شرعاً؟. قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعاً؛ فإن الله تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق النبي، ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به عنه أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدقه بأن لا يصدقه، وذلك جمع نقيضين. وقد نطقت آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به؛ فقال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[3]، فلو لم يكن ذلك ممكناً، لما ساغت الاستعاذة»[4].

ومما يلاحظ في كلام الجويني أنه زاد أمراً آخر على كلام شيخه، وهو أنه جوز عقلاً وقوع التكليف مما هو خارج عن مقدور العبد، كحمل الجبل مثلاً، بل جعل ذلك مما هو واقع في الشرع، ونسب ذلك إلى شيخه الأشعري.

وقال أبو حامد الغزالي: «الأصل الخامس: أنه يجوز على الله تعالى أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه، خلافاً للمعتزلة، ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه، وقد سألوا ذلك؛ فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾»[5].

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٤٧٠).

(٢) الإرشاد(ص٢٢٦).

(٣) سورة البقرة الآية(٢٨٦).

(٤) الإرشاد(ص٢٢٧).

(٥) إحياء علوم الدين -قواعد العقائد-(٢/١٩٥)، وانظر: الاقتصاد له أيضاً(ص٨١).

فهذا المذهب هو مذهب كثير من محققيهم كما ذكر ذلك التفتازاني؛ فقال: ((وفي كلام كثير من المحققين أن التكليف بالممتنع لذاته، كالجمع بين الضدين جائز، بل واقع؛ لأن مثل أبي لهب مكلف بأن يصدق في جميع ما جاء به، ومن جملته أن لا يصدقه أصلاً، فقد كلف بأن يصدقه في أنه لا يصدقه، وهو جمع للنقيضين))[1].

فهذا ملخص أقوالهم في هذه المسألة، ولهم أدلة يستدلون بها، وقد مرت في ضمن كلامهم، وسيأتي الجواب عنها إن شاء الله تعالى.

وهذه المسألة كما أشرت إليه سابقا، مبنية على القول بالاستطاعة، وأنها قبل الفعل، وأنه لا تأثير لها في المقدور، فلا يستطيع المكلف غير ما يفعله وقت حصول القدرة، ومقارنتها للمقدور، وأما قبل ذلك فهو خارج عن قدرته، فإن كُلِّف به، فهو تكليف بما لا يطاق، وذلك لازم على مذهب الأشاعرة، كما صرح بذلك الأشاعرة أنفسهم.

يقول أبو حامد الغزالي: ((ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث، ليس بشرط، بل يجوز تكليف ما لا يطاق؛ كالأمر بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإيجاد الموجود، وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله، وهو لازم على مذهبه من وجهين: أحدهما: أن القاعد عنده غير قادر على القيام إلى الصلاة؛ لأن الاستطاعة عنده مع الفعل، لا قبله، وإنما يكون مأموراً قبله.

والآخر: أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور، بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه، فكل عبد عنده مأمور بفعل الغير))[2].

ويقول الآمدي: ((والذي إليه ميله -يعني أبا الحسن الأشعري- في أكثر أقواله: الجواز، وهو لازم على مذهبه؛ ضرورة اعتقاده أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل، وأن القدرة الحادثة غير مؤثرة في إيجاد الفعل؛ فيكون العبد مكلف بفعل غيره، وإلى هذا مال أكثر أصحابه))[3].

---

(١) شرح المقاصد(٤/٢٩٧).

(٢) المستصفى(١/٢٨٨)، وانظر: المنخول له(ص٢٣).

(٣) أبكار الأفكار(٢/١٧٥).

ويقول ابن تيمية: ((فمن قال من أهل الإثبات إن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، يقول العبد لا يستطيع غير ما يفعله، وهو ما تقدم به العلم والكتاب...))[1].

ويقول أيضا: ((وعلى هذا -يعني على مسألة الاستطاعة- تتفرع مسألة تكليف ما لا يطاق؛ فإن الطاقة هي الاستطاعة؛ فالاستطاعة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي، لم يكلف الله أحداً شيئاً بدونها، فلا يكلف ما لا يطاق بهذا التفسير، وأما الطاقة التي لا تكون إلاَّ مقارنة للفعل، فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق بهذا الاعتبار، فإن هذه ليست مشروطة في شيء من الأمر والنهي باتفاق المسلمين))[2].

ومما ينبه عليه هاهنا: أن شيخ الإسلام ابن تيمية يخطأ من ينسب إلى أبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين القول بوقوع تكليف ما لا يقدر عليه شرعا، سواء أكان ممتنعا لذاته، أو ممتنعا عادة، -كما نسب ذلك الجويني للأشعري-؛ فيقول: ((وأمَّا العاجز عن الفعل؛ كالزمن العاجز عن المشي، والأعمى العاجز عن النظر، ونحو ذلك، فهؤلاء لم يكلفوا بما يعجزون عنه، ومثل هذا التكليف لم يكن واقعاً في الشريعة باتفاق طوائف المسلمين، إلاَّ شرذمة قليلة من المتأخرين ادَّعوا وقوع مثل هذا التكليف في الشريعة، ونقلوا ذلك عن الأشعري، وأكثر أصحابه، وهو خطأ عليهم))[3].

لكن بعض أئمة أصحابه يجعلون ذلك من مقتضى مذهبه في قوله بمقارنة القدرة والاستطاعة للفعل؛ حيث يقول أبو المعالي الجويني: ((فقد نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه: أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق، ثمَّ نقلوا اختلافا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك، وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل؛ فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة؛ وهذا يتقرر من وجهين:

- أحدهما: أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع...

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٢٩٠).

(٢) المصدر نفسه(٨/١٣٠).

(٣) المصدر نفسه(٨/٤٧٠).

- والثاني: أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه، ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب»[1].

وهذا هو مقتضى قولهم جميعا حقيقة؛ لأنهم متفقون على أن الاستطاعة لا تكون إلاَّ مع الفعل، وإن كانوا متناقضين في ذلك كما سبق ذكره، وقد سبق توضيح هذه المسألة في كلام ابن تيمية السابق، وفي كلامهم هم أنفسهم.

القول الثاني: وهو على خلاف المذهب الأول؛ من امتناع التكليف بما لا يطاق مطلقاً، وهو المشهور من مذهب أبي حامد الغزالي، ونقله بعضهم عن أبي إسحاق الإسفرائيني، وأبي المعالي الجويني، وغيرهم.

يقول أبو حامد الغزالي -بعدما ذكر مذهب أصحابه-: «والمختار عندنا استحالة تكليف ما لا يطاق»[2].

ويقول الزركشي: «والثاني: المنع مطلقاً، وهو المنقول عن المعتزلة. قال ابن برهان في الأوسط: وساعدهم أبو حامد الغزالي. قلت: والشيخ أبو حامد الإسفرائيني، وإمام الحرمين، وابن القشيري، ونقله في المرشد عن كثير من أئمتنا»[3].

ويقول الرازي: «يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلَّف عندنا، خلافاً للمعتزلة، والغزالي منَّا»[4].

فأبو حامد الغزالي ممن اشتهر عند الأشاعرة بمخالفتهم في هذه المسألة، ويدل على ذلك صنيعه في كتبه الأصولية؛ كما في كتابيه: «المستصفى»، و«المنخول»؛ فإنه أبطل أدلة أصحابه التي استدلوا بها على مذهبهم، مع أنه نصر قولهم المشهور كما في كتابيه «الاقتصاد»، و«قواعد العقائد»، وهما من كتبه الكلامية، وهذا من علامات الاضطراب والتناقض.

---

(١) البرهان(١/١٠٣).

(٢) المنخول(ص٢٤).

(٣) البحر المحيط(١/٣٨٨).

(٤) المحصول(٢/٢١٥).

فأبطل الدليل الشرعي الذي استدل به الأشاعرة، على وقوع التكليف بما لا يطاق في الشرع، وحكم عليه بالضعف؛ فقال: ((واستدل -يعني الأشعري- على هذا بثلاثة أشياء: أحدها: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1]؛ والمحال لا يسأل دفعه، فإنه مندفع لذاته.

وهو ضعيف؛ لأن المراد به ما يشتق ويثقل علينا؛ إذ من أتعب بالتكليف بأعمال تفضي إلى هلاكه لشدتها، كقوله سبحانه: ﴿ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم﴾[2]، فقد يقال حمل ما لا طاقة له به))[3].

وهذا الدليل الشرعي هو من عمدتهم في هذا الباب، وقد عارضهم الآمدي وهو منهم بآيات أخرى صريحة على نفي التكليف بما لا يطاق؛ فقال: ((سلمنا دلالة ما ذكرتموه، لكنه معارض بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4]، وهو صريح في الباب، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[5]، ولا حرج أشد من التكليف بما لا يطاق))[6].

وأمَّا دليلهم الثاني: وهو قصة أبي لهب، فكذلك أبطل الاستدلال بها الغزالي إمامهم المقدم؛ فقال: ((وهذا ضعيف أيضاً؛ لأن أبا جهل أمر بالإيمان بالتوحيد، والرسالة، والأدلة منصوبة، والعقل حاضر؛ إذ لم يكن هو مجنوناً، فكان الإمكان حاصلاً، لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً))[7].

---

(١) سورة البقرة الآية(٢٨٦).

(٢) سورة النساء الآية(٦٦).

(٣) المستصفى(١/٢٨٩).

(٤) سورة البقرة الآية(٢٨٦).

(٥) سورة الحج الآية(٧٨).

(٦) الإحكام(١/١٨٤).

(٧) الإحكام(١/١٨٤).

القول الثالث: وهو مذهب التفصيل الذي ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، ووافقه عليه بعض أصحابه، كأبي حامد الغزالي، والآمدي، وغيرهم، وهو أن الفعل نوعان:

- النوع الأول: وهو ما لا يقدر عليه لاستحالته في ذاته، وهو ما يسمونه بالممتنع لذاته، فهذا لا يجوز التكليف به: كالجمع بين الضدين، وجعل المحدث قديماً، والقديم محدثاً، ونحو ذلك.
- النوع الثاني: وهو ما لا يقدر عليه، لا استحالته، ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضده، فهذا يجوز التكليف به؛ وهو ما يسمونه بالممتنع لغيره؛ كالكافر يكلفه الإيمان في حال كفره؛ لأنه غير عاجز عنه، ولا مستحيل عنه، فهو كالذي لا يقدر على العلم لاشتغاله بالمعيشة.

يقول الآمدي: «نقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري -رحمه الله- في بعض الأقوال أنه قال: لا يجوز التكليف بالمحال؛ كالجمع بين الضدين، والأمر بما هو ممنوع منه؛ كأمر الزمن بالقيام، ونحوه»(1).

وهذا المذهب هو الذي اختاره الآمدي، ونقله عن أبي حامد الغزالي؛ فقال: «والمختار إنما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته؛ كالجمع بين الضدين، ونحوه، وجوازه في المستحيل باعتبار غيره، وإليه ميل الغزالي رحمه الله»(2).

ويقول ابن الباقلاني: «فإن قال قائل: أتزعمون أن الله يكلف عباده ما لا يطيقون؟ قيل له: هذا كلام على أمرين: فإن أردت بعدم الطاقة: عدم القدرة على الفعل، فذلك جائز.

وإن أردت بعدم الطاقة: وجود ضدها من العجز، فلا يجوز ذلك؛ لأن العجز يخرج عن الشيء وضده، ولا وجه لتكليف من هذا سبيله، وعدم القدرة على الشيء لا يوجب ذلك»(3).

---

(1) أبكار الأفكار(٢/١٧٥).

(2) الإحكام(١/١٨٠).

(3) تمهيد الأوائل(ص٣٣٢).

يقول الزركشي: «والثالث: التفصيل بين أن يكون ممتنعاً لذاته فلا يجوز، أو لغيره فيجوز، ونقل عن معتزلة بغداد[1]، والآمدي، ونقله عن ميل الغزالي، وقد رأيت في الإحياء له بالتصريح، وقال خلافاً للمعتزلة، وحينئذٍ فقد وجد له الأقوال الثلاثة»[2].

وكون الغزالي قد قال بتلك الأقوال الثلاثة، فلا يقال إن هذا من باب التنوع؛ لأن ذلك وإن كان موجوداً في الفروع الفقهية، إلا أن وجوده في مسائل العقيدة غير مرضي، بل هو من علامات التناقض والاضطراب، كيف وقد اختلف قوله في النفي والإثبات.

---

(١) هم من فرق المعتزلة القدرية النفاة، قابلوا معتزلة البصرة، ظهروا وانتشروا في بغداد على يد بشر بن المعتمر(ت٢١٠هـ) فهو أولهم، وهو الذي نقل مذهب المعتزلة إلى بغداد، ودعا الناس إليه، وفشا قوله وانتشر، ومن أشهر فرقها: الكعبية أتباع أبي القاسم الكعبي(٣١٩هـ)، والخياطية أتباع أبي الحسين الخياط(٢٩٠هـ)، وغيرها، وهم أشد غلوا وبدعة من معتزلة البصرة، فهم الذين عرف عنهم إنكار عذاب القبر، والميزان، والصراط، ونحوها من أمور الآخرة، وهذا بخلاف معتزلة البصرة مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري(١/٢٢٩، ٢٣٤-٢٣٥، ٢٤٣-٢٤٤)، والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي(ص٣٠)(مكتبة مدبولي،ط:١، ١٤٢٣هـ)، والفرق بين الفرق للبغدادي(ص١٦٦)، والتبصير في الدين(ص٨٤)، ودرء التعارض لابن تيمية(١/١٥٧)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية(١٣/٣٠٠).

(٢) البحر المحيط(١/٣٨٨).

الرد والمناقشة

أولاً: إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من المسائل المحدثة المبتدعة، التي لم ترد عن السلف نفيا أو إثباتاً، والواجب في هذا الباب هو إطلاق العبارات الحسنة المأثورة، التي وردت في نصوص القرآن والسنة، والتفصيل في العبارات المجملة المشتبهة، والتي تحمل حقا وباطلاً، فيقبل المعنى الحق، ويعبر عنه باللفظ الشرعي، ويرد المعنى الباطل بلفظه(١).

فتكليف ما لا يطاق: إن كان المراد به تكليف ما يعجز العبد عنه؛ كالممتنع لذاته، أو كالممتنع عادة، فهذا مما لا يجوز التكليف به، وأكثر الأمة أنه ليس واقع شرعاً، ونفوا جوازه عقلاً، وهذا بخلاف ما ذهب إليه هؤلاء القوم.

وأمَّا إن كان المراد به: تكليف ما لا يقدر عليه، لا لاستحالته، ولا للعجز عنه، لكن لتركه، والاشتغال بضده؛ مثل تكليف الكافر الإيمان في حال كفره، فهذا جائز؛ لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة، لكن إطلاق القول بأنه تكليف ما لا يطاق مما منعه جمهور أهل العلم، وهذا بخلاف هؤلاء الأشاعرة فقد أطلقوا القول بذلك، كما سبق النقل عنهم.

وهذا المذهب هو الذي كان عليه ابن الباقلاني، وأكثر أصحاب أبي الحسن الأشعري، كالآمدي، والغزالي، وغيرهما، وقد نقل ذلك عنهم ابن تيمية؛ حيث يقول: «ولهذا كان المقتصدون من هؤلاء: كالقاضي أبي بكر بن الباقلاني، وأكثر أصحاب أبي الحسن، وكالجمهور من أصحاب مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل؛ كالقاضي أبي يعلى، وأمثاله يفصلون في القول بتكليف ما لا يطاق، كما تقدم القول في تفصيل الجبر؛ فيقولون: تكليف ما لا يطاق لعجز العبد عنه لا يجوز، وأما ما يقال: إنه لا يطاق للاشتغال بضده فيجوز تكليفه؛ وهذا لأن الإنسان لا يمكنه في حال واحدة أن يكون

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى(٨/٢٩٤) بتصرف.

قائما قاعداً، ففي حال القيام لا يقدر أن يفعل معه القعود، ويجوز أن يؤمر حال القعود بالقيام، وهذا متفق على جوازه بين المسلمين))[1].

ثانيا: دعواهم أن تكليف العاجز، سواءً كان ممتنعاً لذاته، أو كان ممكنا، كالممتنع عادة واقع في الشريعة مخالف للإجماع؛ بل هو مخالف لجمهور أئمة الأشاعرة المتقدمين؛ إذ أن جمهور الأمة على أن تكليف العاجز، والممتنع لذاته، غير واقع في الشريعة، فهو ممن لم يكلف به الناس، بل وأكثر الأمة على أنه غير جائزٍ عقلاً.

يقول ابن تيمية: ((وهذا القول خلاف ما أجمع عليه أئمة الإسلام؛ كالأئمة الأربعة وغيرهم، وأئمة الحديث، والتصوف، وغيرهم، وخلاف ما أجمع عليه أئمة الكلام من أهل النفي والإثبات؛ فأما إجماع المعتزلة ونحوهم على ذلك فظاهر، وكذلك أئمة المتكلمين المثبتة؛ كأبي محمد بن كلاب، وأبي العباس القلانسي، وأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي بكر بن فورك، وأبي إسحاق الإسفرائيني، والأستاذ أبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي...وإنما نازع في ذلك بعضهم، واتبعه أبو عبد الله الرازي))[2].

وأما الأدلة التي استدلوا بها: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[3]، فقد سبق تضعيف وجه دلالتها على لسان أبي حامد الغزالي، والآمدي وهما من أئمة القوم، ففي هذا أبلغ الحجة عليهم، بل إن الغزالي كان ممن استدل بها، وهو الذي ضعفها في نفس الوقت، وهذا من أشد التناقض وأعظمه.

وأما استدلالهم بقصة أبي لهب على وقوع التكليف بالممتنع لذاته، فليس بصحيح[4]: إذ يقال لهم: إن تكليفه بالإيمان حق، وهذا مما لا ننازعه فيه، لكن هو إذا أمر أن يصدق

---

(١) مجموع الفتاوى(٨/٤٦٩).

(٢) مجموع الفتاوى(٨/٤٣٧-٤٣٨)، وانظر: المصدر نفسه(٨/٤٧٠)، ودرء التعارض(١/٦٣).

(٣) سورة البقرة الآية(٢٨٦).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى(٨/٤٧٢-٤٧٤)، وانظر: المصدر نفسه(٨/٣٠٢، ٤٣٨)، ودرء التعارض(١/٣٦).

الرسول ﷺ في كل ما يقوله، وأخبر مع ذلك أنه لا يصدقه، بل يموت كافراً، لم يكن هذا متناقضا، ولا هو مأمور أن يجمع بين النقيضين؛ فإنه مأمور بتصديق الرسول في كل ما بلغ، وهذا التصديق لا يصدر منه، فإذا قيل له: أمرناك بأمر، ونحن نعلم أنك لا تفعله، لم يكن هذا تكليفا للجمع بين النقيضين.

فأبو لهب أمر بإيمان مطلق يقدر عليه، وأخبر مع ذلك أنه لا يفعل ذلك المقدور عليه، لكن لم يقل له: صدق في هذا وهذا في حالة واحدة، لكن كان الواجب عليه التصديق المطلق، وأما التصديق بأنه لا يؤمن فهذا لم يجب عليه حينئذٍ، لو وقع منه التصديق المطلق، امتنع الخبر بأنه لا يؤمن، بل هذا الخبر إنما وقع لما علم أنه لا يقع منه التصديق المطلق.

وهذا كله لو قدر أن أبا لهب أسمع هذه الآية، وأمر بالتصديق بها، وليس الأمر كذلك، لكن لما أنزل الله قوله: ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾[1] لم يسلم لهم أن الله أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب، وأمر لهب بتصديقه، بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبي ﷺ أمر أبا لهب أن يصدق بنزول هذه السورة، فقولهم: إنه أمر أن يصدق بأنه لا يؤمن قول باطل، لم ينقله أحد من علماء المسلمين، فنقله عن النبي ﷺ قول بلا علم، بل كذب عليه، بل أبو لهب حقت عليه كلمة العذاب كما حقت على قوم نوح؛ إذ قيل له: ﴿ وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾[2]، فليس هذا خطاب تكليف لهم، بل هذا خبر عن استحقاق العذاب حتماً؛ لأن من أصر وعاند بعد مطالبته بالإيمان استحق الوعيد حتما وقطعاً، فأبو لهب لما استحق الوعيد أخبر الله بالوعيد الذي لحقه، ولم يكن حينئذٍ مأموراً أمراً يطلب منه ذلك.

فهذا تحقيق القول في الاستدلال بقصة أبي لهب، ثم إن الجويني وهو من أئمتهم قد ضعف الاستدلال بها؛ فقال: «فإن قيل: قد كلف الله تعالى أبا جهل أن يصدقه فيما يخبر به، وكان سبحانه وتعالى أخبر بأنه لا يصدقه، فكان هذا تكليفا منه أن يصدقه بأن لا

---

(١) سورة المسد الآية(٣).

(٢) سورة هود الآية(٣٦).

يصدقه، وهذا طلب جمع النقيضين. قلنا: لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه، على معنى تحقيق الطلب، ولكن كله الإيمان به، وتصديق رسله، والتزام شرائعه، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق فلا»[1].

فهذا جوابه، وإن كان فيه تقصير، لكن هو بمعنى ما ذكر مفصلا سابقا، وفيه أبلغ الحجة على القوم، المعظمين له، والمتبعين لآثارهم، وكذلك أبو حامد الغزالي سبق نقل تضعيفه لاستدلالهم بهذه القصة، وهو من أئمة القوم الكبار.

---

(١) البرهان(١/١٠٤).

ما يستفاد من دراسة ذلك

أولا: مما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور اختلاف الأشاعرة وتناقضهم في هذه المسألة، وكما سبق تقريره غير مرة أن التناقض والاختلاف من علامات البطلان والفساد، وبذلك تبطل دعواهم أنهم أهل الحق والاستقامة؛ لأن هذا ليس من سماهم، بل هذا من أخص سمات أهل الفرقة والاختلاف.

ثانيا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة ظهور شذوذ بعض أئمتهم المعتبرين في هذه المسألة، القائلين بوقوع التكليف بما لا يقدر عليه شرعا، كالتكليف بجمع النقيضين، والممتنع لذاته، ولغيره، كما ذهب إلى ذلك الرازي إمامهم الكبير، ومن وافقه، وهذا خلاف المشهور عن أبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه المتقدمين، بل هو خلاف إجماع الأمة، وهذا فيه مذمة ظاهرة لمن يعتبرونهم من الأئمة المحققين، الذين لا ينازعهم أحد.

ثالثا: ومما يستفاد من دراسة ذلك هو أنه إذا كان الأصل فاسد لزم عليه فساد ما بني عليه، فلما كان من مذهبهم أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل، فلا تكون قبله، لزمهم القول بتكليف ما لا يقدر عليه، كما لزمهم أن التارك للمأمور ليس بعاص؛ لأنه لم يكلف إلا بما كان مقارنا لفعله، وهذا كله مما يدلك على فساد طريقتهم ومنهجهم المتَّبع، فلو أنهم سلكوا طريقة القرآن والسنة، ولزموا منهج السلف لسلموا من ذلك كله.

رابعا: ومما يستفاد من دراسة ذلك هو أن الواجب في هذا الباب وغيره من أبواب الدين الالتزام بالألفاظ الشرعية الواردة في القرآن والسنة، والتي جرت على لسان أئمة السلف؛ أئمة الهدى والدين، والبعد عن الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة، لأن فيه فائدة كبيرة تظهر من وجهين:

- أحدهما: الوقوف عند ألفاظ الشرع، وهذا فيه تمام التسليم والاتباع للكتاب والسنة.
- الثاني: السلامة من البدعة والضلالة، باستعمال الألفاظ الشرعية، واجتناب الألفاظ البدعية.

خامسا: ومما يستفاد من دراسة هذه المسألة سلامة منهج أهل السنة والجماعة؛ إذ أنهم أنكروا إطلاق مثل هذه العبارات المبتدعة المجملة، في النفي والإثبات، وأوجبوا الاستفصال عن معانيها، فإن كان حقا قبل، وإن كان باطلا رد، والتزموا إطلاق العبارات الحسنة المأثورة، التي جاءت بها النصوص، وطردوا ذلك في سائر أبواب أصول الدين، فسلموا من التناقض والاضطراب، فكانوا بحق هم أهل الحق والاستقامة، ومن خالفهم كان من أهل البدعة والضلالة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

الخاتمة والتوصيات

أحمد ربي وأشكره، وأثني عليه الخير كله -فهو أهل الحمد والثناء-، على توفيقه في إتمام هذه الأطروحة العلمية، فلولاه سبحانه وتعالى ما كتبت حرفا، ولا خططت سطراً، فله الحمد أولاً وآخراً، ظاهرا وباطناً.

وبعد:

فإن أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه الرسالة هي كالآتي مجملة:

١-ظهور اختلاف الأشاعرة، وتنازعهم في أهم مسائل الدين، وهي مسائل العقيدة، كتنازعهم في التوحيد الذي هو أصل الدين والملة، وتنازعهم في مسائل الإيمان، ومسائل القدر، وهذا من أدل الأدلة على بطلان مذهبهم، وفساد منهجهم؛ إذ أن ذلك من سمات الباطل، وليس هو من سمات الحق.

وتفرع على كثرة اختلافهم في التوحيد، والإيمان، والقدر ظهور التناقض والاضطراب، والحيرة والشك في أكثر مسائلهم، فلا تكاد تجد أحدا من أئمتهم استقر على أمر، أو ثبت على قول ما.

وهذا كله نتيجة البعد عن الكتاب والسنة، وسلوك طريقة غير طريقة السلف، وتقديم عقولهم، وآرائهم الكاسدة على تلك الأصول السلفية.

وبذلك تبطل دعواهم العريضة التي ينادون بها في كل مكان وزمان أنهم أهل الحق والاستقامة، وأنهم أهل السنة والجماعة؛ إذ أن الاختلاف والتناقض من أظهر علامات الباطل، وليس هو من صفة الحق، بل إن من أظهر سمات الحق وأهله الائتلاف والتوافق.

٢-ظهور الفرق بين المتقدمين والمتأخرين منهم في كالمسائل، كبعض المسائل المتعلقة بتوحيد الإلهية، وكالمسائل المتعلقة بالصفات، كالصفات الخبرية الذاتية، ونحوها؛ إذ أن متقدميهم هم في الجملة أقرب إلى الحق من متأخريهم الذين سلكوا مسلك الجهمية المعطلة.

هذا مع أن كثيرا من المسائل التي انحرف فيها متأخرة الأشاعرة كان بسبب

الأصول التي تسلَّمها متقدموهم من الجهمية، كدليل الحدوث والأعراض، الذي هو أصل ضلالهم جميعا في الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله وقدرته، فنفوا جميع الصفات التي تتعلق بقدرته ومشيئته؛ لأنها بزعمهم تؤدي إلى القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى، فكانوا بذلك جميعا من جملة المعطلة.

٣-إن أظهر الصفات التي يدعي الأشاعرة إثباتها هي الصفات العقيلة السبعة: الإرادة، والقدرة، والعلم، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر، حتى صار لقب السبعية من أبرز ألقابهم بسبب هذه الدعوى، وقد تبين من خلال هذه الأطروحة حقيقة مذهبهم فيها؛ حيث نفوا حقيقة معانيها المتضمنة لها، وإن ادعوا إثبات لفظها، فلم يبق مع القوم دعوى أنهم من أهل الإثبات، بل هو من جملة الجهمية المعطلة.

٣- انحرف متأخرو الأشاعرة انحرافا خطيرا في باب العبادة، فسلكوا مسلك أهل الشرك والعناد، وادعوا دعاوى باطلة معلومة الفساد والبطلان بضرورة الشرع والفطرة، فادعوا التصرف للأموات، فصرفوا لهم أنواعا من العبادات، لشبه واهية، وحجج داحضة، وصنفوا في تقريريها وتأكيدها المصنفات والمؤلفات، وشنعوا على أهل التوحيد فيها، ورموهم بالقبائح والمعايب، وشنوا حربا ضروسا على أئمة التوحيد، ونفروا الناس من دعوتهم، فكانوا دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها، قذفوه فيها.

فليت الأتباع في هذا الزمان، ومن يأتي بعدهم أن يتعظ بحالهم، ويسلك مسلك الأوائل، الذين لم يعرف عنهم هذا الانحراف، فينجوا بدينهم من المهالك؛ لأن الأمر خطير جدا؛ إذ أن الشرك بالله تعالى من أعظم الكبائر، وصاحبه مخلد في نار جهنم، كما هو معلوم ومتقرر في نصوص القرآن والسنة.

٤- ظهور انحراف الأشاعرة في مسائل الإيمان والقدر، فهم جهمية جبرية، إلا ما عرف عن بعض متقدمي الكلابية الذين سلكوا مسلك السلف في باب الإيمان، وهم وإن ناقضوا المعتزلة الوعيدية القدرية، إلا أنهم وافقوا الجهمية الجبرية، فردوا بدعتهم ببدعة، وهذا المسلك من أفسد المسالك، بل إنما يرد الباطل بالحق، فهذا هو سبيل السف الصالح، ومن تبعهم من أئمة العلم والدين.

٥- سلامة منهج أهل السنة والجماعة بحق، من الاختلاف والتنازع في مسائل العقيدة، كمسائل التوحيد، والإيمان، والقدر؛ لأن الأصل الذي أسسوه في هذا الباب هو التمسك بالكتاب والسنة، ولزوم طريقة سلف الأمة، من الصحابة الكرام، والتابعين أولي العلم والعرفان، وتابعي تابعيهم بإحسان، فسلموا من الاختلاف والفرقة، فكانوا بصدق هم أهل الحق والاستقامة، ومن خالفهم كان من أهل البدعة والفرقة.

فلزم على ذلك سلوك طريقتهم، واتباع منهجهم، والابتعاد عن منهج أهل البدعة والضلالة؛ لأن في ذلك النجاة والفلاح في الدنيا والآخرة.

توصية:

أوصي بما أوصى به من قبلي الدكتور خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور بدراسة تفصيلية لمسألة النبوات عند الأشاعرة، فهم يعدونها من الأصول، وقد انحرفوا في أصولها، وما يتفرع عليها، مع وجود الاختلاف فيما بينهم في أكثر مسائلها، وظهور تناقضهم فيها واضطرابهم؛ بسبب تمسكهم ببعض الأصول الفاسدة، وقد ألفوا فيها المصنفات، وأفردوها بالتصنيف، كالبيان في النبوات لابن الباقلاني، والنبوات لفخر الدين الرازي، وغيرها، وغالب كتب الأشاعرة الكلامية ضمنت الكلام على النبوات.

فهذا تمام القول، وهو جهد العبد المقل الضعيف، والله المسؤول أن يغفر خطأي وزللي، ويتجاوز عن تقصيري وشططي، فإن كان من صواب فمن الله وحده، وإن كان من خطأ أو هفوة فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله وأتوب إليه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الفهارس الفنية

فهرس الآيات

﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾	البقرة	١٦٣	٣٠٣، ٣٠٤
﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾	البقرة	١٨٦	٣٢٨
﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾	البقرة	٢٥٥	٣٦٩
﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾	البقرة	٢٢	٣٦٩
﴿ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾	البقرة	٤	٤٦٥
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾	البقرة	٩١	٥٥٢
﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾	البقرة	٣	٦٨٢
﴿ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾	البقرة	٢١٠	٧٧٧، ٧٨٠، ٧٩٢، ٨١٧
﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾	البقرة	١١٧	٧٩٧
﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾	البقرة	١١٥	٨٥٨
﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ۖ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾	البقرة	٢٣٩	٩٠١، ٩٠٤
﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾	البقرة	١٤٣	٩٠٥، ٩٢٨، ٩٤٠
﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾	البقرة	١٤٦	٩٢٣
﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا	البقرة	١٤٤	٩٢٤

يَعْمَلُونَ ﴾			
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾	البقرة	٢٧٧	٩٢٧، ٩٣٠
﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾	البقرة	٢٨٥	٩٣١
﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ ﴾	البقرة	٩٨	٩٣٢
﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ ﴾	البقرة	٢٣٨	٩٣٢
﴿ لَهَا مَا كَسَبَتۡ ﴾	البقرة	٢٨٦	٩٧٧
﴿ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡ ﴾	البقرة	٢٨٦	٩٧٧
﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴾	البقرة	٢٠٥	٩٨٧
﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾	البقرة	٢٥٣	٩٨٨
﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾	البقرة	١٨٥	٩٨٨
﴿ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾	البقرة	٣٢	١٠٠٣
﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾	البقرة	٢٨٦	١٠٤٦، ١٠٥٠، ١٠٥٤
﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا ﴾	البقرة	٢٨٦	١٠٥٠
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾	البقرة	٢	٣
﴿ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡ ﴾	البقرة	١٩	٢١
﴿ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا	البقرة	١٩	٢٤

بَيْنَهُمْ ﴾			
﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾	آل عمران	١٠٣	٣١ ،٤
﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾	آل عمران	١٠٥	٣٢
﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾	آل عمران	٧	٤٣
﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾	آل عمران	١٩٠	١٣٨
﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾	آل عمران	٦	٢٩٦
﴿ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ رَبِّ ﴾	آل عمران	٣٨	٣٢٦
﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	آل عمران	٧	،٤٩٥ ،٥٠٩ ،٥٢١ ،٥٣٤ ٥٣٩
﴿ لَيْسُواْ سَوَآءً ﴾	آل عمران	١١٣	٥٩٢
﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾	آل عمران	٢٨	٧٨٠
﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ ﴾	آل عمران	١٧٣	٨٥٣
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ	آل	١٥٥	٨٩٧

بِبَعۡضِ مَا كَسَبُواْ ﴾	عمران		
﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ﴾	آل عمران	١٧٣	٩٠٣
﴿ قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ ﴾	آل عمران	٣١	٩٦١
﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾	آل عمران	٦	١٠٠٣
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا ﴾	آل عمران	٩٧	١٠١٧
﴿ وَلَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِۚ إِنَّهُمۡ لَن يَضُرُّواْ ٱللَّهَ شَيۡـٔٗا ﴾	آل عمران	١٧٦	١٠٣٨
﴿ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾	آل عمران	٩٧	١٠٣٨
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴾	النساء	١	٣
﴿ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾	النساء	٨٢	٤، ٢١، ٢٨، ٤٤، ٢٠٤
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا ﴾	النساء	١	٩٦
﴿ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُ ﴾	النساء	١١	٩٦
﴿ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ ﴾	النساء	١٧١	٢٩٧

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾	النساء	٤٨	٣١٣
﴿ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ ﴾	النساء	٧٨	٣٩٠
﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ ﴾	النساء	٧٩	٣٩٠
﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾	النساء	١٦٤	٦٤٤
﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾	النساء	١٦٤	٧٧٢
﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ ﴾	النساء	١٥٨	٧٧٦
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ﴾	النساء	١٣٧	٩٦٢
﴿ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ ﴾	النساء	٢٧	٩٨٨
﴿ ٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ أَوِ ٱخۡرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم ﴾	النساء	٦٦	١٠٥٠
﴿ وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾	المائدة	١٤	٢٧
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسۡبُنَا مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴾	المائدة	١٠٤	١٩٧
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ﴾	المائدة	٦٧	٥٤٨
﴿ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ ﴾	المائدة	٨٣	٥٨١
﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ ﴾	المائدة	٦٤	٥٨١
﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ ﴾	المائدة	٦٤	٨٣٢
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ ﴾	المائدة	٤١	٩٠٤
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴾	المائدة	٦	٩٣٠
﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾	المائدة	٣٢	٩٩٨
﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا	المائدة	٣٢	١٠٠٤

فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا﴾			
﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾	الأنعام	١٥٣	٣٤
﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِنۡ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمۡعَكُمۡ وَأَبۡصَٰرَكُمۡ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَأۡتِيكُم بِهِ﴾	الأنعام	٤٦	٧٨
﴿وَلَقَدۡ جِئۡتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَتَرَكۡتُم مَّا خَوَّلۡنَٰكُمۡ وَرَآءَ ظُهُورِكُمۡۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمۡ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُمۡ أَنَّهُمۡ فِيكُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْۚ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾	الأنعام	٩٤	٧٩
﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾	الأنعام	١	٢٨٨
﴿۞وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصۡنَامًا ءَالِهَةً﴾	الأنعام	٧٤	٢٩٧
﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُ﴾	الأنعام	١٠٢	٢٩٨
﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾	الأنعام	٨٣	٣٤٧
﴿وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ﴾	الأنعام	١٥٢	٧٢٥
﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾	الأنعام	١١٥	٧٤٤
﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٞ مِّن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ﴾	الأنعام	١١٤	٧٦٥
﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾	الأنعام	١	٧٩٧
﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾	الأنعام	١٠٣	٨٦٧، ٨٦٨، ٨٩٢
﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾	الأنعام	٣٩	٩٧٢
﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾	الأنعام	١	٩٧٣
﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾	الأعراف	١٧٢	٧٣

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾	الأعراف	٥٩	١٢٧
﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾	الأعراف	٦٥	١٢٨
﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾	الأعراف	٧٣	١٢٨
﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾	الأعراف	٨٥	١٢٨
﴿وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾	الأعراف	١٥٨	٢٠٤
﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾	الأعراف	١٢٧	٢٧٩
﴿قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا﴾	الأعراف	٧٠	٢٨٤
﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾	الأعراف	١٩١	٢٨٤
﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾	الأعراف	١٤٨	٢٨٦
﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾	الأعراف	٥٥	٣٢٢، ٣٢٨
﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾	الأعراف	١٣٨	٣٣٧
﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾	الأعراف	١٨٠	٣٦٩
﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾	الأعراف	١٧٦	٤٥٦
﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾	الأعراف	٥٣	٥٣٧
﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾	الأعراف	١٨٠	٦١٦، ٦٢٩، ٦٣١، ٦٤٥

﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾	الأعراف	٣٣	٦١٩
﴿ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ ۖ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ﴾	الأعراف	٧	٦٨٢
﴿ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ﴾	الأعراف	١٤٨	٧٢٥
﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾	الأعراف	١٤٣	٨٠٧
﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾	الأعراف	٥٤	٨٠٦
﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا ﴾	الأعراف	١٤٣	٨٩٣
﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾	الأعراف	٥٤	٩٧٣
﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢٨) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَـٰلَةُ ۗ إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ (٣٠) ۞ يَـٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٣٢) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَـٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾	الأعراف	٢٨- ٣٣	١٠٣٢
﴿ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ ﴾	الأعراف	١٥٧	١٠٣٣
﴿ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَىٰكُمْ ﴾	الأنفال	٤٠	١٦٤
﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾	الأنفال	٢	٩٠٤، ٩٠٦، ٩٣٢

﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾	الأنفال	٢ – ٤	٩٠٥
﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ﴾	التوبة	٣١	٢٨٢
﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾	التوبة	١٢٢	٤٥٦
﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾	التوبة	٦	٧٥٦، ٧٧٠، ٧٧٢، ٧٢٣،
﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾	التوبة	١٢٤	٩٠٧
﴿ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾	التوبة	٦١	٩٣٦
﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ ﴾	التوبة	٩٤	٩٣٦
﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ ﴾	التوبة	٧٢	٩٥٦
﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾	التوبة	١٠٣	١٠٠٤
﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾	يونس	١٨	٧٩، ٣٥٣، ٣٥٥
﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾	يونس	١٠١	١٣٨، ١٤٩
﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ	يونس	٣١	٢٨٥

ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾			
﴿ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾	يونس	٢٢	٣٣٢
﴿ ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴾	يونس	٤٦	٧٧٨
﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾	يونس	٩٩	٩٧٢
﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾	هود	١١٨- ١١٩	٢٦، ٣٠
﴿ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾	هود	١٤	١٦٤
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾	هود	٧	٢٨٠
﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾	هود	٣٧	٥٨١
﴿ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ ﴾	هود	٢٠	١٠١٨
﴿ وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾	هود	٣٦	١٠٥٥
﴿ ٱذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ ﴾	يوسف	٤٢	٧٠
﴿ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾	يوسف	٢٨	٢٤٢
﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾	يوسف	١٨	٢٤٢
﴿ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴾	يوسف	٣٩	٢٩٩
﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ ﴾	يوسف	٤٠	٢٩٩
﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾	يوسف	١٠٦	٣٠٦
﴿ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾	يوسف	٤٦	٤٥٧
﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ﴾	يوسف	٤٠	٦٢٣
﴿ قَالُواْ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴾	يوسف	٩٥	٦٦٧

﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا ﴾	يوسف	١٧	٩٣٠، ٩٣١
﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾	يوسف	١٧	٩٣٦
﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾	الرعد	١٦	٢٩٩
﴿ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴾	الرعد	١١	٩٨٨
﴿ قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾	إبراهيم	١٠	٧٢، ٧٣، ١٤١، ١٤٣، ٣٣٢
﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴾	الحجر	٣٦	٩٤٠
﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي ﴾	الحجر	٣٩	٩٤٠
﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾	النحل	٥١	٦٧
﴿ وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾	النحل	٣٦	٦٧
﴿ وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾	النحل	٣٦	١٢٧
﴿ وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴾	النحل	٦٠	٣٦٩
﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ﴾	النحل	٥٠	٣٨٩
﴿ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾	النحل	٤٣	٤٥٧
﴿ فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴾	النحل	٩٨	٧٥٥
﴿ قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ ﴾	النحل	١٠٢	٧٦٥
﴿ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْ ﴾	النحل	٢٦	٧٩١

﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾	النحل	٢	٨١٨
﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا ﴾	النحل	١٠٦	٩٠٤
﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾	الإسراء	١٠٢	٧٧، ٣٠٦، ٩٢٤، ٩٤٠
﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾	الإسراء	٦٧	٣٣٣
﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾	الإسراء	٣٦	٦١٩
﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾	الإسراء	١١٠	٦٣١، ٦٤٥
﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾	الإسراء	٣١	٩٨٧
﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴾	الإسراء	٤٨	١٠١٨
﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾	الإسراء	١٥	١٠٢٩
﴿ ۞ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَٰبٍ وَحَفَفْنَٰهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴾	الكهف	٣٢	٩٧
﴿ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ﴾	الكهف	٩٣	١٨٩
﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾	الكهف	٧	٢٨٣
﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾	الكهف	٢٩	٥٤٥
﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴾	الكهف	١٠٩	٧٤٤
﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾	الكهف	٥١	٧٩٨
﴿ ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾	الكهف	١٠١	١٠١٨

﴿ وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لِّيَكُونُواْ لَهُمۡ عِزًّا ﴿٨١﴾ كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا ﴾	مريم	٨١	٢٨٠
﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـًٔا ﴾	مريم	٤١– ٤٢	٢٨٦
﴿ رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦ ﴾	مريم	٦٥	٣٠٠
﴿ كٓهيعٓصٓ ﴿١﴾ ذِكۡرُ رَحۡمَتِ رَبِّكَ عَبۡدَهُۥ زَكَرِيَّآ ﴿٢﴾ إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا ﴾	مريم	١–٣	٣٢٥
﴿ هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾	مريم	٦٥	٣٦٩
﴿ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾	مريم	٩٢	٣٧٠
﴿ يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسۡمُهُۥ يَحۡيَىٰ ﴾	مريم	٧	٦٢٣
﴿ يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖ ﴾	مريم	١٢	٦٢٣
﴿ أَفَلَا يَرَوۡنَ أَلَّا يَرۡجِعُ إِلَيۡهِمۡ قَوۡلٗا وَلَا يَمۡلِكُ لَهُمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗا ﴾	طه	٨٩	٢٨٦
﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾	طه	٥	٣٨٩، ٤٨١، ٤٩٥، ٥٠٠، ٥١٨، ٥٣٥، ٥٨١
﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾	طه	٣٩	٤٧٩
﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾	طه	٤٦	٥٨١
﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾	طه	٤٦	٧٠٩
﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ ﴾	طه	١٤	٧٧٢
﴿ وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴾	طه	١٣	٧٧٢

﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾	طه	٣٩	٨٣٤
﴿ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلۡقُرُونِ ٱلۡأُولَىٰ (٥١) قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٖۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾	طه	٥١-٥٢	٩٧١
﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴾	الأنبياء	٢٥	٦٧
﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾	الأنبياء	٢٢	١١٢، ١١٥، ١٢٠، ١٢٢
﴿ وَزَكَرِيَّآ إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرۡنِي فَرۡدٗا ﴾	الأنبياء	٨٩	٣٢٩
﴿ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ ﴾	الأنبياء	٢٧	٣٦٦، ٤٧٢
﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾	الأنبياء	١٦	١٠٠١، ١٠١٠
﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلۡمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾	الحج	١٧	٢٣
﴿ هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمۡ ﴾	الحج	١٩	٢٣
﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ ﴾	الحج	١٠	٥٨١
﴿ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ ﴾	الحج	٦١	٧٠٨
﴿ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ ﴾	الحج	٧٠	٩٧١
﴿ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ (٢٧) لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ	الحج	٢٧-٢٨	١٠٠٤

﴿ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾			
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾	الحج	٨٧	١٠٥٠
﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾	المؤمنون	٩١	١٠٨
﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ ﴾	المؤمنون	٩١	١٠٨، ٣١٢
﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾	المؤمنون	٩١	١١٣
﴿ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴾	المؤمنون	٨٤-٨٩	٢٨٥
﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴾	المؤمنون	١١٥	١٠٠١، ١٠١٠
﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ ﴾	النور	٣٩	٦١٧
﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾	النور	٥٤	٧٦٧
﴿ قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ﴾	الفرقان	٧٧	٣٢٤
﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا ﴿٢٥﴾ ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَٰنِ ۚ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ عَسِيرًا ﴾	الفرقان	٢٥-٢٦	٨١٧
﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾	الشعراء	٢٣	٧٧، ٢٩٥، ٩٤٠، ٩٦٣
﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ	الشعراء	٢٤-	٧٧،

حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾		٢٨	٢٩٥
﴿ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾	الشعراء	٩٧- ٩٨	٢٨٨
﴿ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴾	الشعراء	٧٦	٦٦٧
﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾	الشعراء	١٩٥	٧٦١
﴿ وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ ﴾	الشعراء	١٠	٧٧٢
﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾	النمل	١٤	٣٠٦، ٩٢٤، ٩٤٠
﴿ وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ ﴾	النمل	٩٢	٧٥٥
﴿ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴾	النمل	٤٠	١٠٣٨
﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى ﴾	القصص	٣٨	٣٠٣
﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى ﴾	القصص	٣٨	٣٠٣
﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾	القصص	٣٠	٧٧٢
﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾	القصص	٨٨	٨٣٠، ٨٣١
﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ﴾	القصص	٦٨	٩٧٢
﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا ﴾	القصص	٥٩	١٠٣٥
﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾	العنكبوت	٦١	٣٠٦
﴿ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ ﴾	العنكبوت	٢٦	٩٣١

﴿ ٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ ﴾	العنكبوت	٤٥	١٠٠٤
﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾	الروم	٣٠	٧٣، ١٤١
﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآ ﴾	الروم	٥٠	١٣٨
﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَا ﴾	الروم	٣٠	١٦٨
﴿ مُنِيبِينَ ﴾	الروم	٣١	٣١٣
﴿ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾	الروم	٣١	٣٠٩
﴿ وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾	الروم	٢٧	٣٦٩
﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾	لقمان	٢٥	١٤١
﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَدۡعُوهُمۡ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾	لقمان	٢١	١٩٧
﴿ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾	لقمان	١٣	٣٤٦
﴿ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾	لقمان	١٣	٣٤٧
﴿ وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ﴾	لقمان	٢٧	٧٤٥
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ ﴾	لقمان	٣٤	٩٧٠
﴿ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ ﴾	السجدة	٥	٧٧٦

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴾	الأحزاب	٧٠-٧١	٣
﴿ يَوۡمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمۡ فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيۡتَنَآ أَطَعۡنَا ٱللَّهَ وَأَطَعۡنَا ٱلرَّسُولَا۠ ٦٦ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴾	الأحزاب	٦٦-٦٧	١٩٨
﴿ يَسۡـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ ٱللَّهِۚ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴾	الأحزاب	٥٣	٥٤٠
﴿ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾	الأحزاب	٤٠	٦٤٤
﴿ إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ﴾	الأحزاب	٣٥	٩١٤
﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ ﴾	الأحزاب	٣٧	٩٩٨
﴿ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ ﴾	سبأ	٢٣	٣٥٤
﴿ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴾	سبأ	٣	٩٧١
﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ ﴾	فاطر	١٠	٣٨٩
﴿ وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ ١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ٢٠ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلۡحَرُورُ ٢١ وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَحۡيَآءُ وَلَا ٱلۡأَمۡوَٰتُ ﴾	فاطر	١٩-٢٢	٥٩٢
﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ ﴾	فاطر	١٠	٧٢٥، ٧٧٦
﴿ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ ﴾	فاطر	٣	٩٧٣
﴿ مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا ﴾	يس	٧١	٥٨١
﴿ وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ﴾	يس	٣٩	٦٦٧

﴿وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ﴾	يس	١٢	٩٧٢
﴿وَجَعَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلۡبَاقِينَ﴾	الصافات	٧٧	٦٦٧
﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾	الصافات	٩٦	٩٧٣
﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًا﴾	ص	٥	٣٣٣
﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾	ص	٧٥	٤٧٩، ٤٩٥، ٥١٨، ٨١٢، ٨٣٠، ٨٣٠، ٨٤٢، ٨٥٢
﴿وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُ ٱشۡمَأَزَّتۡ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِۖ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾	الزمر	٤٥	٣٣٣
﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾	الزمر	٣	٣٣٣، ٣٥٣
﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾	الزمر	٣٨	٣٣٤
﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلۡ أَوَلَوۡ كَانُواْ لَا يَمۡلِكُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَعۡقِلُونَ﴾	الزمر	٤٣	٣٥٤
﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعٗا﴾	الزمر	٤٤	٣٥٤
﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾	الزمر	٦٧	٤٩٢
﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَكِيمِ﴾	الزمر	١	٧٦٥
﴿وَإِن تَشۡكُرُواْ يَرۡضَهُ لَكُمۡ﴾	الزمر	٧	٩٦١

﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾	الزمر	٦٢	٩٧٣
﴿ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ ﴾	الزمر	٧	٩٨٧
﴿ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ ﴾	غافر	٦٠	٣٢٢
﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾	غافر	٦٠	٣٢٥
﴿ ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِيَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُۥ كَفَرۡتُمۡۖ وَإِن يُشۡرَكۡ بِهِۦ تُؤۡمِنُواْ ﴾	غافر	١٢	٣٣٣
﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ﴾	غافر	١٨	٣٤٦
﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ ﴾	غافر	٣١	٩٨٧
﴿ وَمَا تَفَرَّقُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا ﴾	الشورى	١٤	٢٤
﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾	الشورى	١٣	٣٢
﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾	الشورى	١١	٢٩٠، ٣٦٥، ٣٦٨، ٣٨٩، ٤٩٣، ٥٦٤
﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾	الشورى	٥١	٨٩٣
﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَهُمۡ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴾	الزخرف	٨٧	١٤٣، ٣٣٢
﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾	الزخرف	٩	١٤٣، ٣٣٢
﴿ وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلۡنَا مِن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ءَالِهَةٗ	الزخرف	٤٥	٢٨٠

يَعۡبُدُونَ ﴾			
﴿ لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ﴾	الزخرف	١٣	٥٧٨
﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ ﴾	الزخرف	٥٥	٩٦٢
﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾ وَءَاتَيۡنَٰهُم بَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِۖ فَمَا ٱخۡتَلَفُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقۡضِي بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ﴿١٧﴾ ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾	الجاثية	١٦-١٨	٢٨
﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنّٗا وَمَا نَحۡنُ بِمُسۡتَيۡقِنِينَ ﴾	الجاثية	٣٢	٤٦٤
﴿ حِكۡمَةُۢ بَٰلِغَةٞۖ فَمَا تُغۡنِ ٱلنُّذُرُ ﴾	الجاثية	٥	١٠٠٣
﴿ وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ ﴾	الأحقاف	٢٩	٧٥٧
﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	محمد	١٩	١٤٤، ١٦٢، ٣٣٣
﴿ وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ ﴾	محمد	٣٨	٣٨٩
﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴾	محمد	٢٤	٥٣٧
﴿ وَإِن تَتَوَلَّوۡاْ يَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمۡثَٰلَكُم ﴾	محمد	٣٨	٥٩٢
﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى وَءَاتَىٰهُمۡ تَقۡوَىٰهُمۡ ﴾	محمد	١٧	٩٠٧
﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضۡوَٰنَهُۥ فَأَحۡبَطَ أَعۡمَٰلَهُمۡ ﴾	محمد	٢٨	٩٦٢
﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾	الفتح	١٠	٥٨١، ٨٣٢
﴿ مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾	الفتح	٢٩	٦٤٥

﴿ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾	الفتح	٢٧	٩١٠، ٩١١
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾	الحجرات	١	٤٧٢
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾	الحجرات	١	٣٦٦، ٤٧٢
﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾	الحجرات	١٤	٩١٤
﴿ إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴾	الذاريات	٨	١٧
﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾	الذاريات	٢١	٧٥
﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾	الذاريات	٥٦	٢٨٢، ٩٩٨، ١٠٠٤
﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾	الذاريات	٣٥-٣٦	٩١٤
﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾	الطور	٤٨	٨٤٢
﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾	النجم	٢٨	٤٦٤
﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴾	النجم	٢٣	٤٦٤
﴿ فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾	النجم	٣٢	٩١١
﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾	القمر	١٤	٤٧٩، ٤٩٥، ٨١٢، ٨٣٠، ٨٣٤،

			٨٤٢
﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾	الرحمن	٢٧	٤٧٩، ٤٩٥، ٨١٢، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٥٤
﴿ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾	الرحمن	٧٨	٦٢٣، ٨٥٦
﴿ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾	الرحمن	٧٨	٨٥٤
﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾	الواقعة	٥٨- ٦١	٥٩٢
﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾	الحديد	٤	٥٠٠
﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ ﴾	الحديد	٣	٦٦٧
﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾	الحديد	٢٢- ٢٣	١٠٠٤
﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾	المجادلة	١	٧٠٩
﴿ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾	المجادلة	٨	٧٢١، ٧٣٠
﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾	المجادلة	٤	١٠١٧
﴿ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾	الحشر	١٤	٤٥

﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾	الحشر	٢٢- ٢٤	٣٦٩
﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾	الحشر	٢٠	٥٩٢
﴿ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ﴾	الحشر	٢	٧٩١
﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾	الحشر	٢٢	٩٦٠
﴿ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً ﴾	الممتحنة	٧	٩٦٠
﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾	المنافقون	١	٧٢٠، ٧٣٠
﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾	التغابن	١٦	١٠١٨
﴿ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾	التحريم	٤	٨٥٣
﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴾	الملك	٢	٢٨٣
﴿ أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ ﴾	الملك	١٦	٥١٨
﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾	الملك	١٣	٧٢١، ٧٣٠
﴿ أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ ﴾	الملك	١٦	٧٧٧، ٧٧٨
﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٣) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾	الملك	١٣- ١٤	٧٩٨
﴿ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴾	الملك	٨-٩	١٠٣٥
﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (٣٨) وَمَا لَا تُبْصِرُونَ (٣٩) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (٤٠) وَمَا هُوَ	الحاقة	٣٨-	٧٦١،

﴿بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾		٤٣	٧٩٢
﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾	الحاقة	٤٠	٧٦٢، ٧٦٦
﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾	نوح	٢٣	٣٣٤
﴿وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾	الجن	٣	٣٧٠
﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾	الجن	١-٢	٧٥٧
﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾	المزمل	٢٠	٧٥٥
﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾	المدثر	١١	٩٧
﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ﴾	المدثر	٢٤-٢٧	٧٦٥
﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	القيامة	٢٢-٢٣	٨٦٤، ٨٩٨
﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾	الإنسان	٣٠	٥٤٥
﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾	الإنسان	٢	٥٨١
﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾	النازعات	١٤	٣٠٦
﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾	النازعات	٥	٣٥٨
﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾	النازعات	١٥-١٦	٧٧٢
﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾	النازعات	٢٢	٧٧٨، ٧٨١، ٧٩٣، ٨١٨
﴿الْجَوَارِ الْكُنَّسِ ﴿١٦﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴿١٧﴾ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾ إِنَّهُ لَقَوْلُ	التكوير	١٦-	٧٦١،

رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴿٢٥﴾ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾		٢٩	٧٦٦
﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾	المطففين	١٥	٨٦٤
﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾	الأعلى	١	٦٢٣
﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴾	الفجر	٦-٨	٥٩٢
﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾	العلق	١	١٢٨
﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ ﴾	البينة	٥	٢٨٠
﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾	البينة	٥	٩٠٥
﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾	العصر	٢	٨٥٣
﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾	المسد	١	٧٣٢
﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾	المسد	١-٣	١٠٤٤
﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴾	المسد	٣	١٠٤٥
﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾	الإخلاص	٣-٤	٣٦٩، ٥٦٥
﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾	الإخلاص	١	٣٨٩، ٧٤٥

فهرس الأحاديث

فهرس الآثار

فهرس الألفاظ الغريبة
والمصطلحات العلمية
والكلامية، والفلسفية

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والطوائف

فهرس المصادر والمراجع

١- **الأصنام** لأبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي(ت٢٠٤هـ) تحقيق أحمد زكي باشا (دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط:٣، ١٩٩٥مـــ).

٢- **أصول السنة** للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني(٢٤١هـ) ضمن عقائد أئمة السلف، اعتنى بها فواز أحمد زمرلي (دار الكتاب العربي، ط:١، ١٤١٥هـ).

٣- **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار** لأبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي(ت٢٥٠هـ) دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش (مكتبة الأسدي، ط:١، ١٤٢٤هـ).

٤- **الإجماع** لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري(ت٣١٨هـ) حققه وقدم له وخرج أحاديثه صغير أحمد حنيف (مكتبة الفرقان، ط:٢، ١٤٢٠هـ).

٥- **الإبانة عن أصول الديانة** لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(ت٣٢٤هـ) حققه وخرج أحاديثه بشير عيون(مكتبة دار البيان، ط:٢، ١٤١١هـ).

٦- **استحسان الخوض في علم الكلام** لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(ت٣٢٤هـ) راجعه محمد الأشعري القادري الرفاعي(دار المشاريع، ط:١، ١٤١٥هـ).

٧- **اشتقاق أسماء الله الحسنى** لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزَّجاج(ت٣٤٠هـ) تحقيق المبارك (مؤسسة الرسالة، ط:٢، ١٤٠٦هـ).

٨- **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة** لأبي عبد الله عبد الله بن بطة العكبري(ت٣٨٧هـ) تحقيق مجموعة من الأساتذة (دار الراية، ط:٢، ١٤١٥هـ).

٩- **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري** لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي(ت٣٨٨هـ) تحقيق الدكتور محمد بن سعيد بن عبد الرحمن آل سعود(مطبعة جامعة القرى، ط:١، ١٤٠٩هـ).

١٠- **الإيمان** للحافظ محمد بن إسحاق بن يحي بن منده(ت٣٩٥هـ) حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه علي بن محمد بن ناصر الفقيهي (مطبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، ط:١، ١٤٠١هـ).

١١- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** لأبي بكر محمد ربن الطيب الباقلاني(ت٤٠٣هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري(المكتبة الأزهرية للتراث، ط:٢، ١٤٢١هـ).

١٢- **الإشارات والتنبيهات** لأبي علي الحسين بن عبد الله المعروف بابن سينا(ت٤٢٧هـ) تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف بمصر).

١٣- **أصول الدين** لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي(ت٤٢٨هـ) حققه أحمد شمس الدين(دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٢٣هـ).

١٤- **أحاديث في ذم الكلام وأهله** لأبي الفضل عبد الرحمن بن أحمد المقرئ(ت٤٥٤هـ) دراسة وتحقيق ناصر بن عبد الرحمن الجديع (دار أطلس، ط:١، ١٤١٧هـ).

١٥- **الأسماء والصفات** لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي(ت٤٥٨هـ) حققه وخرج أحاديثه عبد الله بن محمد الحاشدي(مكتبة السَّوادي للتوزيع، ط:١، ١٤١٢هـ).

١٦- **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد** لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي(ت٤٥٨هـ) حققه وعلق عليه أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم أبو العينين(دار الفضيلة، ط:١، ١٤٢٠هـ).

١٧- **إبطال التأويلات لأخبار الصفات** لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء(ت٤٥٨هـ) تحقيق محمد بن حمد الحمود (طبعة دار إيلاف الكويت).

١٨- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني(ت٤٧٨هـ) حققه وعلق عليه محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد(مكتبة الخانجي، ط: ١٣٦٩هـ).

١٩- **الإشارة إلى مذهب أهل الحق** لأبي إسحاق الشيرازي(ت٤٧٦هـ) تحقيق محمد السيد الجليند(مطبعة وزارة الأوقاف بمصر، ط: ١٤٢٠هـ).

٢٠- **الأربعين في أصول الدين** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ) عني به صححه عبد الله عبد الحميد عرواني(طبعة دار القلم، ط:١، ١٤٢٤هـ).

٢١- **الاقتصاد في الاعتقاد** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ) شرح وتحقيق وتعليق الدكتورة إنصاف رمضان(دار ابن قتيبة، ط:١، ١٤٢٣هـ).

٢٢- **الاقتصاد في الاعتقاد** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ) -الطبعة القديمة- اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني(المطبعة الأدبية بمصر).

٢٣- **إلجام العوام عن علم الكلام** لأبي حامد محمد بن محمد أحمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ).

٢٤- **الأنساب** لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني(ت٥٦٢هـ) تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي (دار الجنان، ط:١، ١٤٠٨هـ).

٢٥- **الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار** للشيخ يحي بن أبي الخير العمراني(ت٥٥٨هـ) دراسة وتحقيق سعود بن عبد العزيز الخلف (عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط:٣، ١٤٢٩هـ).

٢٦- **إحياء علوم الدين** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ)(دار الشعب).

٢٧- **أساس التقديس** لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) تحقيق أحمد حجازي السقا(مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ط:٦، ١٤٠٦هـ).

٢٨- **الأربعين في أصول الدين** لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ)

تحقيق أحمد حجازي السقا(مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ط:١، ١٤٠٦هـ).

٢٩- **أقسام اللذات** لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) تحقيق أيمن(بوستن، ط: ٢٠٠٦مـــ) -أصل الكتاب باللغة الإنجليزية، ثم في آخره ترجم للغة العربية-.

٣٠- **أبكار الأفكار في أصول الدين** لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي(ت٦٣١هـ) تحقيق أحمد محمد العهدي(مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، ط:٢، ١٤٢٤هـ).

٣١- **الإحكام في أصول الأحكام** لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي(ت٦٣١هـ) علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي(دار الصميعي، ط:١، ١٤٢٤هـ).

٣٢- **الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن فرج الأنصار القرطبي(ت٦٧١هـ) ضبط النص وشرح مادته اللغوية محمد حسن جبل، وخرج أحاديثه طارق أحمد محمد(دار الصحابة للتراث بطنطا، ط:١، ١٤١٦هـ).

٣٣- **الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن فرج الأنصار القرطبي(ت٦٧١هـ) حققه وخرج حديه وعلق عليه عرفان بن سليم العشا(المكتبة العصرية، ط:١، ١٤٢٦هـ).

٣٤- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** لناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر البيضاوي(ت٦٨٥هـ) إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي (دار إحياء التراث العربي، ط:١).

٣٥- **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ) تحقيق وتعليق ناصر بن عبد الكريم العقل (مكتبة الرشد).

٣٦- **الاستقامة** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (أشرف على طباعته ونشره

دار الثقافة والنشر بجماعة الإمام محمد بن سعود، ط:١٤١١هـ).
٣٧- **الإيمان الأوسط** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ) دراسة وتحقيق علي بن بخيت الزهراني (دار ابن الجوزي، ط:١، ١٤٢٣هـ).
٣٨- **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل** لمحمد بن إبراهيم المشهور ببدر الدين ابن جماعة(ت٧٢٨هـ) حققه وعلق عليه وهبي سليمان غاوجي الألباني(دار اقرأ، ط:١، ١٤٢٥هـ).
٣٩- **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) تخريج محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ) تحقيق علي حسن الحلبي (دار ابن الجوزي).
٤٠- **أحكام أهل الذمة** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) حققه وعلق عليه يوسف بن أحمد البكري، وشاكر بن توفيق العاروري (رمادي للنشر، ط:١، ١٤١٨هـ).
٤١- **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة** والجهمية للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) تحقيق زائد بن أحمد النشيري، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (دار عالم الفوائد، ط:١، ١٤٣١هـ).
٤٢- **الإصابة في تمييز الصحابة** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ) تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي(دار هجر، ط:١، ١٤٢٩هـ).
٤٣- **الإتقان في علوم القرآن** لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي السيوطي(٩١١هـ) تحقيق مركز الدراسات القرآنية (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط: ١٤٢٦هـ).
٤٤- **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** لأحمد بن أبي الضياف تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية(الدر العربية للكتاب، ط:

١٩٩٩مـــ).

٤٥- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني(ت١٢٥١هـ) تحقيق وتعليق أبي حفص سامي بن العربي (دار الفضيلة، ط:١، ١٤٢١هـ).

٤٦- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن** للعلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي(ت١٣٩٣هـ) إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (دار عالم الفوائد، ط:١، ١٤٢٦هـ).

٤٧- **الأعلام** لخير الدين الزركلي(ت١٣٩٦هـ) (دار العلم للملايين، ط:١٥، ٢٠٠٢مـــ).

٤٨- **الآمدي وآراؤه الكلامية** للدكتور حسن الشافعي(دار السلام بالقاهرة، ط:١، ١٤١٨هـ).

٤٩- **الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في نفي الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية** للدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي(أضواء السلف، ط:٢، ١٤٢٦هـ).

٥٠- **الإنصاف فيما أثير حوله الخلاف** لعمر عبد الله كامل(الوابل الصيب للإنتاج والتوزيع والنشر بالقاهرة، ط:١، ٢٠١٠مـــ).

٥١- **الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة** بقلم أبي عبد الرحمن الحسن بن عبد الرحمن العلوي (دار الوطن، ط:١، ١٤١٧هـ).

٥٢- **البرهان في أصول الفقه** لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني(ت٤٧٨هـ) حققه عبد العظيم الديب (دار الأنصار بالقاهرة).

٥٣- **الباعث على إنكار البدع والحوادث** لعبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة الشافعي(ت٦٦٥هـ) (مطبعة النهضة الحديثة، ط:٢، ١٤٠١هـ).

٥٤- **بيان تلبيس الجهمية** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن

تيمية(ت٧٢٨هـ) حققه مجموعة من الدكاترة(مجمع الملك الفهد لطباعة المصحف الشريف، ط: ١٤٢٦هـ).

٥٥- **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة الباطنية أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ) تحقيق ودراسة موسى بن سليمان الدويش (مكتبة العلوم والحكم، ط:٣، ١٤٢٣هـ).

٥٦- **بدائع الفوائد** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) تحقيق علي بن محمد العمران إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (دار عالم الفوائد).

٥٧- **البداية والنهاية** للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير(٧٧٤هـ) تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (هجر للطباعة والنشر، ط:١، ١٤١٧هـ).

٥٨- **البحر المحيط في أصول الفقه** لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي(ت٧٩٤هـ) قام بتحرير عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه عمر سليمان الأشقر (دار الصفوة للطباعة، ط:٢، ١٤١٣هـ).

٥٩- **البرهان في علوم القرآن** لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي(ت٧٩٤هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار التراث).

٦٠- **بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي(ت٨٠٧هـ) تحقيق عبد الله محمد الدرويش (دار الفكر، ط: ١٤١٤هـ).

٦١- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي(ت٩١١هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار الفكر، ط:٢، ١٣٩٩هـ).

٦٢- **البيان والإشهار لكشف زيغ الملحد الحاج مختار** للشيخ فوزان بن سابق

الفوزان(ت١٣٧٣هـ) (فهرست مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، ط:٣، ١٤٢٢هـ).

٦٣- **البراهين الساطعة في رد بعض البدعة الشائعة** لسلامة القضاعي العزامي الشافعي(ت١٣٧٦هـ)(مطبعة السعادة بمصر).

٦٤- **براءة الأشعريين من عقائد المخالفين** لأبي حامد بن مرزوق(مطبعة العلم دمشق، ط: ١٣٨٨هـ).

٦٥- **بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة** لأبي بكر خليل إبراهيم أحمد الموصلي(دار الكتاب العربي، ط:١، ١٤١٠هـ).

٦٦- **البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها** عبد الرحمن حسن حبنّكه الميداني (دار القلم، ط:١، ١٤١٦هـ).

٦٧- **التاريخ الكبير** للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت٢٥٦هـ) (دار الكتب العلمية).

٦٨- **تأويل مختلف الحديث** لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة(ت٢٧٦هـ) تحقيق محمد محي الدين الأصفر (المكتب الإسلامي، ط:٢، ١٤١٩هـ).

٦٩- **تفسير غريب القرآن** لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة(ت٢٧٦هـ) تحقيق السيد أحمد الصقر (دار الكتب العلمية، ط: ١٣٩٨هـ).

٧٠- **تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري(ت٣١٠هـ) قرأه وخرج أحاديثه محمود محمد شاكر(مطبعة المدني، القاهرة).

٧١- **التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ** لإمام الأئمة أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة(ت٣١١هـ) دراسة وتحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان (دار الرشد، ط:١، ١٤٠٨هـ).

٧٢- **تفسير أسماء الله الحسنى** إملاء أبي إسحاق إبراهيم بن السَّري(ت٣١١هـ) تحقيق أحمد يوسف الدقاق (دار المأمون للتراث، ط:٥، ١٤٠٦هـ).

٧٣- **تهذيب اللغة** لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري(ت٣٧٠هـ)(الدار المصرية للتأليف والترجمة).

٧٤- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل** لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني(ت٤٠٣هـ) تحقيق عماد الدين أحمد حيدر(مؤسسة الكتب الثقافية، ط:١، ١٤٠٧هـ).

٧٥- **التقريب والإرشاد** لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني(ت٤٠٣هـ) قدم له وحققه عبد الحميد بن علي أبو زنيد(مؤسسة الرسالة، ط:٢، ١٤١٨هـ).

٧٦- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد** للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر(٤٦٣هـ) تحقيق مجموعة من المحققين.

٧٧- **تاريخ مدينة السلام المشهور بتاريخ بغداد** للحافظ أبي بكر أحمد بن علي ثابت الخطيب البغدادي(ت٤٦٣هـ) حققه وضبط نصه بشار عواد معروف (دار الغرب الإسلامي، ط:١، ١٤٢٢هـ).

٧٨- **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين** لأبي المظفر طاهر بن محمد الإسفرائيني(ت٤٧١هـ) تحقيق كمال يوسف الحوت(عالم الكتب، ط:١، ١٤٠٣هـ).

٧٩- **التلخيص في أصول الفقه** لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني(ت٤٧٨هـ) تحقيق عبد الله جولم، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، ط: ١٤١٧هـ).

٨٠- **تهافت الفلاسفة** لأبي حامد محمد بن محمد أحمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ) تحقيق سليمان دنيا (دار المعارف، ط:٦، ١٣٩٢هـ).

٨١- **تبصرة الأدلة في أصول الدين** لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي(ت٥٠٨هـ) تحقيق وتعليق حسين آتاي(نشريات رئاسة الشؤون الدينية بتركيا، ط: ١٩٩٣مـ).

٨٢- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** للقاضي

عياض بن موسى بن عياض السبتي(ت٥٤٤هـ) تحقيق محمد بن تاويت الطنجي (طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ط:٢، ١٤٠٣هـ).

٨٣- **تبين كذب المفتري** فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم علي بن حسن المشهور بابن عساكر(ت٥٧١هـ) (مطبعة دمشق، ط: ١٣٤٧هـ).

٨٤- **تاريخ مدينة دمشق** لأبي القاسم علي بن حسن المشهور بابن عساكر(ت٥٧١هـ) تحقيق عمر بن غرامة العمري (دار الفكر، ط: ١٤١٥هـ).

٨٥- **تلبيس إبليس** لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي المشهور بابن الجوزي(ت٥٩٧هـ) دراسة وتحقيق أحمد بن عثمان المزيد (دار الوطن للنشر، ط: ١٤٢٢هـ).

٨٦- **تفسير الفخر الرازي** المشهور بالتفسير الكبير، أو مفاتيح الغيب لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي(ت٦٠٦هـ) (دار الفكر، ط:١، ١٤٠١هـ).

٨٧- **التبيان في شرح الديوان -الديوان للمتنبي-** لأبي البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين العكبري(ت٦١٦هـ) ضبطه وصححه مصطفة السَّقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي (دار المعرفة).

٨٨- **تحريم النظر في كتب الكلام** للإمام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي(ت٦٢٠هـ) تحقيق عبد الرحمن بن محمد دمشقية (عالم الكتب، ط:١، ١٤١٠هـ).

٨٩- **التسهيل لعلوم التنزيل** لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي(ت٧٤١هـ) ضبطه وصححه محمد سالم هاشم (دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤١٥هـ).

٩٠- **التسعينية** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور محمد بن إبراهيم العجلان(مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط:١، ١٤٢٠هـ).

٩١- **تذكرة الحفاظ** لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(٧٤٨هـ) دراسة وتحقيق زكريا عميرات، (دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤١٩هـ).
٩٢- **تاريخ الإسلام** لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(٧٤٨هـ) (دار الكتاب العربي، ط:١، ١٤١٣هـ) تحقيق عمر عبد السلام تدمري (دار الكتاب العربي، ط:١، ١٤١٣هـ).
٩٣- **تفسير القرآن العظيم** لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي(ت٧٧٤هـ) تحقيق سامي بن محمد السلامة (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط:٢، ١٤٢٠هـ).
٩٤- **تفسير القرآن العظيم** لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي(ت٧٧٤هـ) تحقيق مجموعة من الأساتذة (مؤسسة قرطبة، ط:١، ١٤٢١هـ).
٩٥- **تقريب التهذيب** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ) عناية عادل مرشد (مؤسسة الرسالة، ط:٢، ١٤٢٩هـ).
٩٦- **تاج العروس من جواهر القاموس** لمحمد مرتضى الزبيدي(ت١٢٠٥هـ) تحقيق مجموعة من المحققين (مطبعة حكومة الكويت).
٩٧- **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد** للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب التميمي(ت١٢٣٣هـ) تحقيق أسامة بن عطايا العتيبي (دار الصميعي، ط:١، ١٤٢٨هـ).
٩٨- **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد** لإبراهيم بن محمد البيجوري(ت١٢٧٧هـ) ضبطه وصححه عبد الله محمد الخليلي(دار الكتب العلمية، ط:٢، ١٤٢٤هـ).
٩٩- **التحرير والتنوير** لمحمد بن طاهر بن عاشور(١٣٩٣هـ) (الدار التونسية للنشر، ط: ١٩٨٤مـ).
١٠٠- **التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز صحيحه من سقيمه**

وشاذه من محفوظه للعلامة محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ) بترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي(ت٧٣٩هـ) (دار باوزير، ط:١، ١٤٢٤هـ).

١٠١- **ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة** للطاهر أحمد الزاوي (دار عالم الكتب، ط:٤، ١٤١٧هـ).

١٠٢- **التقليد وأحكامه** لسعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري(دار الوطن، ط:١، ١٤١٦هـ).

١٠٣- **التمانع الدال على التوحيد في كتاب الله ونقد مسالك المتكلمين** لمحمد بن عبد الرحمن أبو سيف (مجلة جامعة القرى، العدد: ٤٥).

١٠٤- **ثلاث رسائل في العقيدة** لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري(ت٤٦٥هـ) ضبطها وصححها وعلق عليها عاصم بن إبراهيم الكيالي(المكتبة الأزهرية، ط:١، ٢٠٠٤مـــ).

١٠٥- **جامع البيان عن تأويل القرآن** لأبي جعفر محمد جرير الطبري(ت٣١٠ هـ) تحقيق محمود محمد شاكر، وأحمد محمد شاكر (مكتبة ابن تيمية، ط:٢).

١٠٦- **الجامع لشعب الإيمان** لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي(ت٤٥٨هـ) حققه الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد(مكتبة الرشد، ط:١، ١٤٢٣هـ).

١٠٧- **جامع بيان العلم وفضله** للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر(٤٦٣هـ) تحقيق أبي الأشبال الزهيري (دار ابن الجوزي، ط:١، ١٤١٤هـ).

١٠٨- **الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن فرج الأنصار القرطبي(ت٦٧١هـ) تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (مؤسسة الرسالة، ط:١، ١٤٢٧هـ).

١٠٩- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ) تحقيق علي بن حسن بن ناصر، وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر، وحمدان بن محمد الحمدان (دار العاصمة، ط:٢، ١٤١٩هـ).

١١٠- **جامع الرسائل -المجموعة السادسة-** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق محمد عزيز شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (دار عالم الفوائد، ط:١، ١٤٢٩هـ).

١١١- **جامع المسائل -المجموعة الخامسة-** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق محمد عزيز شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (دار عالم الفوائد، ط:١، ١٤٢٤هـ).

١١٢- **جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق محمد عزيز شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (دار عالم الفوائد، ط: ١، ١٤٢٩هـ).

١١٣- **الجنى الداني في حروف المعاني** للحسن بن قاسم المرادي(ت٧٤٩هـ) تحقيق فخر الدين قباوه، ومحمد نديم فاضل (دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤١٣هـ).

١١٤- **الجوهر المضية في طبقات الحنفية** لأبي محمد عبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء(ت٧٧٥هـ) تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (هجر للطباعة والنشر، ط:٢، ١٤١٣هـ).

١١٥- **جامع زبد العقائد التوحيدية في معرفة الذات الموصوفة بالصفات العلية** لولد عدلان من الأقطار السودانية(شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط:٣، ١٣٧٦هـ).

١١٦- **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين** لنعمان خير الدين بن محمود بن عبد الله الآلوسي(١٣١٧هـ).

١١٧- **جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية** لأبي عبد الله شمس الدين بن محمد بن أشرف السلفي الأفغاني(ت١٤٢٠هـ) (دار الصميعي، ط:١، ١٤١٦هـ).

١١٨- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** لأبي نعيم أحمد بن عبد الأصبهاني(ت٤٣٠هـ) (دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٠٩هـ).

١١٩- **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة** إملاء الحافظ قوام السنة أبي القاسم إسماعيل بن محمد التيمي الأصبهاني(ت٥٣٥هـ) تحقيق ودراسة محمد بن ربيع بن هادي المدخلي، ومحمد بن محمود أبو رحيم (دار الراية، ط:١، ١٤١٩هـ).

١٢٠- **حاشية ابن الأمير** السنباوي(ت١٢٣٢هـ) على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني(ت١٠٧٨هـ) تحقيق أحمد فريد المزيدي(دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٢٢هـ).

١٢١- **حاشية** محمد الدسوقي على أم البراهين لأبي عبد الله السنوسي(ت٨٩٥هـ).

١٢٢- **حاشية على شرح الخريدة البهية** لأحمد بن محمد الصاوي(ت١٢٤١هـ)(مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط: ١٣٦٦هـ).

١٢٣- **حواش على شرح الكبرى للسنوسي** لإسماعيل بن موسى الحامدي(مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط:١، ١٣٥٤هـ).

١٢٤- **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل** لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت٢٥٦هـ) (مؤسسة الرسالة، ط:٣، ١٤١١هـ).

١٢٥- **ديوان لبيد بن ربيعة(ت٤٢هـ)** بشرح الطوسي حققه وقدم له إحسان عباس (وزارة الإرشاد والأنباء بالكويت، ط:١٩٦٢مـ).

١٢٦- **درء تعارض العقل والنقل** لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (أشرف على طباعته ونشره دار الثقافة والنشر بجماعة الإمام محمد بن سعود، ط:١٤١١هـ).

١٢٧- **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون** لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي(ت٧٥٦هـ) تحقيق أحمد محمد الخراط (دار القلم).

١٢٨- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** لابن فرحون المالكي(٧٩٩هـ) تحقيق محمد الأحمدي أبو النور (دار التراث).

١٢٩- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ) (دار الجيل، ط: ١٤١٤هـ).

١٣٠- **الدّر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد** لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني(ت١٢٥١هـ) علق عليه وخرج أحاديثه أبو عبد الله الحلبي (دار ابن خزيمة، ط:١، ١٤١٤هـ).

١٣١- **الدرر السنِّية في الرد على الوهابية** لأحمد بن زيني دحلان(ت١٣٠٤هـ)(مكتبة الحقيقة باستانبول تركيا).

١٣٢- **دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب** عرض ونقض إعداد عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف (دار طيبة، ط: ١٤٠٩هـ).

١٣٣- **الدعاء ومترلته من العقيدة الإسلامية** لأبي عبد الرحمن جيلان بن خضر العروسي (مكتبة الرشد، ط:٢، ١٤٣٢هـ).

١٣٤- **ذم الكلام وأهله** لشيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي(ت٤٨١هـ) قدم له وضبط نصحه وخرج أحاديثه أبو جابر عبد الله بن محمد الأنصاري (مكتبة الغرباء الأثرية).

١٣٥- **الرسالة** للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي(ت٢٠٤هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (دار الكتب العلمية).

١٣٦- **الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله** للإمام المبجل أحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ) تحقيق صبري بن سلامة شاهين (دار الثبات للنشر والتوزيع، ط:١، ١٤٢٤هـ).

١٣٧- **الرسالة القشيرية** لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري(ت٤٦٥هـ) تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف(مؤسسة دار الشعب بمصر، ط: ١٤٠٩هـ).

١٣٨- **رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت** للإمام أبي نصر عبيد الله بن سعيد الوايلي السِّجزي(٤٤٤هـ) تحقيق ودراسة محمد

باكريم باعبد الله (دار الراية، ط:١، ١٤١٤هـ).
١٣٩- **رسائل في التوحيد** لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(٦٦٠هـ) تحقيق إياد خالد الطباع (دار الفكر المعاصر، ط:١، ١٤١٥هـ).
١٤٠- **رسالة في إثبات الاستواء والفوقية وتنزيه الباري جلا وعلا عن الحصر والتمثيل والتكييف** لعماد الدين أحمد بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن شيخ الحزاميين(ت٧١١هـ) تحقيق وتعليق عدنان بن حمود أبو زيد(مكتبة الثقافة الدينية، ط:١، ١٤٢٥هـ).
١٤١- **الرد على المنطقيين أو نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن تيمية(ت٧٢٨هـ) حققه عبد الصمد شرف الدين (مؤسسة الريان، ط:١، ١٤٢٦هـ).
١٤٢- **رائحة الجنة شرح إضاءة الدُّجُنة في عقائد أهل السنة** لعبد الغني بن إسماعيل النابلسي(ت١١٤٣هـ) تعليق وتخريج أحمد فريد المزيدي(دار الكتب العلمية).
١٤٣- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** لأبي الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي(ت١٢٧٠هـ) (دار إحياء التراث العربي).
١٤٤- **زاد المسير في علم التفسير** لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي المشهور بابن الجوزي(ت٥٩٧هـ) (المكتب الإسلامي، ط:٢، ١٤٠٤هـ).
١٤٥- **سيرة النبي ﷺ** لأبي محمد عبد الملك بن هشام(ت١٨٣هـ) تحقيق ودراسة مجدي فتحي السيد (دار الصحابة للتراث بطنطا، ط:١، ١٤١٦هـ).
١٤٦- **سنن أبي داود** سليمان بن الأشعث السجستاني(ت٢٧٥هـ) حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه المحدث محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ) (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط:١، ١٤١٧هـ).
١٤٧- **سنن** ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(ت٢٧٣هـ) حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه المحدث محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ) (مكتبة

المعارف للنشر والتوزيع، ط:١، ١٤١٧هـ).
١٤٨- **سنن الترمذي** محمد بن عيسى بن سورة الترمذي(ت٢٧٩هـ) حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه المحدث محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ) (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط:١، ١٤١٧هـ).
١٤٩- **السنة** لأبي بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد(ت٢٨٧هـ) تحقيق محمد ناصر الدين الألباني (المكتب الإسلامي، ط:١، ١٤٠٠هـ).
١٥٠- **السنة** لأبي عبد الرحمن عبد الله ابن الإمام أحمد بن حنبل(ت٢٩٠هـ) تحقيق عادل بن عبد الله آل حمدان (وقفية نايف بن مطر الأسلمي للتوزيع الخيري، ط:١، ١٤٣٣هـ).
١٥١- **السنة** لأبي عبد الله محمد بن نصر المروزي(ت٢٩٤هـ) حققه وخرج أحاديثه عبد الله بن محمد البصيري (دار العاصمة، ط:١، ١٤٢٢هـ).
١٥٢- **السنة** لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال(ت٣١١هـ) دراسة وتحقيق عطية الزهراني (دار الراية، ط:١، ١٤١٠هـ).
١٥٣- **سير أعلام النبلاء** لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(٧٤٨هـ) حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقوسي(مؤسسة الرسالة، ط:١، ١٤٠٥هـ).
١٥٤- **سعادة الدارين في الرد على الفرقتين الوهابية ومقلدة الظاهرية** لإبراهيم السمنودي المنصوري(مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ط: ١٣١٩هـ).
١٥٥- **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها** للعلامة محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ) (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط:١٤١٥هـ).
١٥٦- **شرح السنة** لأبي محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري(ت٣٢٩هـ) دراسة وتحقيق أبي ياسر خالد بن قاسم الردادي (مكتبة الغرباء الأثرية، ط:١، ١٤١٤هـ).
١٥٧- **شرح الفقه الأكبر** لأبي منصور محمد بن محمد بن محمود

الماتريدي(ت٣٣٣هـ) عني بطباعته ومراجعته عبد الله إبراهيم الأنصاري (طبع على نفقة الشؤون الدينية بقطر).

١٥٨- **الشريعة** لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري(ت٣٦٠هـ) تحقيق الوليد بن محمد (مؤسسة قرطبة، ط:١، ١٤١٧هـ).

١٥٩- **شأن الدعاء** لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي(ت٣٨٨هـ) تحقيق أحمد يوسف الدقاق(دار الثقافة العربية، ط:٣، ١٤١٣هـ).

١٦٠- **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي(ت٤١٥هـ) حققه وقدم له عبد الكريم عثمان (الناشر مكتبة وهبة، ط:٣، ١٤١٦هـ).

١٦١- **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة** للإمام أبي القاسم هبة الله ابن الحسن الطبري اللالكائي(ت٤١٨هـ) تحقيق الدكتور أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي(وكالة شؤون المطبوعات والبحث العلمي لوزارة الأوقاف بالسعودية، ط:٨، ١٤٢٤هـ).

١٦٢- **شرح أسماء الله** الحسنى لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري(ت٤٦٥هـ)(دار آزال بيروت، ط:٢، ١٤٠٦هـ).

١٦٣- **الشامل في أصول الدين** لأبي المعالي الجويني(ت٤٧٨هـ) حققه سامي النشار، وفيصل بدير، وسهير محمد(منشأة المعارف بالإسكندرية، ط: ١٩٦٩مـ).

١٦٤- **شرح السنة** لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي(ت٥١٦هـ) حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط (المكتب الإسلامي، ط:٢، ١٤٠٣هـ).

١٦٥- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي(ت٥٤٤هـ) تحقيق علي محمد البجاوي (دار الكتاب العربي، ط: ١٤٠٤هـ).

١٦٦- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول** لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي(ت٦٨٤هـ) اعتنى به مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر(دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ١٤٢٤هـ).

١٦٧- **شرح الأصبهانية** لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور محمد بن عودة السَّعوي(مكتبة دار المنهاج، ط:١، ١٤٣٠هـ).

١٦٨- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) خرج نصوصه وعلق عليه مصطفى أبو النضر الشلبي (مكتبة السَّوادي للتوزيع، ط:١، ١٤١٢هـ).

١٦٩- **شرح لمع الأدلة** لشرف الدين التلمساني(ت٧٧٦هـ) تحقيق السيد محمد سيد عبد الوهاب (دار الحديث القاهرة، ط: ١٤٣٠هـ).

١٧٠- **شرح العقيدة الطحاوية** لأبي العز علي بن علي بن محمد الحنفي(ت٧٩٢هـ) حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة، ط:٩، ١٤١٩هـ).

١٧١- **شرح المقاصد** لمسعود بن عمر بن عبد الله المشهور بسعد التفتازاني(ت٧٩٣هـ) تحقيق عبد الرحمن عميرة(عالم الكتب، ط:٢، ١٤١٩هـ).

١٧٢- **شرح العقائد النسفية** لمسعود بن عمر بن عبد الله المشهور بسعد التفتازاني(ت٧٩٣هـ).

١٧٣- **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** لمسعود بن عمر بن عبد الله المشهور بسعد التفتازاني(ت٧٩٣هـ) ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات (دار الكتب العلمية، ط:١).

١٧٤- **شرح المواقف** لعلي بن محمد الجرجاني(ت٨١٦هـ) عنى بتصحيحه محمد بدر الدين(مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط:١، ١٣٢٥هـ).

١٧٥- **شرح صغرى الصغرى** لأبي عبد الله محمد بن يوسف السّنوسي(ت٨٩٥هـ) (مكتبة مصطفى البابي وأولاده، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٣هـ).

١٧٦- **شرح أم البراهين** لأبي عبد الله محمد بن يوسف السّنوسي(ت٨٩٥هـ)(مطبعة الاستقامة، ط:١، ١٣٥١هـ).

١٧٧- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** لأبي الفلاح عبد الحي بن أحمد المشهور بابن العماد الحنبلي(ت١٠٨٩هـ) حققه عبد القادر أرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط (دار ابن كثير، ط:١، ١٤٠٨هـ).

١٧٨- **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد** لأحمد بن محمد الصاوي(ت١٢٤١هـ) تحقيق وتعليق عبد الفتاح البزم(دار ابن كثير دمشق، ط:٢، ١٤١٩هـ).

١٧٩- **شرح العقائد العضدية** لجلال الدين الدواني.

١٨٠- **شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق** ليوسف بن إسماعيل بن يوسف النبهاني(١٣٥٠هـ) (طبع بالمطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي وأخويه).

١٨١- **شرح القصيدة النونية** للشيخ محمد خليل هراس(ت١٩٧٥مـ) (دار الكتب العلمية، ط:٣، ١٤٢٤هـ).

١٨٢- **شرح العقيدة السَّفارينية** لمحمد بن صالح العثيمين(ت١٤٢١هـ) طبع بإشراف مؤسسة الشيخ ابن عثيمين (مدار الوطن للنشر، ط:١، ١٤٢٦هـ).

١٨٣- **صحيح البخاري** للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت٢٥٦هـ) (دار طوق النجاة –بيروت-).

١٨٤- **صحيح مسلم** للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري(ت٢٦١هـ)(بيت الأفكار الدولية، ط: ١٤١٩هـ).

١٨٥- **صريح السنة** لأبي جعفر محمد بن أحمد بن فرح الطبري(ت٣١٠هـ) حققه وعلق عليه بدر بن يوسف المعتوق (مكتبة أهل الأثر، ط:٢، ١٤٢٦هـ).

١٨٦- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية** لأبي نصر إسماعيل بن حماد التركي(ت٣٩٣هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (دار العلم للملايين، ط:٣، ١٤٠٤هـ).

١٨٧- **صحيح مسلم بشرح النووي** لمحي الدين يحي بن شرف النووي(٦٧٦هـ) (المطبعة المصرية بالأزهر، ط:١، ١٣٤٧هـ).

١٨٨- **صريح السنة** للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري(ت٣١٠هـ) حققه وعلق عليه بدر بن يوسف المعتوق (مكتبة أهل الأثر، ط:٢، ١٤٢٦هـ).

١٨٩- **الصفدية** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم(دار الهدي النبوي، ط:١، ١٤٢١هـ).

١٩٠- **الصارم المسلول على شاتم الرسول** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) دراسة وتحقيق محمد بن عبد الله الحلواني، ومحمد كبير شودري (رمادي للنشر، ط:١، ١٤١٧هـ).

١٩١- **صحيح ابن حبان بتقريب ابن بلبان** للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي(ت٧٣٩هـ) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة، ط:٢، ١٤١٤هـ).

١٩٢- **الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطلة** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) تحقيق الدكتور أحمد عطية الغامدي (مطبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة).

١٩٣- **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام** لجلال الدين السيوطي(ت٩١١هـ)(إحياء التراث الإسلامي).

١٩٤- **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية** لسليمان بن عبد الوهاب النجدي(المكتبة ايشيق استانبول تركيا، ط: ١٣٩٩هـ).

١٩٥- **الصواعق المرسلة الشهابية على الشبه الداحضة الشامية** للشيخ سليمان بن سحمان(ت١٣٤٩هـ) (مطابع الرياض، ط: ١٣٧٦هـ).

١٩٦- **طبقات الفقهاء** لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي(ت٤٧٦هـ) حققه وقدم له إحسان عباس (دار الرائد العربي، ط:١، ١٩٧٠مـ).

١٩٧- **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار** لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي(ت٦٨٥هـ) تحقيق وتقديم عباس سليمان(دار الجيل، ط:١، ١٤١١هـ).

١٩٨- **طريق الهجرتين وباب السعادتين** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) حققه محمد أجمل الإصلاحي، وخرج أحاديثه زائد بن أحمد النشيري (دار عالم الفوائد، ط:١، ١٤٢٩هـ).

١٩٩- **طبقات فقهاء الفقهاء الشافعيين** لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي(ت٧٧٤هـ) تحقيق وتعليق أحمد عمر هاشم، ومحمد غرب (مكتبة الثقافة الدينية بمصر، ط: ١٤١٣هـ).

٢٠٠- **طبقات الأولياء** لسراج الدين أبي حفص عمر علي بن أحمد المصري(٨٠٤هـ) تحقيق نور الدين سريبة (مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط:٢، ١٤١٥هـ).

٢٠١- **طبقات الشافعية الكبرى** لتاج الدين أبي نصر السبكي(ت٧٧١هـ) تحقيق محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو(دار إحياء الكتب العربية).

٢٠٢- **طبقات الشافعية** لأبي بكر أحمد بن محمد تقي الدين ابن قاضي شهبة(ت٨٥١هـ) اعتنى بتصحيحه الدكتور عبد الحليم خان (مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الهند، ط:١، ١٣٩٩هـ).

٢٠٣- **الضعفاء والمتروكين** لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي المشهور بابن الجوزي(ت٥٩٧هـ) حققه أبو الفداء عبد الله القاضي (دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٠٦هـ).

٢٠٤- **عقيدة السلف وأصحاب الحديث** لشيخ الإسلام أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني(ت٤٤٩هـ) حققه وخرج أحاديثه أبو اليمين المنصوري (دار المنهاج، ط:١، ١٤٢٣هـ).

٢٠٥- **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية** لأبي المعالي الجويني(ت٤٧٨هـ) تحقيق محمد زاهد الكوثري(المكتبة الأزهرية للتراث، ط: ١٤١٢هـ).

٢٠٦- **العبر في خبر من غبر** للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ) حققه وضبطه أبو هاجر محمد السعيد (دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٠٥هـ).

٢٠٧- **العلو العلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها** للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ) اعتنى به أبو محمد أشرف بن عبد المقصود (أضواء السلف، ط:١، ١٤١٦هـ).

٢٠٨- **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم** لمحمد بن إبراهيم بن الوزير اليماني(ت٨٤٠هـ) حققه وضبط نصه شعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة، ط:٢، ١٤١٥هـ).

٢٠٩- **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) تحقيق إسماعيل بن غازي مرحبا، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (دار عالم الفوائد، ط:١، ١٤٢٩هـ).

٢١٠- **العقيدة الوسطى وشرحها** لأبي عبد الله محمد بن يوسف السّنوسي(ت٨٩٥هـ) تحقيق يوسف أحمد(دار الكتب العلمية).

٢١١- **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ** لصالح بن مهدي المقبلي(١١٠٨هـ) (الطبعة الأولى بمصر، ١٣٢٨هـ).

٢١٢- **عقيدتنا عقيدة القرآن والسنة** للشيخ محمد خليل هراس(ت١٩٧٥مـ) جمعها واعتنى بإخراجها عبد الكريم بن عبد المجيد الدرويش (دار الكتاب والسنة، ط:١، ١٤٢٧هـ).

٢١٣- **العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية** تأليف عبد الله بن يوسف الجديع (دار الصميعي، ط:٢، ١٤١٥هـ).

٢١٤- **الغنية في أصول الدين** لأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري المشهور بالمتولي الشافعي(٤٧٨هـ) تحقيق عماد الدين أحمد حيدر(مؤسسة الكتب الثقافية، ط:١، ١٤٠٦هـ).

٢١٥- **غاية المرام في علم الكلام** لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي(ت٦٣١هـ) تحقيق أحمد فريد المزيدي(دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٢٤هـ).
٢١٦- **الفاخر** لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم(ت٢٩١هـ) تحقيق عبد العليم الطحاوي (الهيئة المصرية العامة للكتاب).
٢١٧- **الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم** لابن النديم محمد بن إسحاق الوراق(ت٣٨٥هـ) تحقيق رضا تجدد.
٢١٨- **الفروق اللغوية** لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل البغدادي الهلالي(ت٣٩٥هـ) حققه وعلق عليه محمد إبراهيم سليم (دار العلم والثقافة).
٢١٩- **الفرق بين الفرق** لعبد القاهر بن طاهر البغدادي(ت٤٢٨هـ) تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (دار الآفاق، ط:٥، ١٤٠٢هـ).
٢٢٠- **الفصل في الملل والأهواء والنحل** لأبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري(ت٤٥٦هـ) تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة (دار الجيل بيروت، ط:٢، ١٤١٦هـ).
٢٢١- **فضائح الباطنية** لأبي حامد محمد بن محمد أحمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ) اعتنى به وراجعه محمد علي القطب(المكتبة العصرية، ط: ١٤٢٢هـ).
٢٢٢- **فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة** لأبي حامد محمد بن محمد أحمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ) (مكتبة الخانجي مصر، ط: ١٣٤٣هـ).
٢٢٣- **الفتوى الحموية الكبرى** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ) دراسة وتحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري (دار الصميعي، ط:٢، ١٤٢٥هـ).
٢٢٤- **فوات الوفيات والذيل عليها** لمحمد بن شاكر الكتبي(٧٦٤هـ) تحقيق إحسان عباس (دار صادر).
٢٢٥- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر

العسقلاني(ت٨٥٢هـ) قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا عبد العزيز بن عبد الله بن باز، رقم أبوابه وكتبه محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه وصححه محب الدين الخطيب (دار المعرفة).

٢٢٦- **فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت** لعبد العلي محمد بن نظام الدين اللكنوي(ت١٢٢٥هـ) ضبطه وصححه عبد الله محمود محمد(دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٢٣هـ).

٢٢٧- **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير** لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني(ت١٢٥١هـ) حققه وخرج أحاديثه عبد الرحمن عميرة (دار الوفاء).

٢٢٨- **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية** لمحمد صالح الزركان(دار الفكر).

٢٢٩- **فخر الدين الرازي لفتح الله خليف**(دار الجامعات المصرية، ١٩٦٦مـ).

٢٣٠- **قواطع الأدلة في أصول الفقه** لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني(ت٤٨٩هـ) تحقيق عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي(مكتبة التوبة، ط:١، ١٤١٩هـ).

٢٣١- **قانون التأويل** لأبي حامد محمد بن محمد أحمد الغزالي الطوسي(ت٥٠٥هـ) قرأه وعلق عليه محمود بيجو(ط:١، ١٤١٣هـ).

٢٣٢- **قانون التأويل** لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي(٥٤٣هـ) دراسة وتحقيق محمد السليماني(دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط:١، ١٤٠٦هـ).

٢٣٣- **القواعد الكبرى أو قواعد الأحكام في إصلاح الأنام** لعز الدين بن عبد السلام السلمي(٦٦٠هـ) تحقيق نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية (دار القلم، ط:١، ١٤٢١هـ).

٢٣٤- **القاموس المحيط** لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(ت٨١٧هـ) تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي

(مؤسسة الرسالة، ط:٨، ١٤٢٦هـ).

٢٣٥- **القول السديد في مقاصد التوحيد –ضمن المجموعة الكاملة–** للعلامة أبي عبد الله عبد الرحمن بن ناصر السعدي(١٣٧٦هـ) (مركز صالح بن صالح الثقافي، ط:٢، ١٤١٢هـ).

٢٣٦- **القول المفيد على كتاب التوحيد** لمحمد بن صالح العثيمين(ت١٤٢١هـ) (دار ابن الجوزي، ط:٢، ١٤٢٣هـ).

٢٣٧- **الكتاب** لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بسيبويه(ت١٨٠هـ) تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط:٣، ١٤١٦هـ).

٢٣٨- **الكشف والبيان المعروف بتفسير الثعلبي** لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري(ت٤٢٧هـ) دراسة وتحقيق أبو محمد بن عاشور (دار إحياء التراث العربي، ط:١، ١٤٢٢هـ).

٢٣٩- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري(ت٥٣٨هـ) تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (مكتبة العبكيان، ط:١، ١٤١٨هـ).

٢٤٠- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** لأبي الوليد محمد بن أحمد المشهور بابن رشد الحفيد(٥٩٥هـ) (مركز دراسات الوحدة العربية، ط:١، ١٩٩٨مـ).

٢٤١- **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) تحقيق وتعليق مجموعة من الأساتذة، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد (دار عالم الفوائد، ط:١، ١٤٢٨هـ).

٢٤٢- **الكشف المبدي لتمويه أبي الحسن السبكي تكملة الصارم المنكي** للشيخ محمد بن حسين بن سليمان بن إبراهيم الفقيه(ت١٣٥٥هـ) دراسة وتحقيق صالح

بن علي المحسن، وأبو بكر بن سالم شهال (دار الفضيلة، ط:١، ١٤٢٢هـ).

٢٤٣- **اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع** لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(ت٣٢٤هـ) صححه وقدم له حموده غرابة(ط: ١٩٥٥مـ).

٢٤٤- **لطائف الإشارات** لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري(ت٤٦٥هـ) تحقيق إبراهيم ميسوني (الهيئة المصرية العامة للكتاب).

٢٤٥- **لمع في قواعد أهل السنة والجماعة** لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني(ت٤٧٨هـ) تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود (دار عالم الكتب، ط:١، ١٤٠٧هـ).

٢٤٦- **لباب الإشارات والتنبيهات** لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) تحقيق أحمد حجازي السقا (المكتبة الأزهرية للتراث، ط:١، ١٩٨٦مـ).

٢٤٧- **لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات** لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) (المطبعة الشرفية بمصر، ط:١، ١٣٢٣هـ).

٢٤٨- **لسان العرب** لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور(ت٧١١هـ) (دار المعارف).

٢٤٩- **المصنف** للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني(٢١١هـ) عني بتحقيق نصوصه وخريج أحاديثه حبيب الرحمن الأعظمي (المكتب الإسلامي، ط:٢، ١٤٠٣هـ).

٢٥٠- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**(ت٢٤١هـ) حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد (مؤسسة الرسالة، ط:١، ١٤١٦هـ).

٢٥١- **معاني القرآن** لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس(٣٣٨هـ) تحقيق محمد علي الصابوني (مطبعة جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ط:١، ١٤٠٨هـ).

٢٥٢- **المعجم الكبير** للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني(ت٣٦٠هـ) حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد (مكتبة ابن تيمية).

٢٥٣- **معجم مقاييس اللغة** لأبي الحسين أحمد بن فارس بن

زكريا(ت٣٩٥هـ)(دار الجيل، ط: ١٤٢٠هـ).
٢٥٤- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري(ت٣٢٤هـ) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (مكتبة النهضة المصرية، ط:١، ١٣٦٩هـ).
٢٥٥- **المنهاج في شعب الإيمان** لأبي عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي(ت٤٠٣هـ) تحقيق علي محمد فوده(دار الفكر، ط:١، ١٣٩٩هـ).
٢٥٦- **المستدرك على الصحيحين** للحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري(ت٤٠٥هـ) بذيله تتبع أوهام الحاكم التي سكت عنها الذهبي لأبي عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي (دار الحرمين للطباعة، ط:١، ١٤١٧هـ).
٢٥٧- **مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة** لأبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك الأصبهاني(ت٤٠٦هـ) تحقيق وتعليق دانيال جيماريه (قسم المطبوعات في المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ط: ٢٠٠٣مـ).
٢٥٨- **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري** لأبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك الأصبهاني(ت٤٠٦هـ) تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السَّايح (مكتبة الثقافة الدينية، ط:١، ١٤٢٥هـ).
٢٥٩- **المغني في أبواب التوحيد والعدل** إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي(ت٤١٥هـ) حققه مجموعة من الأساتذة بإشراف طه حسين.
٢٦٠- **معرفة الصحابة** لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني(ت٤٣٠هـ) تحقيق عادل بن يوسف العزازي (دار الوطن للنشر، ط:١، ١٤١٩هـ).
٢٦١- **مسائل الإيمان دراسة وتحقيقا** لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء(ت٤٥٨هـ) حققه وعلق عليه سعود بن عبد العزيز الخلف (دار العاصمة الرياض، ط:١، ١٤١٠هـ).
٢٦٢- **مناقب الشافعي** لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي(ت٤٥٨هـ) تحقيق

السيد أحمد سقر (مكتبة دار التراث، ط:١، ١٣٩٠هـ).
٢٦٣- **المفردات في غريب القرآن** لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني(ت٥٠٢هـ) تم التحقيق بمركز البحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز (مكتبة نزار مصطفى الباز،
٢٦٤- **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى** لأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي(ت٥٠٥هـ) دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت(مكتبة الفرقان).
٢٦٥- **المضنون به على غير أهله** لأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي(ت٥٠٥هـ)(المطبعة الأزهرية بمصر، ط:١، ١٣١٦هـ).
٢٦٦- **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال** لأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي(ت٥٠٥هـ) حققه وقدم له جميل صليبا، وكامل عياد(دار الأندلس، ط:٧، ١٩٦٧مـ).
٢٦٧- **مصارعة الفلاسفة** لأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي(ت٥٠٥هـ) تحقيق وتقديم وتعليق سهير محمد مختار (ط:١، ١٩٧٦مـ).
٢٦٨- **المستصفى من علم الأصول** لأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي(ت٥٠٥هـ) دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ.
٢٦٩- **المنخول من تعليقات الأصول** لأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي(ت٥٠٥هـ) حققه وخرج نصه وعلق عليه محمد حسن هيتو (دار الفكر).
٢٧٠- **الملل والنحل** لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(ت٥٤٩هـ) صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد (دار الكتب العلمية، ط:٢، ١٤١٣هـ).
٢٧١- **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات** لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) (مطبعة مجلس دائرة المعارف بالهند، ط:١، ١٣٤٣هـ).
٢٧٢- **المطالب العالية من العلم الإلهي** لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) تحقيق أحمد حجازي السقا(دار الكتب العربي، ط:١،

١٤٠٧هـ).
٢٧٣- **معالم التنزيل** لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي(ت٥١٦هـ) حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش (دار طيبة، ط: ١٤١٢هـ).
٢٧٤- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين** لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد(مكتبة الكليات الأزهرية).
٢٧٥- **المحصول في أصول الفقه** لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني(مؤسسة الرسالة).
٢٧٦- **المسائل الخمسون في أصول الدين** لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) تحقيق أحمد حجازي السقا(دار الجيل، ط:٢، ١٤١٠هـ).
٢٧٧- **المعالم في أصول الدين** لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ).
٢٧٨- **مناقب الإمام الشافعي** لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي(ت٦٠٦هـ) تحقيق أحمد حجازي السَّقَّا (مكتبة الكليات الأزهرية، ط:١، ١٤٠٦هـ).
٢٧٩- **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين** لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي(ت٦٣١هـ) تحقيق الدكتور حسن محمود الشافعي(مكتبة وهبة، ط:٢، ١٤١٣هـ).
٢٨٠- **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل** لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب(ت٦٤٦هـ) دراسة وتحقيق وتعليق نذير حمادو (دار ابن حزم، ط:١، ١٤٢٧هـ).
٢٨١- **المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم** لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم

القرطبي(٦٥٦هـ) حققه وعلق عليه مجموعة من الأساتذة (دار ابن كثير، ط:١، ١٤١٧هـ).

٢٨٢- **مصباح الأرواح** لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي(ت٦٨٥هـ) تحقيق وتعليق سعيد فودة(دار الرازي، ط:١، ١٤٢٨هـ).

٢٨٣- **مجموع فتاوى** شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وساعده ابنه محمد(مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ط:١٤٢٤هـ).

٢٨٤- **منهاج السنة** لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (أشرف على طباعته ونشره دار الثقافة والنشر بجماعة الإمام محمد بن سعود، ط:١، ١٤٠٦هـ).

٢٨٥- **المسودة في أصول الفقه** لآل تيمية، حققه وضبط نصه وعلق عليه أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي (دار الفضيلة، ط:١، ١٤٢٢هـ).

٢٨٦- **مشكاة المصابيح** لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي العمري(ت٧٤٢هـ) تحقيق محمد ناصر الدين الألباني (المكتب الإسلامي، ط:٢، ١٣٩٩).

٢٨٧- **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال** للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ) حققه وعلق حواشيه محب الدين الخطيب (طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بالسعودية، ط: ١٤١٨هـ).

٢٨٨- **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار** للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ) تحقيق طيار آلتي قولاج (استانبول، ط: ١٤١٦هـ).

٢٨٩- **مختصر العلو للعلي الغفار** للحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ) تحقيق محمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ) (المكتب

الإسلامي، ط:١، ١٤٠١هـ).
٢٩٠- **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية(ت٧٥١هـ) راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء (دار الكتب العلمية، ط:١).
٢٩١- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة** للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية(ت٧٥١هـ) حققه علي بن حسن الحلبي (دار ابن عفان، ط:١، ١٤١٦ هـ).
٢٩٢- **المواقف في علم الكلام** لأبي الفضل عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي(ت٧٥٦هـ)(عالم الكتب، بيروت).
٢٩٣- **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** لابن القيم الجوزية(ت٧٥١هـ) اختصار محمد بن الموصلي(ت٧٧٤هـ) قرأه وخرج نصوصه وعلق عليه الحسن بن عبد الرحمن العلوي (أضواء السلف، ط:١، ١٤٢٥هـ).
٢٩٤- **الموافقات** لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي(٧٩٠هـ) تحقيق أبو عبيدة مشهور آل سلمان(دار ابن عفان، ط:١، ١٤١٧هـ).
٢٩٥- **المسامرة بشرح المسيارة** للكمال بن أبي الشريف.
٢٩٦- **معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية** لعمر رضا كحالة (مؤسسة الرسالة، ط:١، ١٤١٤هـ).
٢٩٧- **مقالات الكوثري** لمحمد زاهد الكوثري(ت١٣٧١هـ)(المكتبة التوفيقية).
٢٩٨- **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد** للشيخ حافظ بن أحمد الحكمي(ت١٣٧٧هـ) حققه وعلق عليه محمد صبحي بن حسن حلاَّق (دار ابن الجوزي، ط:٦، ١٤٣٠هـ).
٢٩٩- **المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة** جمع وتحقيق ودراسة عبد الإله بن سلمان بن سالم الأحمدي (دار طيبة، ط:١، ١٤١٢هـ).

٣٠٠- **منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى** لخالد بن عبد اللطيف بن محمد نور(مكتبة الغرباء الأثرية، ط:١، ١٤١٦هـ).

٣٠١- **موقف ابن تيمية من الأشاعرة** لعبد الرحمن بن صالح المحمود(دار ابن الجوزي، ط:١، ١٤٣٣هـ).

٣٠٢- **مفاهيم يجب أن تصحح** لمحمد بن علوي المالكي (دار الكتب العلمية، ط:٢، ١٤٣٠هـ).

٣٠٣- **نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد(ت٢٨٠هـ) على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله ﷻ من التوحيد** حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه رشيد بن حسن الألمعي (مكتبة الرشد، ط:١، ١٤١٨هـ).

٣٠٤- **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية** لأبي علي الحسين بن عبد الله المعروف بابن سينا(ت٤٢٧هـ) نقحه وقدم له ماجد فخري (منشورات دار الآفاق الجديدة).

٣٠٥- **نهاية الإقدام في علم الكلام** لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(ت٥٤٩هـ) حرره وصححه الفرد جيوم.

٣٠٦- **النهاية في غريب الحديث والأثر** لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير(ت٦٠٦هـ) تحقيق محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي (دار إحياء التراث العربي).

٣٠٧- **النبوات** لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية(ت٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور عبد العزيز بن صالح الطويان(أضواء السلف، ط:١، ١٤٢٠هـ).

٣٠٨- **نهاية السول في شرح منهاج الأصول** لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي(ت٦٨٥هـ) تأليف جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الآسنوي(ت٧٧٢هـ) (عالم الكتب).

٣٠٩- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** لأبي العباس أحمد بن محمد

المقري التلمساني(ت١٠٤١هـ) حققه إحسان عباس (دار صادر، ط: ١٣٨٨هـ).

٣١٠- **هداية المريد لجوهرة التوحيد** لبرهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني(ت١٠٤١هـ) حققه وضبط حواشيه مروان عبد الصالحين البجاوي(دار البصائر، ط:١، ١٤٣٠هـ).

٣١١- **الوافي بالوفيات** لصلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي(ت٧٦٤هـ) تحقيق واعتناء أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى (دار إحياء التراث العربي، ط:١، ١٤٢٠هـ).

٣١٢- **وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين** لمحمد ناصر الدين الألباني(ت١٤٢٠هـ) (ط: ١٣٩٤هـ).

فهرس الموضوعات